

NARTAMONGÆ

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



Vol. VIII

№1-2

2011

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
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, Ævzæg, Istorì

2011

Vol. VIII

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. В. И. АБАЕВА

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

NARTAMONGÆ

Revue

d'Études Alano-Ossétiques:
Épopée, Mythologie, Langage, Histoire



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

2011

Vol. VIII

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

is a new academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences as a part of its North Ossetian Branch in Vladikavkaz.

The Abaev Centre's Periodical,

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

is published twice a year in collaboration with the Centre d'Études russes et eurasiennes of Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

Current rates for subscriptions for the volume (calendar year):

Institutions \$ 50 p.a.

Private individuals \$ 40 p.a.

(Please add \$ 12.00 postage for non-Russian addresses)

Single issues of the NARTAMONGÆ may be purchased for \$ 25.00. For further information on how to pay 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

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2011

© Издательство «Проект-Пресс», 2011

*На обложке: Деталь золотой пекторали: скифы, изготавливающие одежду из овечьей шкуры. Курган Толстая могила. Украина.
Sur la couverture: Détail du pectoral d'or: Scythes engagés dans la fabrication de vêtements de peau de mouton. Tumulus Tolstaya Mogila. Ukraine.
On the cover: Detail of the gold pectoral: Scythians manufacturing clothes from sheepskin. Tumulus Tolstaya Mogila. Ukraine.*

NARTAMONGÆ

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

Rédacteurs en chef – General Editors
Главные редакторы

François CORNILLOT
(INALCO, Paris)

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

Rédacteurs – Editors
Редакторы

Agustí ALEMANY
(Universitat Autònoma de Barcelona)

Yuri DZITTSOITY
(South Ossetian State University)

Conseil Scientifique International – International Scientific Board –
Международный научный совет

Françoise BADER (E.P.H.E, Paris)
Georges CHARACHIDZÉ (Institut de France)
Gadži GAMZATOV (Russian Academy of Sciences)
Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences)
Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences)
Jean KELLENS (Collège de France)
Alexander LUBOTSKY (Leiden University)
Antonio PANAINO (Universita' degli studi di Bologna)
Adriano ROSSI (Istituto Universitario Orientale, Napoli)
Felix SLANOV (The *Aryāna*- Company, Moscow)
Yuri VOROTNIKOV (Russian Academy of Sciences)

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

<i>Жюль ГРИСВАР</i> . Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза.....	7
<i>Жорж ДЮМЕЗИЛЬ</i> . Сидамон и его братья. Токсарис, настоящий скиф. Достояние нартовских родов. Молитва осетинских женщин к духу божьему. Скифская теология Геродота. Три осетинские процедуры против кровной мести. Грубиян и одноглазый. Клятва скифов. Скифские романы. Три греха Сослана и Гуинна.....	89
<i>Ален КРИСТОЛЬ</i> . Сырдон и Одиссей.....	159
Le livre des héros. Légends sur les Nartes. Introduction (par <i>Georges Dumézil</i>)	171
<i>Roland BIEIMEIER</i> . Das Alanische bei Tzetzes.....	180
<i>Ladislav ZGUSTA</i> . Typology of Etymological Dictionaries and V. I. Abaev's Ossetic Dicionary.....	207
<i>Fridrik THORDARSON</i> . Preverbs in Ossetic.....	219
<i>Fridrik THORDARSON</i> . Linguistic Contacts between the Ossetes and the Kartvelians.....	229
<i>Adriano Valerio ROSSI</i> . Ossetic and Balochi in V. I. Abaev's <i>Slovar'</i>	236
<i>Richard N. FRYE</i> . Ossete – Central Asian Connections.....	285
<i>И. М. ДБЯКОНОВ</i> . К методике исследований по этнической истории («киммерийцы»).....	289
<i>В. П. АБАЕВ</i> . К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов.....	305
<i>Е. Е. КУЗЬМИНА</i> . Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных.....	318
Памяти Магомета Измайловича Исаева.....	354

ЖОЭЛЬ ГРИСВАР

**МОТИВ МЕЧА, БРОШЕННОГО В ОЗЕРО:
СМЕРТЬ АРТУРА И СМЕРТЬ БАТРАДЗА***

*(Эпос и мифология осетин и мировая культура,
Владикавказ, 2003)*

Существование индоевропейских эпических тем и, в целом, индоевропейской литературы очевидно a priori.

Ж. Дюмезиль (*Mythe et épopée I*)

В вечер битвы при Солсбери [Salesbières] только три человека остались в живых: Лукан Виночерпий [Lucan le Bouteiller], Грифлет [Girflet] и смертельно раненый Артур [Artur]. Вместе они удаляются от места побоища и верхом направляются к морю. После ночи, проведенной в молитвах в Черной Часовне, Артур могучим объятием душист своего виночерпия. В отчаянии старый король уезжает в сопровождении Грифлета. К полудню они достигают моря. Там Артур приказывает своему верному спутнику бросить королевский меч Эскалибор [Escalibor] в озеро, расположенное в некотором отдалении на холме. Дважды Грифлет изоцряется в том, чтобы обмануть своего господина: сначала он бросает в воду свой собственный меч, а затем ножны от Эскалибора. Король, владевший тайным знанием, не дает себя провести. Грифлет вынужден подчиниться: и тогда он увидел, как из озера появилась рука, схватила Эскалибор, потрясла им три или четыре раза, затем исчезла. По рассказу Грифлета Артур понимает, что его смерть близка, и приказывает ему быстро удалиться. Скрепив сердце, Грифлет подчиняется, но начавшийся дождь заставляет его укрыться под деревом; оттуда он

* Перевод осуществлен доктором филологических наук, профессором Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Хетагурова Т. Т. Камболовым по изданию J. H. Grisward. *Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz* // Romania, revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Félix Lecoy. Paris: Société des amis de la Romania, 1969, t. 90, № 3-4, p. 289-340, t. 91, p. 473-514.

видит, как по морю плывет корабль, а на его палубе множество дам, среди которых он узнает Моргану [Morgain], сестру Артура. Король, сидевший на берегу, встает и поднимается на борт вместе со своим конем и оружием. Корабль быстро выбирается в открытое море. Грифлет, вернувшись на берег, проводит в стенаниях остаток дня и всю ночь. Три дня спустя он обнаруживает в Черной Часовне могилу Артура, тело которого было принесено туда таинственными дамами. Сокрушенный тоской, он переживает своего хозяина всего на восемнадцать дней.

Более полувека этот грандиозный финал *Смерти Артура* [Mort Artu] будоражил умы столь же сильно, сколь вдохновлял воображения. При этом, если некоторые элементы рассказа были постепенно прояснены, то, как представляется, величественный мотив меча, брошенного в озеро, до сих пор не поддавался любым попыткам интерпретации. Он неизвестен Гальфриду Монмутскому [Geoffroy de Monmouth], Вэйсу [Wace], Лэйамону [Layamon]; в *Huth-Merlin*, где используется симметричный обратный эпизод, только обозначаются контуры *Смерти Артура*; к тому же в нем этот мотив искажен волшебной вычурностью, перегрузившей его стиль¹. Однако своего рода щепетильность и некоторая неудовлетворенность не позволяли критикам признать родительские права за самим автором². Разумеется, число сопоставлений было увеличено, но чаще всего без особого успеха и, признаем это, без большой убедительности.

А – УТЕРЯННЫЙ РОЛАНД...

Ж. Фраппье [J. Frappier] первым привел в своем великолепном *Исследовании о смерти короля Артура* [Etude sur la Mort le Roi Artu] сцену из *Саги о Карле Великом* [Karlsmagnus Saga], которая имеет некоторое сходство с нашим эпизодом: «Когда Карл Великий нашел мертвого Роланда, тот держал Дюрендаль [Durendal] в правой руке, а рог – в левой. Несколько рыцарей попытались взять меч, но рука Роланда застыла на гарде эфеса и не хотела ее отпускать. Помолившись, подходит и Карл, и тогда рука разжимается: Роланд отдает Дюрендаль своему сеньору. Карл снимает и забирает рукоять, внутри которой были сокрыты святыи мощи. Само лезвие он бросает в протекающий рядом поток, так как никто не достоин носить Дюрендаль после Роланда»³. Аналогичная сцена содержится и в провансальской эпической поэме *Ронсеваль* [Ronsasvals]. Карл только что обнаружил тело своего племянника, который, и он это признает, является одновременно его сыном:

«Я Вас опоясал острым Дюрендалем, добрым мечом, который сделал кузнец Галан [Galan]. Я не носил его ни на боку, ни перед собой с того дня, когда я им убил Байнанда [Baynand], и который подарил Вам от чистого сердца и по доброй воле. Никто не испытывает такой мучительной утраты, потому что я теряю одновременно и меч, и Вас. Был ли когда-нибудь несчастный, который бы столько потерял? Верните мне его, если Вы можете». Он берет меч из руки паладина Роланда, и никто кроме него не осмелился бы его взять. Карл рассматривает его; тот блестит на солнце. «О Дюрендаль, добрый острый меч, никогда Вами уже не будет владеть человек, который стоил бы того. Вам не стоит больше оставаться в этом мире»⁴. И тотчас бросил его в большое озеро. И с тех пор никто, ни взрослый, ни малый не видел его»⁵. Не свидетельствует ли сходство этих двух рассказов о существовании некоей утерянной сегодня архаичной редакции *Песни о Роланде*, которая могла бы подсказать автору *Смерти Артура* этот знаменитый мотив?⁶ Тем более, что отзвук похожего предания обнаруживается и во многих рукописях рифмованной версии⁷; в этих редакциях, во избежание того, чтобы Дюрендаль попал в руки сарацин (*Не должно, чтобы язычники Вами завладели; Христианам должны Вы служить*), Роланд, попытавшись разбить свой меч о «каменную плиту», бросает его сам в «источник» (С, V 7) или в «ручей» (7). Гальен [Galiens li Restores], видимо, вдохновлен этими версиями, когда он показывает нам племянника императора бросающим свой меч по той же причине в «большой ручей», где «появилась алая кровь»⁸.

К этим остаткам *эпико-легендарного предания*, которое могло бы дать артуровскому романисту идею знаменитой сцены, Марио Рок [Mario Roques] – по поводу *Ронсевалья*, «изобретателем» которого он является – добавляет некоторые незначительные свидетельства⁹. Но, помимо того, что эти данные довольно хрупки и никогда не выходят за рамки сухой констатации, речь всегда идет о мечах, *найденных* в воде, а не брошенных в воду:

*И оба они были сделаны на кузне Галана,
Один сделал отец, а другой сделал сын,
И в глубокое море их бросили.*

*Ronsasvals, v. 41-45*¹⁰

Это был один из трех, которые Галан сделал в море.

Gui de Nanteuil, v. 951

*В большом Кельне он его купил у некоего Бавье,
Который **нашел** его в глубине пруда;
Великану он принадлежал с давних времен.*

Doon de Maience, v. 5858-5860

*А другой меч был **найден** в реке Иордан.
Никогда он не сможет стать белым, настолько он проржавел.*

Elioxe, v. 3119-3120¹¹

Помимо приведенной выше оговорки (речь идет о мечах, *извлеченных из воды*), рассматриваемый здесь мотив, как нам представляется, по своему чисто иносказательному и формальному характеру, а также тем, что он *механически* связывает имя кузнеца Галана с темами воды и великанов, представляет в основном, если не исключительно, *топику* эпоса: он является лишь *приемом* жонглера, используемым в том же качестве и в той же *функции*, что и сравнение или формативный образ для «героизации» персонажа. Галан, море, великан – это только слова, они имеют значение не мифологического иносказания, а скорее эпитета: очень точно «мотив» соответствует прилагательному «сказочный». Сугубо литературный, он отражает «комплекс Культуры» больше, чем легендарное предание. У автора, использующего его, он свидетельствует не о персональной и точной отсылке к мифологическому заднему плану¹², а о высоком техническом знании ремесла и о стилистических ресурсах жанра.

Остаются менее туманные и явно менее гипотетичные, чем эти пережитки, рассказы *Саги о Карле Великом*, рассказы *Ронсевалея* (лесса XLIV) и рифмованные версии *Роланда*. Однако мы должны отметить, что эти тексты содержат значительные расхождения. В скандинавском тексте и в провансальской поэме *Карл Великий* бросает свой меч *после* смерти Роланда, а в наших рифмованных рукописях (С, V7, Т) и в романе *Гальена Роланд сам это делает перед смертью*. Значит, преданий, таким образом, должно было быть два? Которому следовал наш утраченный *Роланд*? В свою очередь, автор *Смерти Артура*, должно было, «скрестил» оба варианта:

- а) меч брошен *другим персонажем*, а не героем...
- б) ...*перед* смертью этого героя.

На самом деле, не безразлично, совершен ли этот поступок героем или другим человеком, до или после его смерти. Спрашивается, почему Артур не бросил сам свой меч в озеро? Почему Гриффлет, «добрый спутник», пытается в этот священный миг обмануть своего сеньора? Почему Артур *знает*, что должно случиться чудо? Почему, находясь на берегу

моря, он заставляет бросить Эскалибор в озеро, расположенное на холме в некотором удалении от того места? И наконец, почему он бросает свой меч в это озеро, если это только для того, чтобы «недостойные» не завладели им? Было бы проще и столь же эффективно забрать его со своим конем и другим оружием на волшебный корабль.

Можно было бы продолжить небольшую игру нескромных вопросов, но этот простой перечень уже достаточен для того, чтобы почувствовать пропасть, которая отделяет наш роман от *Песни о Роланде*. Свести поступок Артура к такой сжатой схеме: он бросает свой меч в воду потому, что никто не достоин обладать им после него, значит низвести миф на уровень анекдота. В эпических текстах бросок меча в воду представляет собой только подручный способ, рассматриваемый как последнее средство, потому что невозможно сломать этот меч; это всего лишь крайнее средство, *иной выход из положения*. Именно наличие жидкого элемента – и это очень заметно ощущается в рифмованных версиях – подталкивает героя к этому решению: ручей или болото находятся рядом случайно и представляют собой только подходящий тайник. В *Смерти Артура* случайность уступает место судьбе: старый король *знает*, что на вершине холма есть озеро, и решение о том, чтобы бросить туда меч, *предшествует* обнаружению воды. В то же время в *Саге о Карле Великом*, как и в *Ронсевале*, эпизод не строится вокруг этого мотива; он организуется вокруг центральной темы *испытания меча*, для которого *бросок меча* – всего лишь бледное завершение. В норманнской обработке семь рыцарей пытаются сначала по приказу императора вынуть меч из руки Роланда, но тщетно; только убедившись в бесплодности их усилий, Карл подходит к телу и без труда берет меч из руки своего племянника¹³. Что же касается провансальского поэта, даже если он искажил, несомненно невольно, первоначальный смысл поступка (знак избранности), он в не меньшей степени свидетельствует в пользу такой же интерпретации¹⁴. А что думать о «ханжеской скарденности» Карла Великого *Саги*, который забирает рукоять с мощами и выбрасывает только лезвие? Мы оказываемся здесь в узкой, рационалистической, расчетливой области смертных людей, а кончина Артура представляет блеск и торжественность больших литургий: она имеет отношение к апофеозу божества.

Эти краткие размышления, этот предварительный набросок анализа, который будет возобновлен и развернут ниже, в достаточной степени показывают хрупкость рассмотренной гипотезы: если эпическое произведение, исчезнувшее сегодня, использовало первоначально тот же мотив, что и роман (что и надо будет показать), следует допустить, что оно его получило, так сказать, «из вторых рук», сильно искаженным и обедненным,

уже лишенным своего героического наряда. Коль скоро это так, можно ли обоснованно предположить, что артуровский романист покрыл *a posteriori* мифологической мишурой скелет, который ему предлагал утерянный эпос? Влияние утерянной версии *Песни о Роланде* представляется маловероятным. В конечном итоге признаем, что подобное «объяснение» никогда никого не удовлетворяло и особенно Ж. Фраппье, скептицизм которого проявляется в каждом его слове. И если он к нему присоединяется, то только из-за отсутствия лучшего и почти поневоле: «Даже если *Смерть Артура* сочетает в себе влияние *Роланда* и влияние *Квесты* [*Queste*], источники эпизода нельзя еще считать исчерпанными; маловероятно, чтобы его мифический колор был непосредственным результатом французского воображения XIII века. И в этом случае представляется возможным продолжение кельтской традиции, сплавленной с другими влияниями...»¹⁵. Будучи большим, чем простая интуиция, эта глубокая и непоколебимая убежденность в подспудном присутствии кельтского мифа в смерти и персонаже Артура, страстная убежденность, оживляющая многие страницы *Etudes...*¹⁶, должна была однажды сорвать пурпурные покровы и пробудить спящих полубогов.

В – ОДНАЖДЫ ОДИН НАРТ...

В сердце Кавказа живет очень небольшой народ – осы [Osses] или осетины [Ossetes] Единственные в пестроте северокавказских народностей они говорят на индоевропейском языке и являются последними потомками, скрывшимися, запертыми на Кавказе, этнических групп, которых Геродот и историки или географы античности называли скифами или сарматами и которые во время великих нашествий прошли через всю Европу до Франции под названием «аланы»¹⁷. Эти горцы, последние потомки «иранцев Европы», были одним из самых консервативных индоевропейских народов; в частности, они сохранили до наших дней обширный свод народных эпических сказаний, который называется «Сказания о нартах» или «Нартовские сказания». В течение столетия просветители предпринимали попытки собрать и опубликовать эти рассказы¹⁸. В краю их происхождения¹⁹, у осетин, нарты – это сказочные герои очень давних времен, в которых анализ вскрывает многие мифологические черты. Они разделены на три основные фамилии: *Æхсæртæггæтæ*, *Алæгатæ* и *Боратæ* (здесь и далее в написании собственных имен сохраняется орфография оригинала – прим.перев.). Эти три нартовских рода распределяются точно в соответствии с индоевропейской концепцией трех функций: физическая сила (воины), мудрость (магико-религиозное знание), экономическое бла-

госостояние (богатые). В недрах этой трифункциональной структуры рождаются, живут и умирают герои колоссального роста, наделенные сверхчеловеческими способностями: они понимают язык птиц, обладают волшебным оружием, чашами, едой и т.д. Большинство из этих сказаний стройно оформляется в «циклы» вокруг героя, который играет в них главную роль: цикл Урызмага, цикл Созрыко, цикл Батрадза.

Батрадз – один из самых значительных героев, один из тех, «мифические» черты которых наиболее маркированы; он является любимым героем осетин и не существует за пределами Осетии. Его самые знаменитые приключения выкристаллизовываются вокруг смерти его отца Хæмыца и мести за него. Ответственность за убийство Хæмыца, впрочем, недостаточно точно установленная, возлагается то на всех нартов, то на двух-трех человек, называемых поименно. В любом случае Батрадз требует от нартов платы за кровь своего отца, назначая им определенное число титанических работ: так, он заставляет их заполнить сапоги своего отца пеплом от шелка, но как только полотна догорают, Батрадз развеивает пепел и использует эту уловку до тех пор, пока у нартов не заканчивается весь шелк. Тогда он требует, чтобы ему принесли четыре балки и четыре столба из дерева, которое существует в природе только в виде кустарника; нарты не могут удовлетворить эти требования, и тогда Батрадз начинает их избивать:

...Батрадз рубил их мечом, давил под копытами своего коня; что они могли поделаться? Никакое оружие не брало Батрадза... Когда бесчисленная армия нартов была сведена к горстке людей, Батрадз приказал, чтобы они построили для него огромную кузницу с горном; они навалили сто повозок древесного угля и поставили двадцать четыре пары мехов. Когда огонь разгорелся, он бросился в пылающий костер, раскалился и в нужный момент приказал нартам бросить его в море; они его бросили, и море сильно забурлило. Когда Батрадз вышел из воды, тело его стало из каленой стали, и он снова начал уничтожать несчастных нартов²⁰.

Батрадз, безжалостный, охмелевший от крови, подвергает уцелевших нартов ужасным мучениям; голод, который он вызвал, доводит их до отчаяния. И тогда сам Бог пришел в ярость:

Но Батрадз был бессмертен, и он разбил духов и святых, которых Господь послал против него. Тогда Бог решил напустить на него невыносимые боли и подчинить общему закону, смерти. Но нартам не стало от этого лучше: от его незаживавших ран распространилась зараза, от

которой они умирали. Немногие выжившие нарты пришли к Батрадзу и умоляли его не изводить их род. Только тогда Батрадз сжалился над ними. Он ответил им, что удовлетворен своей мезтью, и согласился умереть сам: «но, – добавил он, – я не смогу умереть, пока мой меч не будет брошен в море: такова воля судьбы». Нарты снова впали в отчаяние: как бросить в море меч Батрадза? Они решили обмануть героя, убедить его, что его меч выброшен в море и час его смерти наступил. Они подошли к больному и поклялись ему, что условие судьбы выполнено. «Какие чудеса вы видели, когда мой меч упал в воды моря?», спросил он у них. «Никакие», – ответили совсем растерявшиеся нарты. «Значит, мой меч не был брошен в море; иначе вы бы видели чудеса». Нарты были вынуждены покориться: они собрали все свои силы, запрягли несколько тысяч животных и, в конце концов, им удалось оттащить меч Батрадза к берегу²¹, и они бросили его в море. Тотчас же поднялись волны и ураганы, море забурлило, затем стало кровавого цвета. Нарты были поражены, и радости их не было предела. Они побежали к Батрадзу рассказать обо всем, что они видели; удостоверившись, тот испустил дух. Нарты смогли легко предать его земле, но они не могли поверить, несмотря на похороны, что Батрадз был смертным и земным созданием. Бог был рассержен таким легкомыслием и, послав с неба огненный дождь, искоренил их²².

В свете этого рассказа финальная сцена *Смерти Артура* обретает особое значение. Мы имеем одну и ту же мифологическую схему, и простого прочтения достаточно для того, чтобы убедиться в этом. Однако параллельный анализ французского текста и осетинского сказания позволит нам представить в новом свете некоторые моменты, остающиеся до сих пор довольно неясными. Так, когда Гриффлет, решившийся, наконец, бросить меч в озеро, возвращается к Артуру, чтобы рассказать ему о том, что он видел, тот комментирует знамения: «...Я думаю, что мой конец близится²³. К своему предвидению чудес («потому, что без больших чудес он не исчезнет»), король теперь обретает уверенность в своей близкой смерти²⁴: как и у Батрадза, его жизнь, таким образом, связана с его волшебным мечом; по рассказу своего вассала он знает, что скоро умрет, и рука – это знак смерти²⁵. Как и в осетинском сказании, бросание меча представляет собой и испытание и доказательство: рационалистическое объяснение этого поступка нежеланием отдавать Эскалибор в руки недостойных наследников – это результат вмешательства романиста, неудовлетворенного иррациональностью мифа. Ж. Дюмезиль, опираясь на скифский культ меча, предполагает, что Батрадз – *стальной* герой от рождения

или вследствие работы небесного кузнеца, одновременно и герой, и оружие – мог быть богом-мечом. Не означает ли решение судьбы о том, что он сможет умереть только после того, как его меч будет брошен в море, то, что «Батрадз и был в некоторой степени своим мечом»?²⁶ В случае с Артуром подобное тождество не достигает такой меры, но не вызывает сомнения, что старый король и Эскалибор также в некотором смысле связаны друг с другом. Эта концепция взаимозависимости между мечом и персонажем присутствует и в артуровских романах; набросок ее обнаруживается в *Сказке о Граале* Кретьена де Труа: чудесный меч, подаренный Персевалю благородным человеком из замка Грааль, мог быть снова спаян только тем же кузнецом, который его сделал – Требюше [Trebuchet], живущим «на озере, что под Котоатром [Cothoatre]»²⁷. Последователи Кретьена переняли эту тему: Манессье отправляет Персеваля к *Трибюе* [Tribuet], который без проблем переплавляет его меч (издание Potvin, v. 41543 и сл.); напротив, у Герберта де Монтрея обнаруживается отголосок фона, более близкого к первоначальному: Требюше, прием которого не менее радушен, чинит меч Персевалю, *но взамен он должен отдать свою жизнь*:

*«Но я могу вам сказать,
Что я не смогу более жить».
И с этими словами он отдал ему меч»²⁸.*

Впрочем, подтверждение, если не источник, тому, что для Артура и для читателя взмах мечом «три или четыре раза» был *знаком Смерти*, мы находим в одном эпизоде «*Честного Ланселота*».²⁹ Когда Галеот [Galehaut] пожелал узнать, сколько ему осталось жить, он отправляется с Элия [Elie] Тулузским в часовню, на стенах которой они выводят некоторое число кругов разных размеров (ровно по сорок пять каждого размера):

И когда это произошло, смотрит Галеот и видит, как из двери появляется рука, а дверь эта была закрыта, и была эта рука видна до плеча, и была она одета в широкий рукав темно-синего бархата, опускавшийся до земли, а от локтя она была одета до кисти в белый шелк. Рука была необычайно длинной, а ладонь была красной, как пылающие угли, и сжимала эта рука в ладони рукоять кроваво-красного меча, и рука направила его прямо на господина Элию и сделала вид, что хочет ударить его по голове, и выставил он перед собой крест, который он держал, и очень сильный страх смерти охватил его. И начал меч кружиться вокруг него, продолжая делать вид, что хочет ударить его, а он держал перед собой крест, защищаясь от удара. И тогда он посмотрел и увидел, что рука направляется прямо к Галеоту, и он тоже выставил вперед ларец,

как это делал господин Элия, и тогда рука с мечом отлетела от Галеота прямо к стене, где были нарисованы круги: и так сильно она ударила по стене, что расколола первый круг на полфута в глубину и разбила сорок один большой круг и четвертую часть одного (из четырех) оставшихся... И когда она это сделала, то вернулась обратно в ту дверь, через которую она появилась³⁰.

Галеот тогда узнал, что «жить ему три года и более». Формальные соответствия между появлением этой руки и эпизодом с волшебной рукой из озера будут рассмотрены позже; ограничимся сейчас только тем, что отметим наличие некоторого совпадения между двумя эпизодами в плане значений и даже сходство цифр, которое должно привлечь наше внимание: немного больше *трех* в обоих случаях. Если учитывать, что романист, который проявляет столь удивительную бесцеремонность в отношении хронологии³¹, считает необходимым указать, что Артур и Грифлет достигают моря в *полуденный час*, что Грифлет замешкался на *два дня* у отшельника перед тем, как обнаружил могилу Артура на третий день *около полуденного часа*³², то нельзя не отметить сознательно установленную связь между тремя или четырьмя взмахами меча и временем, прошедшим (немногим более трех дней) между ранением Артура и, если не его смертью, то, по крайней мере, моментом, когда Грифлет узнал о ней.

Несомненно, умелый рассказчик, каким является автор *Смерти Артура*, затушеввал первоначальный смысл мифа (Артур не может умереть прежде, чем его Эскалибор будет брошен в воду), но он был достаточно чувствителен к его красоте и попытался сохранить его схему даже ценой некоторого несовершенства. Впрочем, разве не видно, что наш автор достаточно ловко использовал неуловимое скольжение от Мифа к Символу? *Мифологическая связь*, объединяющая героя с его мечом, превратилась в *символическую связь*, и не вызывает сомнения, что в плане символа равенство Артур = Эскалибор доказуемо: Артур родился для героической жизни в день, когда он извлек меч из «каменной плиты»; в этом смысле он существует только через свой меч, он *есть* меч; Эскалибор дает ему жизнь и забирает ее у него, Эскалибор его создает и убивает его; он не смог бы жить после утраты меча³³.

Структура мифологической схемы, отчасти создающая его очарование, требовала, чтобы не сам Артур бросил свой меч³⁴. В нартовском эпосе Батрадз неподвижно лежит больной или на костре вдали от моря и, следовательно, не способен сам отнести и бросить свой меч; кроме того, дотащить его чудовищный меч до берега представляет собой дополнительное испытание нарта для убийц своего отца: таким образом, повеление героя мотивируется двояко. С другой стороны, колоссальная труд-

ность задания идеально объясняет первую реакцию его жертв – *ложь*, т.к. они ничего так не желают, как смерти Батрадза, смерти, зависящей от утопления его меча. «Повторяющаяся» структура рассказа абсолютно вписывается в логическую необходимость: все мотивировано, нет ни одной возможной лазейки в закрытом универсуме, все выходы из которого охраняются.

Напротив, артуровский эпизод имеет слабые места. Своим мастерством, в котором мы обнаруживаем один из его секретов работы, романист, возможно, достаточно тонко, перемещает проблему с *мифологического* уровня на *психологический* уровень; но, перевоплощая схему в человеческую категорию, он должен пойти на своего рода предательство, он вынужден очернить до крайности, вопреки целой литературной традиции и контексту, самого преданного спутника Артура, того, кому выпала на долю страшная честь присутствовать при «чудесах» – Гриффлета. Действительно, странность, на которую не обращали никакого внимания, заключается в том, что верный Гриффлет обладает в крушении артуровского мира своего рода *избранностью*, с трудом совместимую в нашем сознании с низостью, которую ему приписывает рассматриваемый эпизод: и луч солнца, сразивший Мордрета [Mordret] (с. 245, строка 58), и волшебная рука, схватившая меч (с. 249, строка 82 и сл.), и магический корабль, увозящий Артура (с. 250, строка 38 и сл.), и дождь «очень сильный и чудесный» (с. 250, строка 38 и сл.), сам по себе являющийся *знаком избранности*, имеют в качестве *единственного* свидетеля... Гриффлета-мошенника, Гриффлета-предателя, Гриффлета-вора. Здесь все запутывается для того, кто отказывается видеть в этом противоречии уловку, чистый *авторский прием* для нового использования им престижного *формального* обрамления, которое его прельстило. Другая трудность: как объяснить то, что Артур доверяет другому бросить его меч в озеро? Автор не дает нам никакого пояснения. Несомненно, можно сослаться на королевскую привилегию, заключающуюся в том, что суверен занимается своими делами только руками своих слуг, но кого это убедит? Этот аргумент не может ни удовлетворить нас, ни скрыть затруднения автора переработки текста. Не следует ли, в свете осетинского сказания, из незначительного упоминания о том, что Артур, как и Батрадз, был слишком истощен своими ранами, сделать вывод, что он *физически* не был способен добраться до озера? Действительно, когда он увидел свою сестру Моргану, он «тотчас поднялся с земли, *на которой сидел*»³⁵. Указание слишком хрупкое, а аргументация слишком несостоятельная; более того, не кажется ли, что наречие «тотчас» опровергает эту интерпретацию? Предпочтительнее допустить вновь, что наш

романист, скрупулезно калькируя свой образец, не смог обосновать в плане мотивации все поступки, формальное обрамление которых он в основном стремился сохранить. Но это «формальное обрамление», где его нашел автор? Мы отважимся предложить ответ на этот как неизбежный, так и нескромный вопрос на последующих страницах. При нынешнем состоянии памятников он не может быть полным; однако мы были бы удовлетворены, если бы наш шаг привел кого-нибудь из читателей к обнаружению звена, недостающего у нас.

С – БАТРАДЗ И КУХУЛИН

а) *Девятидневный молитвенный обет уладов и беременность нарта Хамыца.*

Самой таинственной, если не самой характерной, чертой ирландского цикла об уладах, чертой, являющейся одним из лейтмотивов и одной из драматических движущих сил знаменитого эпоса *Táin bó Cualngé* (Похищение божественного быка и коров Кулея [Cooley]), нам представляется участь воинов Ульстера, обреченных однажды в своей жизни «девять раз по двенадцать часов» испытать родовые муки. Этот *девятидневный обет*, в течение которого мужчины столь же бессильны, как женщины-роженицы, передается от отца к сыну на протяжении девяти поколений. Эта необычная «женская» болезнь является следствием проклятия, истоки которого нам поведал необычный рассказ *Воины Ульстера в родовых схватках или девятидневный обет уладов*³⁶:

В дом одного богатого вдового крестьянина по имени Крунниук [Cruinniuc] или Круннху [Cronnchu], т.е. «круглая собака», однажды зашла очень красивая молодая женщина и, не говоря ни слова, смело принялась за работу по хозяйству и на ферме; она была прекрасной хозяйкой, раздавала детям и прислуге еду и одежду в изобилии. И она осталась в доме Крунниука. Некоторое время спустя она забеременела. Срок ее родов приближался, когда состоялся большой сбор уладов, и каждый отправлялся туда, если только не имел такого серьезного препятствия, как жена Крунниука. И крестьянин приготовился идти туда один. Когда он уходил, жена посоветовала ему не говорить неосторожных слов. (В другой версии молодая женщина запрещает своему мужу говорить о ней на празднике; если он ее не послушает, она будет вынуждена его покинуть). Во время игр ищ колесница короля победила в гонках, и Крунниук похвастался, что его жена бежит быстрее, чем королевские лошади. Рассердившись, король заставляет Маху [Macha] (так зовут молодую

женщину) бежать наперегонки со своими лошадьми, несмотря на мольбы бедной женщины, чувствующей уже схватки, и ее просьбу об отсрочке. Безучастные к ее просьбам и проклятиям, суверен и зрители дают сигнал к началу. Маха побеждает, но рождает на финише двух близнецов. В момент родов она издает такой крик, что все мужчины, услышавшие его, были словно околдованы. На самом деле Маха была феей, дочерью Этранжа (Странного), сына Океана, и с этого дня воины были обречены претерпеть один раз в жизни в течение пяти дней и четырех ночей или пяти ночей и четырех дней родовые муки. Таким образом, когда Медб [Medb] напала на Ульстер, чтобы завладеть быком Кулея, все мужское население было в постели, выполняя свой девятидневный обет, кроме Кухулина [Cuchulainn], который был вынужден один оказывать сопротивление захватчику.

Эта необычная легенда в том виде, как она представлена здесь, т.е. так, как она сохранилась в рукописях, содержит некоторые неясные моменты: с одной стороны, причины, заставляющие Маху давать эти советы при отъезде ее мужа на сбор, так и остаются для нас неизвестными; с другой стороны, хвастовство Крунниука – «Моя жена бежит быстрее» – выглядит абсолютно безосновательным; и только *a posteriori*, после победы молодой женщины, оно предстает оправданным, не будучи таковым, поскольку текст не содержит до сих пор никакого намека на волшебный характер персонажа. Однако нартовское сказание рассеивает этот туман, и для нас это сказание представляет тем больший интерес, что оно описывает само рождение Батрадза:

Хэмыц на охоте. Он преследует и убивает белого зайца, но когда он хочет схватить его, заяц оживает и уносится со всех ног. И так три раза кряду, до тех пор, пока, в конце концов, заяц не прыгает в море. Огорченный и пристыженный Хэмыц стоит на берегу, и в это время из моря появляется старец: «Этот заяц, – говорит он, – дочь самого Бога моря, Донбеттыра, а сам я его слуга. Возвращайся через месяц, и ты женишься на ней». Месяц спустя Хэмыц со своими нартовскими друзьями действительно возвращается, и празднуется свадьба. «Моя дочь, – говорит Донбеттыр Хэмыцу, – может жить под горячим солнцем только под черепашим панцирем. Она будет снимать его лишь ночью, перед сном». Хэмыц принимает это условие и уводит свою невесту, покрытую панцирем. Но ночью злокозненный Сырдон проникает в комнату Хэмыца, забирает панцирь и сжигает его. Проснувшись, рассерженная мелюзина объявляет о своем неизбежном

отъезде и переносит – рассказчик не уточняет, каким образом – на спину своего мужа, в горб, зародыш, который был в ее лоне³⁷. Когда пришел срок, Сатана, сестра и невестка Хæмыца, вскрывает нарыв... и оттуда выходит Батрадз!

Из сопоставления этих двух текстов мы можем сделать заключение о том, что Маха, как и мать Батрадза, вероятно, обладала в первоначальной версии двойной внешностью при отсутствии двойственной природы: одновременно быстрое животное (заяц, лань и т.д.) и человеческое существо (или перевоплотившееся божество). Отсюда и ее советы об осторожности и неуместные речи ее супруга.

В другом варианте этого же рассказа жена Хæмыца днем пребывает в коже лягушки и сбрасывает ее только ночью. Однажды, когда Хæмыц отправляется на большую площадь на нартовский совет, он кладет свою жену в карман, не слушая ее предостережений. Сырдон, догадавшись, что нарт прячет свою жену в кармане, оскорбляет и его, и дочь Донбеттыра. Отныне она не может более продолжать жить с Хæмыцем, но т.к. она беременна, она вдвует ему между лопаток зародыш, который она носит; там появляется опухоль, из которой родится Батрадз³⁸.

Сходство поразительное; перед нами один и тот же мифологический рассказ: божество, дочь или внучка морского бога, выходит замуж за смертного вследствие таинственного стечения обстоятельств. Она «прекрасная хозяйка» и отличается своей щедростью³⁹ до того дня, когда она, беременная, становится жертвой ошибки или неосторожности своего мужа и вынуждена – после оскорбления, непосредственным образом связанного с ее качеством «мелюзины» – перенести на один или несколько мужских элементов свою беременность или муки, которые сопровождают разрешение от нее. Несомненно, в кавказском эпосе не говорится об общем проклятии *всех* нартов мужского пола; тем не менее, Ж. Дюмезиль совершенно справедливо связывает необычное рождение Батрадза с отрывком из Геродота, отрывком, подкрепленным различными другими свидетельствами у Геродота, IV, 67, Гиппократ, *О воздухе, воде и местности*, 22 или в *Никомаховой этике*, VII, 7. «В главе 105 своей первой книги Геродот пишет, что скифы в их завоевательном шествии через Переднюю Азию захватили Аскалон, город в Сирии и ушли из него, не причинив вреда, кроме некоторых из них, которые, оставшись, разграбили храм небесной Афродиты». И историк заключает: «Те из скифов, кто грабил храм в Аскалоне, и все их потомки были поражены богиней женской болезнью. Такова история, которой скифы объясняют эту болезнь. Впрочем, путешественники, приезжающие в Скифию, могут видеть состояние

этих людей, которых скифы называют энареями»⁴⁰. Какой бы ни была интерпретация (женоподобные вожди или колдуны, симулирующие женственность, месячные, беременность и т.д.), эта «женская болезнь», поразившая скифов-«базилевсов» в наказание за оскорбление богини, рожденной морем и связанной с половым влечением, имеет связь через осетинское сказание с таинственным девятидневным обетом воинов Ульстера; она дополняет своего рода «этнографической» деталью легенду о рождении Батрадза; она восстанавливает равновесие между ирландским рассказом и кавказской легендой; она составляет звено, позволяющее кругу замкнуться.

Однако значительная привилегия, предоставленная Кухулину, т.е. освобождение от *девятидневного обета*, начинает создавать проблемы, стоит только усомниться в традиционном объяснении, основанном на божественном происхождении героя (он сын Луга), или в слишком упрощенном объяснении, предложенном д'Арбуа де Жюбэнвилем: «Кухулин не присутствовал, когда это проклятие было произнесено»⁴¹. А ведь это исключение без труда объясняется, если допустить, что истоки боли уладов связаны в некотором смысле с самим рождением Кухулина, как и беременность нарта Хэмыца связана с рождением Батрадза. Мы тем более склонны так считать, что анализ ирландского рассказа, известного под названием *Compert Conculaind*, «Зачатие Кухулина», показывает, что он изначально явно вписывался в повествовательную схему, рассказывающую о женитьбе Хэмыца и появлении на свет осетинского героя.

В настоящее время мы располагаем тремя редакциями *Зачатия Кухулина*, в которых, несмотря на искажения, граничащие иногда с бессвязностью, с которыми эти тексты дошли до нас, различаются две версии легенды. Луи Дюво опубликовал их обобщенный анализ, а также их перевод в пятом томе «Курса кельтской литературы» д'Арбуа де Жюбэнвиля⁴². Не затрагивая сам вопрос, сложность которого сама по себе заслуживает долгого изложения, отметим, что из трех редакций этого рассказа одна сохранилась до наших дней в *Lebor nach Uidre* (XII век): версия *U*, две остальные в рукописи *Egerton 1782* (XV век): версии *E* и *e*. Версии *U* и *E* не содержат никаких существенных различий. Вот их суть:

Однажды стая чудесных птиц села в долине Эмайн [Etain] и поклевала все, не оставив на земле ни корней от растений, ни единой травинки. Конхобар [Conchobar] и его сестра Дехтире [Dechtiré] в сопровождении воинов-уладов бросились за ними, но птицы скрылись от них. Застигнутые ночью и снегопадом, улады стали искать прибежища. «Конал [Conall] и Брикриу [Bricriu] отправились на поиски, и обнаружили со-

вершенно новенький дом. Они вошли внутрь и увидели мужчину и женщину, которые их приветливо встретили. Когда они вернулись к своим товарищам, **Брикriu** сказал, что недостойно их идти в этот дом, где они не найдут ни теплой одежды, ни еды. В любом случае, этого дома недостаточно». Тем не менее, охотники направились туда. «Едва они оказались в доме со своими колесницами и оружием, как перед ними появилось разное добро, обычные и необычные блюда, известные и неизвестные; у них никогда не было лучшей ночи». И тогда они увидели очень красивого молодого воина, который пригласил их за стол. Насытившись, улады узнали от своего хозяина, что его жена на кухне и у нее родовые схватки. Действительно, женщина рождает сына, а в это время у дверей дома кобыла производит на свет двух жеребят. Дехтире забирает мальчика, чтобы воспитать его. Но «когда приходит утро, они видят странную вещь: они оказались без дома, без птиц, на востоке страны. Они возвращаются в Эмайн Маха [Etain Macha], увозя с собой ребенка и кобылу с ее жеребятами». Ребенок вырос, затем умер. В день похорон Дехтире чудесным образом забеременела, выпив содержимое медной чаши. Во сне к ней пришел Бог Луг [Lug]. «Он сказал ей, что она беременна от него. Это он увел ее со своими спутницами в те края, это он их вел в виде птиц. Это он был ребенком, которого она вырастила, и теперь это он вошел в ее чрево и будет носить имя Сетанта [Setanta]». Видя состояние своей сестры, Конхобар решает выдать ее замуж за Суалдама [Sualdam]. Но, боясь позора, Дехтире выплевывает зародыш, который она носила в себе. Немного спустя, забеременев от своего мужа, она производит на свет **трехгодовалого ребенка**. «И он носил имя Сетанта до тех пор, пока не убил пса Кулана-кузнеца: только тогда он был наречен «псом Кулана», Кухулином».

При первом прочтении версия е, также называемая Праздник небогатого дома, довольно ощутимо отличается от U и E, которые мы сейчас вкратце изложили:

Дехтире, сестра Конхобара, пропала три года вместе с пятьюдесятью другими девушками Ульстера. Однажды они все вернулись в виде птиц, чтобы опустошить долину Эмайн. Конхобар и его воины преследовали их до ночи, потом птицы исчезли. В поисках убежища Фергус [Fergus] и Брикriu наткнулись на **маленький домик**, в котором жили только мужчина и женщина. Фергус вернулся к товарищам и позвал их в этот дом. Внимание же Брикriu на выходе было привлечено «слабым стоном», и тогда он увидел большой, красивый, чудесный дом. Он входит

(снова ?) внутрь, где его на этот раз встречает красивый, благородного вида молодой воин, который признается ему, что пятьдесят пропавших девушек пребывают в этом доме, как и Дехтире, которая находится в его власти; «это они, обернувшись птицами, полетели в Эмайн Маха, чтобы заманить уладов сюда». Женищина, Дехтире, дает Брикриу пурпурную мантию с золотой бахромой; тот присоединяется к своим спутникам, **но из злобности решает ничего не говорить Конхобару о своем открытии!** Улады входят в дом и, когда Конхобар хочет воспользоваться своим «правом сеньора», женищина велит ему передать, что она на сносях. На следующее утро улады находят маленького ребенка, и Брикриу раскрывает, наконец, что этот ребенок – сын Дехтире, Сетанта. Поднимается спор по поводу того, у кого останется новорожденный. В конце концов, Конхобар доверяет его другой своей сестре, Финнхоем [Finnchoem], матери Конала Победителя, которая увозит его в долину Муртемне [Murthemné].

Если абстрагироваться от поверхностных различий, очевидно, что мы имеем дело с единой структурой, проявляющейся на уровне некоторого числа смысловых оппозиций: *Бесплодность/Плодородность, Голод/Изобилие, Бедность/Богатство, Маленький/Большой, День/Ночь, Холод/Жара, Птица/Молодая женищина* и т.д., оппозиций, превосходно обобщенных в подзаголовке версии *e*: *Праздник/небогатого дома*. Повествовательная схема, общая для различных редакций *Зачатия Кухулина* точно та же, что и схема, лежащая у осетин в основе свадьбы Хæмыца и рождения Батрадза. Выше мы проанализировали вариант *c* этого рассказа; рассмотрим теперь вариант *a*, текст которого был полностью опубликован Ж. Дюмезилем в его *Книге о Героях*⁴³:

Случился у нартов голодный год. Не было у них уже никакой еды, кроме мяса, которое они приносили с охоты. И Хæмыц отличился. Однажды, когда он был на охоте и до самого вечера не смог подстрелить ни одной птицы, ни одного зверя, вдруг, уже в сумерках, что он видит? Целое стадо оленей пасется на зеленой траве посреди поляны и среди них – большой белый олень! «Это Бог послал мне его!», – подумал он и прицелился в белого оленя! Но не успел он пустить стрелу, как сильный гром загрохотал в горных ущельях, олени разбежались во все стороны, и только белый олень неподвижно застыл на месте. В этот момент из леса появился совсем маленький юноша. Он подбежал к оленю, прирезал его и снял с него шкуру». Несмотря на свой рост, этот незнакомец обладает волшебной силой и ненасытным аппетитом. К тому же он пре-

красный охотник. С его помощью Хæмыц утоляет голод нартов. Незнакомец открыл ему, что он из Донбеттыров рода Быцентæ; потом он предложил ему свою сестру в жены. Они договорились о встрече, и в назначенный срок Хæмыц в сопровождении самых уважаемых нартов едет за своей невестой. «Привел он их к муравейнику. Здесь они остановились и спешили. В этот же миг юноши из рода Быцентæ... повели их под землю, открыли дверь и впустили нартов и их лошадей. Хорошо подготовились Быцентæ к приему гостей, и велика была их радость при их появлении!» Сослан, дружка жениха, попросил показать ему невесту. Повели его в соседнюю комнату, где стояли девушки, одна прекраснее другой. Он спросил, которая из них его новая сестра: и тогда вытащили из постели лягушку! Рассерженный такой насмешкой (т.к. он был убежден, что над ним издеваются), Сослан вместе с другими нартами покидает этот дом. Хæмыц же, опечаленный, увозит лягушку к себе. Но ночью она превратилась в прекрасную девушку и рассказала ему свою тайну: она не может снимать лягушечью кожу днем и не может в ней оставаться ночью. Превосходная портниха, она за одну ночь нашла «все, что нужно, чтобы одеть с головы до ног сто мужчин». На следующую ночь все повторилось. И сказала она Хæмыцу: «Раздай это нартам... И не бойся, мы не обедеем от этого: никогда не иссякнет то, к чему я прикоснусь».

Известно, чем это закончилось: Сырдон узнает тайну молодой женщины, оскорбляет ее и заставляет покинуть своего мужа. Но перед этим она «сплевывает» в спину Хæмыца зародыш, из которого родится Батрадз⁴⁴.

Сходство осетинского и ирландского рассказов настолько очевидно, что мы рискуем впасть в тавтологию при его представлении. Поэтому мы удовлетворимся выделением основных линий: герой (Конхобар/Хæмыц) во время голода целый день безуспешно преследует волшебную дичь (птиц/оленей/зайца). С наступлением ночи он сталкивается со странным персонажем, который угощает его самого и его товарищей (Луг/Чудесный маленький охотник). Дома у этого незнакомца находится девушка, наделенная свойством «мелюзины» (супруга/сестра // птица/олень/заяц/ черепаха/лягушка). Она волшебница и окружена необычайно красивыми девушками. Герой и его спутники (улады/нарты) пользуются ее гостеприимством в таинственном доме, наделенном магическими свойствами (маленький/большой; бедный/ богатый); она умелая портниха и дарит им богатые одежды. Один из спутников героя (Брикриу/Сырдон) узнает тайну превращений волшебной хозяйки: его разоблачения или его молчание влекут расставание героя и мелюзины (Конхобар ≠ Дехтире // Хæмыц ≠

Молодая супруга). Последняя, будучи беременной, «сплевывает» зародыш, который она носила под сердцем (на землю / в спину своего мужа); из этого зародыша рождается мальчик, наделенный сверхъестественными качествами (Кухулин/Батрадз), воспитание которого будет доверено сестре героя (Финнхоем/Сатана).

Может быть, еще нагляднее, чем этот типизированный рассказ, сходство структур будет представлено графически:

I. Зачатие Кухулина

Брикриу (роль разлучника)

≠

Аморген + Финнхоем – Конхобар – девушка/животное + волшебный воин	(Дехтире)	(Луг)
Конал Победитель		Кухулин

II. Зачатие Батрадза

Сырдон (роль разлучника)

≠

Пастух	+ Сатана – Хамыц + девушка/животное – волшебный охотник	
+ камень		
Сослан (Созрыко)	Батрадз	

Помимо полного соответствия персонажей и функций, сопоставление схем выявляет и то, что отношение превращений, связывающее оба рассказа, определяется как *инверсия отношений родства*: происходит замена отношения «брат/сестра» (–) на отношение «муж/ жена» (+) или замена функции *выдающий замуж* на функцию *берущий в жены* и наоборот.

Сопоставительный анализ особенно четко выявляет удивительное сходство ирландского Брикриу и Сырдона осетинских сказаний. И тот, и другой играют в рождении, соответственно, Кухулина и Батрадза, роль *разлучника*, омрачителя праздника, обнаруживая тайну молодой женщины-животного, тайну, *нераскрытие* которой в одном случае и *раскрытие* во втором приводит к разлучению героя с его сестрой или его женой. Следует отметить, что остатки ирландского предания в различных редакциях сохранили эту недостаточно определенную, но, несомненно, существующую специфическую функцию, общую для обоих героев. Эта тождественность функций далеко не ограничивается одним этим эпизодом и

является структурной константой обоих циклов, цикла уладов и цикла нартов, сопровождаемая одновременно идентичностью характеров. Вот как Ж. Дюмезиль представляет персонаж Сырдона: «Можно сказать, что нет ни одного сказания о нартах, где бы ни появился Сырдон... этот внебрачный сын Боратаэ, своего рода «злой гений» со своим ядовитым языком, безжалостными насмешками, коварными советами, со своим живым, как ни у кого другого, умом, но обращенным во зло»⁴⁵. В частности, Сырдон стал причиной смерти самого знаменитого из нартов (не считая Батрадза) – Созрыко=Сослана. Этот портрет Сырдона, набросанный Ж. Дюмезилем, почти слово в слово применим к ирландскому Брикриу, который описывается в Лейнстерской рукописи (XII в.) следующим образом: «Был во дворце Конхобара один человек, который должен был однажды заняться большими приготовлениями... Брикриу, Брикриу, ядовитый человек со злым языком. Его сердце было полно яда. Когда порочные мысли тайно шевелились в его голове, красный прыщ на его лбу увеличивался и становился толще человеческого кулака...»⁴⁶. Смутьян, насмешник, забияка Брикриу появляется на протяжении всего эпоса об уладах; так, он предстает в *Истории Свиньи Мак Дато* или в столь знаменитом *Пире Брикриу*, рассказах, где его порочный гений разворачивается в полной мере, как у Сырдона в сказаниях *Как появился фэндыр* или *Пир Сырдона*⁴⁷. Очевидно, что глубокое изучение связей, существующих между этими двумя насмешниками, не завершается выводом о их принадлежности к одному исходному типу; для нас достаточно того, что их параллельное присутствие в рассмотренных выше эпизодах дает дополнительное основание для гипотезы, в соответствии с которой зачатие и рождение Кухулина изначально излагались по формальной схеме, в которую вписываются женитьба Хэмыца и появление на свет его сына Батрадза.

На этом этапе изложения возникает проблема – проблема связи рождения Кухулина (и самого Кухулина) с девятидневным обетом уладов. Особая деталь в версиях *U* и *E*, может быть, дает некоторую подсказку: «Мужчина тогда сказал уладам, что его жена на кухне и у нее родовые схватки: Дехтире пошла к ней; женщина родила сына. *У дверей дома кобыла произвела на свет двух жеребят*. Улады забрали ребенка; отец подарил ему для забавы жеребят»⁴⁸. Это вроде бы незначительное событие включается в парадигматический ряд, отсылающий нас, с одной стороны, к ранее рассмотренному эпизоду о *Девятидневном обете уладов*, эпизоду, в котором Маха, дочь Этранжа (Странного), сына Океана, рождает *двух близнецов* на финише своего победного забега *наперегонки с лошадьми* короля, а с другой стороны – к *Мабиноги о Пуйле [Pwyll]*, *Принце Дивета [Dyvet]*, где Рианнон [Riannon], богиня-лошадь, производит на свет сына,

которого в ночь его рождения таинственным образом забирают у матери и кладут рядом с жеребенком, родившимся в ту же ночь. Ж. Дюмезиль отмечает в своей *Книге о Героях*⁴⁹ сходство между встречей Пуйла и Арауна [Arawn] в начале *Мабиноги о Пуйле* и встречей Хэмыща и чудесного маленького охотника. Нам представляется, что *совпадение* не ограничивается одним этим пассажем, но все приключения Рианнон и Пуйла (*Мабиноги о Пуйле*, *Мабиноги о Манауиддане*⁵⁰) в действительности являются всего лишь вариациями рассмотренной выше структуры, структуры зачатия Кухулина и женитьбы Хэмыща.

Кроме того, мы отметили, что одной из характеристик молодой женщины/феи, матери Кухулина, является ее чудесная щедрость, выражающаяся в дарении одежды или еды. Эта черта также проявляется у матери Батрадза, которая заваливает нартов одеждой, как ее брат дичью: «Не бойся, мы не обеднеем от этого: никогда не иссякнет то, к чему я прикоснулась». Не является ли, в связи с этим, многозначительным также то, что эта отличительная особенность обнаруживается и у Махи в *Девятидневном обете*, текст которого гласит, что «она вела хозяйство с очень большой щедростью, раздавая детям и слугам в изобилии еду, одежду и все, в чем они нуждались, и *все равно своим расточительством она увеличивала состояние Круннука*»?⁵¹

Постоянство этой черты у исследованных героинь в сочетании со стабильностью связи *женщина-фея/кобыла* и отношения «близнячества» *ребенок/жеребенок* приводит нас к мысли, что *неизвестная мать Кухулина в версиях U и E не кто иная, как Маха, обиженная уладами и нал ожившая на них наказание девятидневного обета, на всех, кроме своего сына, любимая лошадь которого носит имя «Серый Махи»!*

Может быть, следует рассмотреть детальнее этот сложный вопрос. Все редакции *Зачатия Кухулина* едины в придании матери героя, будь это Дехтире или другая женщина, способности – которая, возможно, является лишь исполнением «магического повеления» – превращаться в *птицу*, образ, под которым она выманивает уладов в погоню за собой. Позаимствуем здесь несколько строк из статьи Р. С. Лумиса, косвенно затрагивающей нашу проблему, *Фея Моргана и кельтские боги*⁵²:

Комментарий XIV века гласит: «Маха, скальд-ворона; она же третья Морригана». Это пояснение – значимо, поскольку оно указывает на то, что Маха уподоблялась вороне; что она была из триады схожих фигур, что она также появлялась под именем Морриганы. Это странное божество, как признает мисс Паттон, представляет поразительное сходство с Феей Морганой».

Таким образом, если считать, что Маха или, что то же самое, Морриган чаще всего появляется, как Моргана и ее сестры, в виде одной *птицы* или в группе, в виде *тройки птиц*, как не узнать ее тогда снова среди этих «трех птиц, (которые) летали отдельно друг от друга до ночи: (и которые) летели перед охотниками до самого края страны...»?⁵³

В рамках данной статьи не может быть и речи о том, чтобы рассмотреть все аспекты этой проблемы, распутать все нити чрезвычайно запутавшегося клубка; однако нам представляется правомерным допустить, что:

1) привилегия, которой пользуется Кухулин, освобожденный от «родовых мук», находит свое объяснение в его *материнской линии родства* (Маха), а не в отцовской (Луг), как полагали до сих пор;

2) что рассказ *Воины Ульстера в родовых муках или девятидневный обет уладов* первоначально входил, в том виде, который мы, к сожалению, не можем восстановить, в историю, повествующую о рождении Кухулина.

Пока мы ограничимся этими наблюдениями в надежде, что они смогут направить к окончательному решению какого-то другого специалиста, лучше информированного в вопросах ирландской мифологии и литературы.

б) РОЖДЕНИЕ ВАТРАДЗА И ЧАНЫ С ВОДОЙ КУХУЛИНА

Персонаж Кухулина изобилует красочными чертами. Одна из них заставляет его бросаться поочередно в три чана с водой, чтобы остудить бурление своего гнева или пыла. Эта удивительная потребность является константой героя и, насколько нам известно, она никогда еще не получала убедительного объяснения. В *Táin bó Cualnge*⁵⁴ при возвращении «чудо-ребенка» в Эмайн, «чтобы остудить его гнев, ему приносят три чана с холодной водой. Опускают его в первый чан, и вода от него нагрелась так, что расколола доски и обручи чана как ореховую скорлупу. Во втором чане вода закипела пузырями величиной с кулак. В третьем чане жар был столь сильным, что не каждый бы вытерпел. И тогда гнев мальчика улегся»⁵⁵. В рассказе *О больном Кухулине, прикованном к постели*, Лоэг [Loeg], возница, опасается, как бы в своей убийственной ярости Кухулин не обратил свой гнев на собственных друзей, и приказывает приготовить три чана с холодной водой, в которых герой мог бы остудить свой пыл⁵⁶. Эта же тема вновь появляется в эпизоде убийства Кухулина⁵⁷, а также в *Пире Брикриу*, где, однако, она предстает в искаженном виде: Медб здесь готовит три чана с холодной водой... но для трех разных героев: Конала, Лоэгеру [Loegairé] и Кухулина⁵⁸.

Если мы продолжим наш рассказ о рождении Батрадза, мы прочитаем следующее:

Когда подошел срок, Сатана приготовила большой стальной нож на седьмом этаже башни, а на первом – семь котлов, наполненных водой. Наверху она разрезала этим ножом спину Хæмыца: как вихрь, заполняя все огнем, ребенок – стальной герой бросился вниз, и семи котлов с водой на первом этаже не хватило, чтобы вместить его: он по колени ушел в землю. «Воды! – закричал он, – воды, чтобы моя сталь закалилась!» Сатана побежала с десятью кувшинами за водой к источнику, но замешкалась там, потому что дьявол не соглашался дать ей воды, пока она не позволила ему некоторые вольности, а эти вольности требуют времени. Наконец, она возвращается с водой и обливает ребенка, а Сырдон дает ему имя, приветствуя его: «Поклон тебе, сын славного Хæмыца, Батрадз!»⁵⁹.

В одном из вариантов Батрадз после рождения бросается не в котел, а в море, но цель та же, т.е. чтобы молодой нарт закалил свою сталь⁶⁰. Как мы отметили в случае с ирландским героем, этот мотив следует за Батрадзом во всех его приключениях. Так, однажды, когда нарты решили убить Урызмæга, Сатана, его жена и сестра, зовет Батрадза на помощь. Живущий на небе Батрадз, разгневанный, бросается на выручку своему дяде: «...его тело стало красным, как огонь. Весь раскалившись, он опускается на башню Урызмæга, как смерч пролетает через семь этажей и падает вниз в котел, наполненный водой, и его сталь закалилась еще сильнее»⁶¹. Подобная же сцена повторяется во время взятия крепости Хыз⁶²; и во время своего сражения с великаном Мукарой нарт, чувствуя, что слишком раскалился, просит своего коня поспешить к морю, чтобы остудить себя, прежде чем продолжить борьбу⁶³.

Нет никаких сомнений, что перед нами опять одна и та же мифологическая черта, и редкость мотива придает особое значение его совпадению у двух столь отдаленных друг от друга во времени и пространстве эпических героев. Даже если бы оно ограничивалось одной этой деталью, сходство между Кухулином и Батрадзом не могло бы не удивлять нас. Однако общность характеров, которые мы предлагаем теперь рассмотреть, рискует превратить это удивление в смятение и даже беспокойство.

с) ДЕТСТВО БАТРАДЗА И «ДЕТСТВО КУХУЛИНА»

Знаменитый эпизод из *Tâin bô Cualngé* (Похищение божественного быка и коров Кулея) повествует нам устами Фергуса и двух других воинов о подвигах Кухулина-ребенка: маленький Сетанта проводит первые пять лет своей жизни в одиночестве, вдали от двора короля Конхобара. В пять лет он отправляется в Эмайн, столицу, несмотря на запрет своей матери; там он поражает детей уладов своей ловкостью в играх и в одиночку колотит пятьдесят сыновей короля⁶⁴. Год спустя он голыми руками душил свирепую собаку кузнеца Кулана и сменяет ее в роли охранника; как следствие, он получает свое окончательное имя – Кухулин, т.е. «собака Кулана»⁶⁵. В семь лет он ломает все, к чему прикасается, и убивает трех сыновей Нехта Сцени [Necht Sceni] благодаря своим приемам, которые принесли ему известность; рассказ завершается описанием других значительных подвигов и сценой с тремя чанами холодной воды, приведенной выше⁶⁶. Как и «маленький мальчик» Сетанта, Батрадз воспитывался отдельно от других детей, сначала на дне моря, потом в темной комнате: «За месяц он вырос так, как растут за три года обычные дети»⁶⁷. Поселившись в нартовском селении, он убегает из комнаты, где тетя держала его взаперти, чтобы участвовать в играх маленьких нартов: «И вскоре на улице были слышны только плач и стоны: когда Батрадз хватал за руку, он ее вырывал; когда он бил, ломались ноги»⁶⁸. Своей ловкостью он выставляет на посмешище семь сыновей Бурæфарныга (в частности, совсем как Кухулин, он превращает в лохмотья их одежду). Даже пребывание у кузнеца является общим элементом для двух эпических фигур. Батрадз отправляется на отдых в небесную кузню Курдалагона, а в некоторых версиях он обязан своей закалкой не рождению, а ковке божественного ремесленника⁶⁹. Подобные приключения, естественно, не могут не напомнить столь распространенные фольклорные типы *Жана-Медведя* и *Сендрилло* [Cendrillot] (Золушка-мужчина): ребенок, рожденный при чудесных обстоятельствах (мать зачала его от медведя, ветра, искры, съев какой-нибудь плод и т.д.⁷⁰), растет в свои первые годы удивительным образом и быстро обретает исключительную физическую силу. В одном случае изгнанный своими испуганными родителями, в другом толкаемый желанием посмотреть мир, он покидает родительский дом и поступает на работу к мастеру, который часто является кузнецом. Его волшебная сила позволяет ему сладить с любыми орудиями, которые ему доверяют, а его грубость – подчинить всех своих товарищей. Доведенный до отчаяния мастер прогоняет его. После множества приключений Жан-медведь убивает чудовище, освобождает принцессу и жену. К этим чертам Сендрилло

(мужчина) прибавляет особенность воспитания в *золе очага*. Народное предание утратило смысл отношения (причины и следствия), изначально существовавшего между долгим пребыванием в золе («закаливание») и необычной силой, которую герой проявляет в дальнейшем⁷¹; произошло понятное скольжение от «мифологического» значения к значению «символическому»; однако очевидно, что народная сказка в тех своих вариантах, где она сохранила этот мотив, представляет собой остаток мифа, близкого к мифу о Батрадзе⁷².

На это трудно отрицаемое «фольклорное» родство, несомненно, будут ссылаться, и не без основания, при попытках оспорить значение нашего сопоставления. Мы бы охотно согласились с этим аргументом, если бы оба героя, кельтский и осетинский, не вносили в постоянную дискуссию неизвестную фундаментальную деталь сказания: ловкость в играх, и если бы их сходство сводилось только к этой черте. Но это не так, и другие сходства, менее общие и менее распространенные, которые мы предлагаем рассмотреть дальше в нашей работе, несомненно, подтверждают нашу гипотезу.

Ж. Дюмезиль считает, что под сказаниями о Батрадзе распознаются остатки «грозовой мифологии»⁷³. Народное верование осетин утверждает, что еще и сегодня во время грозы видно, как на западе из моря выскакивает меч Батрадза: это молния!⁷⁴ В сознании этих горцев, таким образом, эпический герой формально связан с грозой. Не повторяя аргументацию, получившую, в конце концов, поддержку большинства нартологов, отметим, что *спуски* молодого нарта, стального героя, достаточно эксплицитно представляют собой образ молнии⁷⁵. В этой связи Ж. Дюмезиль приводит обычай, распространенный у многих народов и особенно у некоторых кавказских народов: он заключается в том, что во время грозы в доме ставят воду, чтобы защитить его от молнии⁷⁶. «Во время молнии, – рассказывает Г. Бунатов, – как считают армяне из Эчмиадзина, с неба падает сталь, которая уходит глубоко в землю; поэтому перед молнией следует пропитать водой *семь* войлочных ковриков и расстелить их где-нибудь; если молния попадает в них, небесная сталь теряет свою силу»⁷⁷. Другие особенности, к которым мы еще будем иметь случай вернуться, параллели с Геродотом и Риг Ведой, завершают подкрепление очевидной для нас интерпретации: Батрадз происходит из древнего грозового мифа. Эта интерпретация, которая когда-то произвела фурор, затем испытала полную опалу и показное пренебрежение, отнюдь не предосудительная сама по себе, представляет собой очень ценный исследовательский прием в той мере, в какой он позволяет расшифровать некоторые загадочные детали, не поддающиеся до сих пор любой другой системе объяснений. В течение

многих лет в Кухулине пытались найти следы древнего солнечного мифа;⁷⁸ мы не уверены, что стоило отбрасывать целиком эту точку зрения, стремящуюся «олицетворить силы природы». Мы полагаем, что попытка прочитать часть подвигов Кухулина в такой же интерпретации, что и подвиги Батрадза, не обязательно должна рассматриваться как чистая фантазия, и считаем необходимым поставить вопрос: не скрываются ли за экстравагантными выходками ульстерского акробата остатки «грозовой мифологии», способной ответить и за эти самые странности.

d) ЧЕЛОВЕК С ТЫСЯЧЕЙ ТРЮКОВ

Кухулин – прекрасный шут, акробат, канатоходец, жонглер, эквилибрист, ярмарочный Геракл и т.д. Бесчисленны его ловкие фокусы, и их весьма длинный перечень периодически напоминает о себе на протяжении всего цикла⁷⁹. Мы ограничимся несколькими примерами: «Кухулин пришел на собрание ста пятидесяти женщин, каждая из которых дала ему по иголке, и он воткнул эти иголки по очереди одну за другой в землю так ловко, что острие каждой иголки входило в ушко предыдущей, и сто пятьдесят иголок образовали одну линию»⁸⁰. Батрадз не уступает ему ни в чем. Он просит семь сыновей Бурæфærныга установить иголку на яйцо, лежащем на другом берегу моря: «Они поставили иголку на яйцо. Самые ловкие из молодежи Нижнего Селения стреляли в нее, но все стрелы пролетали мимо. Выстрелил Батрадз, и его стрела вошла в игольное ушко»⁸¹. Во время ссоры между женами уладов на пиру Брикриу Кухулин приподнимает целую стену дома, чтобы его жена могла войти внутрь⁸². Так же во время своего вмешательства ради спасения Урызмæга нартовский герой схватил центральный столб Дома Клятвы и приподнял крышу, чтобы потом опустить ее как ловушку на Боратаæ⁸³. Прыжки, как известно, являются одним из особо предпочитаемых упражнений кельтских героев. «Собака Кулана» не составляет исключения: наутро после беспокойной ночи на страже в замке Куроя [Curoi], он несколько раз пытается перепрыгнуть через высокие стены; в первый раз он ударяется лбом о стены; во второй раз, упав, он входит в землю по колени; в конце концов, в великолепном прыжке он перепрыгивает высокие стены ограды⁸⁴. В *Сватовстве Кухулина к Эмер* воин отправляется в замок Форгалла [Forgall] Хитрого, отца Эмер [Emer], который держит там в заточении свою дочь и отказывается выдать ее за Кухулина: «...одним прыжком он преодолел три крепостные стены и нанес три удара в крепости; каждым ударом он убивал по восемь человек, щадя девятого; три человека, сохранившие жизни, были Сцибор [Scibor], Ибор [Ibor] и Кальт [Calt], братья Эмер; он

забрал Эмер и ее молочную сестру, каждую со своей ношей золота, и, держа их обеих, прыгнул через три стены крепости и очутился снаружи»⁸⁵. Сын Хæмыца прыгает через семь гор⁸⁶ и однажды, когда он летит на помощь к нартам, на которых напал великан Мукара, он с такой силой срывается с неба, что входит в землю до паха⁸⁷. При обстоятельствах, сходных с событиями *Сватовства к Эмер* (речь идет об освобождении дочери Солнца, жены Созрыко, которую заточили в крепости Хыз), Батрадз просит нартов привязать его крепко к стреле и выстрелить его из его же лука в крепость: «Нарты сделали так, как он сказал. Батрадз полетел, вытянув ноги и руки, и, натолкнувшись на стену, пробил ее с такой силой, что даже другая сторона ограды раскололась». Попав внутрь, он убивает хозяина Хыза, так же как Кухулин поступает с Форгаллом Хитрым, и приводит дочь Солнца к ее мужу⁸⁸. Ж. Дюмезиль на страницах, упоминавших ранее, обращается к этому последнему подвигу для того, чтобы показать, что в принципе Батрадз есть не что иное, как образное представление, своего рода воплощение *молнии*, «т.к. молния часто воспринимается – в зависимости от уровня цивилизации – как оружие из камня или металла, точнее стали»⁸⁹. Если это определение подходит *a priori* для нарта, стального снаряда, «порадившего молнией» укрепления Хыза, его применение к ирландскому герою, видимо, представляет некоторые затруднения, хотя мотив о чанах с охлаждающей водой, общий для обоих эпических персонажей, заставляет нас поставить эту проблему. Известно, что подобно нарту Кухулин проявляет свою индивидуальность, свою «сущность» только в гневе. Впрочем, общей чертой всех народов и всех мифологий является восприятие грозы и молнии как проявления божьего гнева. Ирландский автор рассказывает о Кухулине следующим образом: «...он ужасен, особенно когда он в *гневе*: быстрота его ног удивительна; его волосы становятся более колючими, чем белые шипы»⁹⁰. Остановимся на этой «колючей» детали: жесткие волосы Кухулина упоминаются во всех его портретах, одной из особенных черт которых они являются. В *Táin*, например, мы читаем: «...когда вспыхивает его яркое и героическое пламя, его стопы выворачиваются назад, ягодицы и икры ног оказываются впереди; один глаз остается на лице, а второй выпадает; человеческая голова может поместиться у него во рту. Его волосы становятся совсем колючими как боярышник⁹¹, и на каждом из них появляется капелька крови. Он не узнает больше ни друзей, ни товарищей; он бьет налево и направо»⁹². Другой пассаж из *Похищения коров Кулея* еще более выразителен: «От жара, вызванного его сильным, неистовым *гневом*, в воздухе над ним появились факелы Бодб [Bodb], богини войны, дождевые небесные тучи, а в этих тучах – красные искорки огня; они блестели над его головой в

воздухе, рожденные жаром его *гнева*». Транспозиция мифа здесь очевидна: какими еще более значимыми атрибутами можно определить Кухулина как «молниевое» героя? Однако продолжим нашу цитату: «Вокруг головы *его шевелюра становится колючей и похожей на пучок твердых шипов, торчащих из дыры в изгороди*. Если потрясти над ним яблоню, покрытую спелыми плодами, яблоки не упадут на землю; они зацепятся за его волосы, ставшие колючими от его *гнева*»⁹³. Разве не видно, что за живописностью образов, за *волосами из металла* или стали скрывается миф, параллельный мифу о кавказском гиганте и его стальных усах? Уподобление Кухулина *веществу* молнии дублируется и соответствием в плане *цвета*: «Собака Кулана» – пылающий герой: «Его волосы имели три цвета: коричневые внизу, красные как кровь в середине и желтые у кончиков... Тонкий пурпур золотых огоньков с оттенками червонного золота сотнями кругов огибал его шею... На обеих его щеках было по четыре пятна: желтое, зеленое, синее и пурпурное... (он носил) штаны красновато-коричневого цвета Его превосходный щит был темно-пурпурного цвета...»⁹⁴. Красно-золотая доминанта в этом портрете, только самые интересные или самые показательные элементы которой мы привели, не оставляет сомнений в значении, которое следует придавать этому *огненному шару*⁹⁵, исходя и из самого спектра молнии, как бы разложенного на его щеках, и из «длинного копья с голубым острием», в котором легко узнать молнию! Кухулин является *олицетворенной молнией, небесным огнем*. Вспомним о магическом запрете, предписывающем ему не проходить мимо любого очага без того, чтобы не зайти и не принять пищу⁹⁶. Как не связать это табу с его качеством духа огня? Разве один из основных принципов магического действия не основывается, действительно, на вере в «благожелательное» влияние на подобного себе?⁹⁷

Древний грозовой миф, Кухулин является также *громом и ветром*. Боевой клич Батрадза сеет ужас среди его врагов, и сказители уподобляют его грому: «Гром от крика Батрадза раздавался еще в лесу, а он (речь идет о Мукаре) был уже рядом с ним»⁹⁸. Этот «потрясающий» крик характерен и для Кухулина: «...из его горла раздался крик героя; бледнолицые, козлоподобные духи, феи долин, демоны воздуха отвечали ему, приведенные в ужас этим могучим криком»⁹⁹. Но еще более «многозначительным», чем этот крик, является трюк с «тремя громовыми играми». Так, в величественной сцене его смерти «Кухулин подъезжает на своей колеснице и производит три громовые игры: гром сотни человек, гром трех сотен человек, гром три раза по девять человек. Как будто взмахом метлы разметало перед ним врагов в долине Муртемне...»¹⁰⁰. Портрет в *Tâin bô Cualngé*, обширные отрывки из которого мы воспроизвели выше, заканчивается сле-

дующей фразой: «Потом он загрохотал так, как это могли бы сделать сто, потом двести, затем четыреста человек»¹⁰¹. Помимо Гае бога [Gae bog], волшебного «ранцевого дротика», из оружия он предпочитает пращу. С помощью этого грозного оружия он бросает свое «дважды переплавленное железное яблоко». Этот шарик, с которым он не расстанется с самого юного возраста и с помощью которого он побеждает в играх сыновей уладов, мог быть всего лишь перевоплощенной молнией: он пробивает стальные щиты, лоб жертвы и вышибает мозги из затылка таким образом, что сквозь дыру в голове виден свет¹⁰². Когда Айлиль [Ailill] и Медб вступают в торг с героем, они обещают ему возвратить украденных молочных коров и плененных рабынь «при условии, что он больше не будет использовать свою пращу против (их) войск, так как *шумная, как гром, игра*, которую он разыгрывает над ними каждую ночь, не доставляет удовольствия»¹⁰³. Несомненно, мы имеем здесь большее, чем простой стилистический прием. Таким образом, идентификация Кухулина с древним грозным мифом нам представляется одной из самых обоснованных, тем более что он является не только молнией и громом, но и ветром, дыханием бури. Мы уже встречали эту характеристику у Батрадза: когда герой хочет наказать нартов за убийство своего отца, наряду с другими заданиями он заставляет их наполнить сапоги Хæмьца пеплом от шелка. «День и ночь они жгли все шелковые ткани, но едва ткань превращалась в пепел, как появлялся Батрадз: он превращался в ураган и своим дыханием развеивал плоды столь тяжкого труда»¹⁰⁴, и «игра» возобновлялась до тех пор, пока у нартов не закончился весь шелк... В другом эпизоде, представляющемся более поздним вариантом стрелы, посланной в крепость Хыз, Батрадз приказывает нартам поместить его как *ядро* в гигантскую пушку; оружейной прислуге, которая беспокоится о том, как они узнают, что он уже достиг конца ствола, и спрашивают его об этом, он отвечает: «Я кашляну». «Нарты протолкнули его в ствол, и когда его колени коснулись заряда, он кашлянул, и с его кашлем из пушки вылетел ураган, разбросавший нартов в четыре стороны света, убив одних и покалечив других»¹⁰⁵. В одной небольшой сцене *Сватовства Кухулина к Эмер* сказочный воин вместе со своими товарищами Лоэгере и Конхобаром, которые чуть не сложили там головы, исполняет ловкий трюк, заключающийся в том, чтобы «улечься на плоский камень, в котором было просверлено маленькое отверстие, и надуть через это отверстие четыре бурдюка»¹⁰⁶. Как не признать в этом фокусе традиционные атрибуты Бога ветров, *пещеру и бурдюк!* Еще раз подтверждается уравнение Батрадз = Кухулин = Грозной миф. Правда, один атмосферный элемент, кажется, отсутствует в этой картине грозы: дождь! Однако в рассказе *Больной Кухулин, прикованный к*

постели, где Фанд [Fand] поет длинную поэму в честь героя, выделяются два следующих стиха: «Долгий и красный кровавый дождь, / Падающий рядом с деревьями — это знак его присутствия»¹⁰⁷. Простой образ? Чистый символ? Может быть. Но в то же время, когда Батрадз утверждает, что он убил Сайнаг-æлдара, недоверчивая Сатана указывает ему, что, если это действительно так, ветер принесет пряди золотых волос и кровавую изморось. «На следующий день, спозаранку, Сатана встала и поднялась по тропинке до высотки, откуда ей был виден весь горизонт: ветер нес пряди золотых волос, и падала *кровавая изморось*»¹⁰⁸. Что это, только совпадение?

А яркий образ молнии и прекрасный и парадоксальный мотив *тающего снега*! Кухулин, героически охраняя в одиночестве страну уладов, убивает каждую ночь сотню вражеских воинов. Однажды ночью выпало столько снега на провинции Ирландии, что они приняли вид побеленной доски. «И Кухулин сбросил двадцать семь затвердевших как восковые пластинки рубах, которые он носил на теле под шнурками и веревками. Он не хотел, чтобы его столь ясный рассудок помутился, когда он вспыхнет. Сильный пыл Кухулина и жар его тела растопили снег вокруг него на расстоянии тридцати футов. Его гнев, его воинственный пыл и жар его тела были столь сильны, что его возникший не мог оставаться рядом с ним»¹⁰⁹. Некоторое время спустя Мане [Mane], посланник Айлиля и Медб, находит Кухулина «сидящим на снегу, который доходил ему до пояса и таял вокруг него на расстоянии одного локтя, так силен был жар его тела»¹¹⁰. И здесь живописность — только облачение мифа, а его знаковое значение тем более ясно фиксируется в нашем сознании, что эти два упоминания, кроме одного исключения¹¹¹, являются *единственными упоминаниями снега* во всем обширном эпосе *Táin!* Оригинальность и редкость такого мотива делают его ценным для сопоставительного исследования, подобно мотиву *Девятидневного обета* или *чанов с водой*. Впрочем, этот столь особенный мотив обнаруживается также в *Сказаниях о нартах*, где он характеризует героя, ставшего нам уже близким, Батрадза. Бедзенаг, сын Слепого Великана, вмешивается в игры и танцы нартов, оскорбляя их; «в этот момент сын Хæмыца Батрадз сидел на вершине горы, положив голову на ледник, чтобы остудить свою сталь... Он оторвал половину ледника, положил ее себе на голову, чтобы она не слишком перегрелась, и налетел как орел на Зилахар»¹¹². Ледник таял, водопады стекали с двух сторон по его лицу»¹¹³. В подробном, но искаженном варианте смерти Хæмыца утренний Ветер сообщает Батрадзу об убийстве его отца, и Батрадз бросается вниз с небес: «Он так сильно горел при спуске, что оторвал половину ледника и положил его себе на голову»¹¹⁴. Разве

предосторожность, принятая обоими персонажами, кельтским и осетинским, не представляет своей исключительностью и даже причудливостью трудно оспоримое доказательство идентичности двух героев?

е) ПОДВИГИ БАТРАДЗА И ПРИКЛЮЧЕНИЯ КУХУЛИНА

Батрадз и Кухулин, оба сорвиголовы, истребители великанов, побеждают как за счет живости ума и дьявольской ловкости в играх, так и благодаря своей геркулесовской силе¹¹⁵. Как кельтская «молния» укрощает голыми руками Серую Махи и Вороную Махи, так и нарт покоряет белого коня Уона¹¹⁶. Мы согласны с тем, что эти характеристики неотъемлемы от эпической или легендарной функции, и их упоминание не может иметь большого веса в нашем анализе. Иначе обстоит дело с *кубком храбрецов*. Сюжет *Пира Брикриу* заключается в борьбе, которая противопоставляет в различных перипетиях Конала, Лоэгере и Кухулина, борьбе за получение *Доли героя*; эта отборная часть присуждается воину, подвиги которого подтверждают его превосходство и, в конце концов, она достается Кухулину. Помимо этой лучшей части, вырезаемой в начале пира, это превосходство символизируется по решению Медб «кубком червонного золота, наполненным редким вином; на ножке его птица из драгоценных камней, глаза которой из тех драгоценных камней, что извлекают из головы дракона»¹¹⁷. У нартов тоже есть волшебный кубок, Нартамонгæ или Уацамонгæ, «Указатель героя», который обладает способностью то быть неисчерпаемым, то подниматься на пирах и переноситься сам по себе к губам самого храброго и самого «правдивого». Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет Уацамонгæ с кубком храбрецов, который Геродот отмечал у скифов¹¹⁸. Заслуги Батрадза, который в сказании о сокровищах предков¹¹⁹ называется лучшим из нартов, позволяют его отцу увидеть, по странному феномену родственной солидарности, как чудесный кубок поднимается к его губам¹²⁰. Естественно, следует связать Уацамонгæ нартов с кельтскими волшебными кубками. Таков, например, в ирландских и галльских рассказах *рог для питья*, неисчерпаемый и служащий для испытания верности жен или правдивости мужчин; таков *котел изобилия*, в котором не закипает еда для труса¹²¹. Это новое «совпадение» нам представляется тем менее случайным, что оно не является единственным.

В *Táin bó Cualngé* Кухулин изготавливает из дерева вилы с четырьмя зубцами, вырезает на них огамическую надпись и втыкает в землю таким мощным броском, что «вилы на две трети ушли в землю, и только одна треть осталась над землей»¹²². Фергус дает объяснение: «Мужам Ир-

ландии запрещено переходить этот брод до тех пор, пока кто-нибудь из них одной рукой не вырвет эти вилы, воткнутые одной рукой». Тщетно Фергус ломает семнадцать колесниц одну за другой, даже не покачнув вилы. И только на восемнадцатой (магическое число, кратное трем) он добивается успеха¹²³. Здесь мы, естественно, обнаруживаем мотив *испытания меча*, уже рассмотренный выше. Сцена мести Батрадза украшена аналогичным мотивом: из-за суровых упреков Сатаны Батрадз привозит в страну Сайнаг æлдара руку убийцы, отрубив которую, он изуродовал труп¹²⁴. На околице селения он втыкает копьё в землю и привязывает к нему своего коня. Затем он направляется к дому убитого. Друзья и родные покойного сговариваются убить его, но некий старик приказывает им, чтобы они сначала вытащили копьё и увели лошадь. Очевидно, что речь идет о вещах, которые представляют собой *испытание*. Увы, «тщетно они тянули изо всех сил, копьё не поддавалось!» Старец, вестник судьбы, извлекает из опыта урок «Как вы хотите убить этого человека, если вы не можете даже вытащить его копьё из земли? ...Это не простой смертный!» Перепугавшись, они отказываются от своего замысла и отпускают Батрадза¹²⁵. А мы в очередной раз должны допустить по меньшей мере соответствие мотивов, если не признать идентичность персонажей.

Вероятно, будет небезынтересно привести вариант этого мотива, использованный не к самому Батрадзу, а к «безымянному сыну» Урызмаэга. Он пообещал старой женщине пощадить ее седьмого сына, но, так как тот становился слишком опасным, «мальчик пустил в него стрелу, которая, пройдя между телом и одеждой, сбила его с лошади и пригвоздила к земле. Тот тщетно хватался за стрелу и раскачивал ее: она даже не покачнулась. В этом положении его и нашла группа других преследователей. Они тоже взялись за стрелу, но не смогли ее вырвать. Только разрезав одежду мечом, им удалось высвободить своего товарища»¹²⁶. И Кухулин использует подобный способ, чтобы, не нанося вреда, лишить сил Финдабайру [Findabair], дочь Айлиля и Медб, которую ее родители решили предложить герою в обмен на его невмешательство: он продевает менгир через мантию и рубашку девушки, прикрепив ее таким образом к земле. Затем он удаляется, оставив ее в этом положении. Сказитель не сообщает, каким образом Финдабайра была освобождена, но уточняет, что этот камень стоит до сих пор¹²⁷.

Г) МОТИВ КОЛЕСА: КУХУЛИН И СОЗРЫКО

Кухулин определяется преимущественно как *кругообразный* герой; мотив колеса, проявляющийся в различных формах, сопровождает его как

неотделимый атрибут. Выявляется целая *тематика круга*, связанная с персонажем Кухулина и его подвигами и, несомненно, имеющая смысловую функцию.

1. Одна из игр, которые наиболее ярко определяют его личность, называется *силовой трюк с колесами*: надо бросить в воздух, как можно выше, тяжелое колесо. В этом упражнении Кухулин побеждает Конала и Лоэгеру, бросив колесо так сильно, «что оно вылетело (через отверстие в крыше, служившее дымоходом) и упало снаружи во дворе, где оно ушло в землю на глубину локтя»¹²⁸. И у нартов существует игра с колесом, близкая к игре уладов: «...группа нартов катила на верх («пятиглавой» горы) колесо Жан-Сар(ы)х [Jan Shar(y)h] со стальными зубцами, а другие нарты, стоявшие на вершине, спускали его по склону. Сосруко (= Созрыко) был внизу. Когда пришел его черед поднимать колесо, он это проделал, как и другие, руками. Тогда нарты, бывшие на вершине, желая погубить его, начали его подстрекать: «Эй, Сосруко, подтолкни колесо своей грудью!» Сосруко сделал, как они просили. «Подтолкни его своим коленом!» Сосруко толкнул. «А теперь лбом!» Сосруко и это сделал без труда: колесо в мгновение ока оказалось на вершине горы»¹²⁹. Тело Сосруко было полностью неуязвимо, кроме бедер. И тогда по наущению *старой колдуньи* (перевоплощение Сырдона) нарты приказывают ему толкнуть колесо бедром. В запале игры герой забывает о своем физическом недостатке, колесо перебивает ему кость бедра, и он умирает!

2. Этот мотив колеса является *основным* среди фокусов ловкости Собаки Кулана. Рассказ *Детства* содержит, так сказать, представление темы «...маленький мальчик... стал *пурпурным* и весь, с ног до головы, принял форму *мельничного жернова*»¹³⁰. Немного позже тема возобновляется: «Начиная от макушки головы и заканчивая ногами, он превратился в *пурпурное колесо*»¹³¹. Третий пример использования этой особой темы мы находим в другом отрывке эпоса *Táin*: «...его тело изогнулось в *ярко-красное колесо*; макушка его головы касалась земли»¹³². У нартов герой с колесом – Созрыко, и когда он отправляется на поиски огня, он находит великана, хозяина огня, спящим: «тело его было согнуто кольцом так, что ноги его оказались под головой, а посреди этого живого кольца горел огонь»¹³³.

3. В рассказе *Сватовство Кухулина к Эмер* среди препятствий, с которыми он сталкивается на своем пути к замку Скатах [Scathach], перед героем предстает *Долина несчастий*: «на одной половине этой долины люди замерзали, на другой половине трава была такой густой, что выдерживала человека. Кухулин получил от воина *колесо*: он должен был пересечь долину, как это колесо, чтобы не замерзнуть; воин дал ему также

яблоко: Кухулин должен был идти по земле так же, как это яблоко. Таким образом, Кухулин избежал опасностей долины, на которую он вышел после того, как расстался с воином»¹³⁴.

4. В день, когда захватчики достигли границ Ульстера, в *Táin bó Cualngé*, у Кухулина было любовное свидание; он зашел в лес и срубил дуб, «потом, энергично пользуясь одной ногой, одной рукой и одним глазом, он сделал из него *круг*, вывел огамическую надпись на соединении двух концов, поставил круг на верхнюю тонкую часть камня, установленного на Ард Хуилленд [Ard Chuillend], и толкнул круг вниз с тем, чтобы он достиг толстой части камня. После этого Кухулин пошел на свое свидание»¹³⁵. Когда мужи Ирландии увидели поставленный камень, они поняли, что этот безыскусный круг является магическим препятствием, за которое они не могут преступать, а должны ставить лагерь этой ночью по эту сторону камня. *Круг* также употребляется Созрыко (или его дублетом, Сосланом) в качестве *волшебного орудия*. Семь великанов – опекунов Ацырухс, дочери Солнца, поручают Сослану построить крепость из черного железа на берегу моря; обескураженный, тот просит помощи у Сатаны, которая советует ему взять ее волшебное кольцо и прочертить на берегу моря *большой круг*, и крепость из черного железа сама поднимется в этом круге. «Она дала ему свое волшебное кольцо. Он отнес его к берегу моря, прочертил им широкий круг, в котором появилась большая крепость из черного железа»¹³⁶. В другом сказании Сослан может вызволить Сатану из мира мертвых при условии, что до восхода солнца он проделает столько *кругов ада*, сколько волос на его лошади. Герой выполняет условия и выводит свою мать наверх¹³⁷.

Для Ж. Дюмезиля Созрыко = Сослан является героем, «солнечный характер которого все еще явственен»¹³⁸. Муж дочери Солнца, он доводится и Митре по своему необычному рождению: он рожден в камне от мастурбации пастуха на берегу реки Эдыль [Edyl']¹³⁹. Тесно связанный с мотивом колеса своими поисками огня и дочери Солнца, а также своей смертью (Колесо Бальсага сопоставляется Ж. Дюмезилем с ритуальными колесами Святого Жана), он выигрывает в кости у сыновей Бурæ-фærныга в *полуденный* час: «он выиграл перед обедом» – «он сыграл и в полдень он выиграл еще»¹⁴⁰. В черкесской версии поединка с сыном Альбедза Саусурук (Созрыко) побеждает своего противника в *полдень*, благодаря броши, «блестевшей как солнце», которую он носил на груди и которая напугала коня его врага¹⁴¹. Кухулин также имеет подобный *талисман-солнце*: «Серебряная белая брошь, инкрустированная золотом, приколотая к груди, казалась ярким факелом с таким сильным и чистым блеском, что человеческий глаз не мог на нее смотреть»¹⁴².

Несомненно, в «функциональном» плане фигура Созрыко (Сослана) обрисована менее четко, чем фигура Батрадза, его двоюродного брата, у которого он заимствует в некоторых вариантах темы и мотивы: закалка, суровое детство, оскорбления сыновей Бурæфæрныга и т.д. Нельзя также отрицать, что сын пастуха и камня отмечен солнечным знаком, так же как Батрадз печатью грозы. Трудно определить тип отношения, связывавшего изначально этих двоюродных братьев; этот вопрос выходит как за рамки нашей компетенции, так и нашей темы. Что же касается ирландского героя, родственность проанализированных схем и мотивов позволяет серьезно, если не окончательно, обосновать наше мнение об *исконной идентичности* Кухулина и Батрадза. К тому же целый ряд символов (колесо, круг, зима) включает Собаку Кулана в солнечную систему отношений, в рамках которой он связан со вторым нартом, Созрыко. Являются ли эти два нарта специализированными перевоплощениями первоначально единого мифологического типа? В подобной гипотезе Кухулин предстает как своего рода продолжение исконной традиции. Или же кельтский герой является результатом последующего синкретизма, своего рода синтеза первоначально обособленных грозовых и солнечных элементов? Мы не отваживаемся выбрать одно из этих двух решений. Впрочем, связь между молниевыми и солнечными героями более не подлежит обсуждению. Даже если Кухулин, герой-молния и герой-солнце, является аналогом двух нартовских фигур, унаследовавших, соответственно, мифологию грозы и солнечную мифологию, это не может нас ни удивить, ни, тем более, обесценить наши выводы. Некоторые народы рассматривают бога солнца и бога грома и молнии как одно и то же. Джестроу пишет: «Во многих мифологиях солнце и молния рассматриваются как связанные между собой силы»¹⁴³. По этому поводу можно привести мнение, высказанное Жозефом Дешелеттом в его *Учебнике доисторической, кельтской и галло-римской археологии*: «Так, как первобытные люди приписывали общее происхождение молнии и солнечным лучам, так же считалось, что бог молнии находится в тесном родстве с божествами солнечного цикла, и легко объясняется довольно частая ассоциация солнечных символов (лошадь, лебедь, колесо, свастика) и секиры»¹⁴⁴. Вулкан, выковывающий молнии, изготавливает и колеса солнечной колесницы.

d – СКАЗАНИЯ О НАРТАХ И ЦИКЛ УЛАДОВ

Наш нетерпеливый читатель уже, вероятно, упрекает нас за «рассеянность мысли» и ждет, когда же мы выразим ее «прямо». Очевидно, что мы далеко отошли от нашей первоначальной темы, однако вовсе не

теряем ее из вида. Автор *Смерти Артура* скалькировал, чтобы увенчать свой труд, мифологическую схему, засвидетельствованную у кавказских осетин в середине XX века. Соответственно, наше намерение заключалось в том, чтобы попытаться заполнить этот пространственно-временной провал. Сопоставление схем и мотивов, использованных в *Сказаниях о нартах*, со схемами и мотивами ирландского эпоса об уладах приводит нас к гипотезе о тесной связи между кавказским и кельтским циклами. Несомненно, мы не претендуем на то, чтобы объяснить это «совпадение» между уладами и нартами; самое большее, мы предложим несколько тем для размышлений, способных дать уму, более информированному, чем наш, основания для принятия решения.

1. *Индоевропейская литература. Структурное и тематическое* сходство между осетинскими сказаниями и ирландскими эпическими текстами впечатляет тем более, что оно сопровождается иногда и *формальной* идентичностью на уровне выражения: одни и те же образы украшают одновременно и тот и другой циклы. Тень, побежденная Кухулином в *Пире Брикриу*, владеет топором, у которого «лезвие (было) столь острым, что при ударе по направлению ветра оно было способно перерезать волос»¹⁴⁵. В одной из игр Сослана (= Созрыко) «самые могучие из молодых нартов затачивают свои мечи, затем так хорошо их наводят на черном камне, что если положить волос на лезвие и дунуть сверху, он рассечется и улетит прочь»¹⁴⁶. В известном сказании *Сослан и сыновья Тара* Сатана и Сослан завладевают мечом великана Бибыца: «Они вышли наружу и за дверью, вытащив меч Бибыца из ножен, направили его на солнце; что-то *подобное радуге* скользнуло из него к сундуку над Желтой Пропастью»¹⁴⁷. Таким же образом, в *Táin bó Cualngé* «меч Фергуса, это был меч Лета [Lete]; он пришел из страны богов. В тот момент, когда Фергус хотел ударить им, он стал *большим, как радуга* в небе. Тогда Фергус провел рукой с мечом над войсками, срезал три вершины трех ближайших холмов и скинул их в болото напротив»¹⁴⁸.

В нартовском сказании, процитированном выше, Мукара, сын Тара и брат Бибыца, обеспокоенный сообщениями своих людей, решает все узнать сам. «Сослан сидел на пороге своей хижины, напевая песни. Он смотрел во все стороны, в то время как скот пасся в густой траве. Внезапно что же он видит? Снизу поднимаются *клубы туч*, оставляя за собой линию, похожую на борозду, *а сверху над ними летят вороны*. Удивился Сослан. Но когда туча приблизилась, он увидел всадника: лошадь его была ростом с гору, а сам всадник походил на большой стог. *Тучей было дыхание из ноздрей его лошади; бороздой – след его меча; то, что летало над ним – это были куски земли, вылетавшие из под копыт его лошади*»¹⁴⁹. В

Ссылке забытого Доэла [Doel] Кухулин гостит у Айлили и Медб; утром внимание часового, осматривающего окрестности, привлечено ужасным шумом: «...Я вижу на равнине, с южной стороны, такое *облако*, что люди за ним не видят друг друга. – Я знаю, что это, – сказала Медб: *это дыхание лошадей* и людей клана О’Мане [O’Mané], которые ищут свою дочь»¹⁵⁰. В *Убийстве Кухулина* Лугайд [Lugaid], его убийца, приказывает возникшему быть настороже; тот внезапно вскрикивает: «Какой-то всадник скачет к нам, он приближается с очень большой скоростью. Если бы ты его увидел, ты бы подумал, что *все вороны Ирландии летят над ним*, а перед ним на равнине белеют хлопья снега.

– Мне не нравится этот всадник, который едет сюда, – сказал Лугайд: это Конал Победитель на своей красно-розовой лошади. *Птицы, которые тебе видятся над всадником – это куски земли, поднимаемые копытами его коня*. Хлопья снега, белеющие на равнине перед ним, это пена, которая выходит изо рта его лошади и капает с удил...»¹⁵¹. Те же образы вновь появляются, еще более развернутые, усиленные, в эпосе *Táin*: «Мак Рот [Mac Roth] во второй раз отправился осмотреть долину Меат [Meath]: он заметил большое серое *облако*, которое заполняло промежуток между небом и землей... Ему показалось, что там была то ли *огромная стая птиц сколь странных, столь и многочисленных*, то ли...». Фергус вновь объясняет эти явления: «Большое серое облако, которое на глазах у Мак Рота заполнило промежуток между небом и землей, *это пар от дыхания лошадей* и воинов... Огромная стая странных, многочисленных птиц, которую Мак Рот заметил там, *это была грязь, которую поднимали с почвы и с поверхности земли ноги, копыта лошадей и которую ветер разносил над ними*»¹⁵².

Научные свидетельства Вс. Миллера с уверенностью доказывают, что осетины являются последними потомками скифов, этих древних «иранцев Европы». Соответственно, поставленная проблема – это проблема существования индоевропейских эпических тем и схем, иначе говоря, «индоевропейской литературы», предшествовавшей «диаспоре». Схождения, выявляемые между нартами и уладами, в очередной раз подвигают нас к постановке проблемы: не свидетельствуют ли они о наличии общего наследия?

2. *Культурное влияние Скифии*. Маловероятно, чтобы аланские завоеватели, потомки скифов и предки осетин, которые в IV в. н.э. растеклись по всей Европе вплоть до Галлии, разнесли эпические сказания и легенды, осколки древней мифологии, которые бы потом блуждали в кельтских странах и, смешавшись, переплавившись, слились бы с уже

существовавшими мифологическими рассказами. Цикл уладов и персонаж Кухулина слишком древние, слишком глубоко «укоренившиеся» в ирландской почве, чтобы можно было предполагать столь позднее слияние или заимствование. С другой стороны, сами кельты были великими путешественниками и доходили в своих походах до берегов Черного и Азовского морей, подчинив себе придунайские районы. Эта «придунайская Кельтия» и послужила промежуточным звеном в распространении влияния скифского вкуса на другие кельтские страны. Этот заметный отпечаток Скифии на цивилизации кельтов был выявлен такими историками, как Жозеф Дешелетт и Анри Юбер. Первый пишет по поводу торквеса, металлического кольца, характерного для галльского наряда: «Мы склоняемся к мысли, что придунайские кельты первыми заимствовали у скифских вождей обычай носить его как своего рода знак отличия. Таким образом, контакт между двумя народами произошел в III в.», и добавляет: «Цивилизация скифов, несомненно, оказала некоторое позднее влияние на цивилизацию Тен [La Tène]»¹⁵³. Анри Юбер в своей обширной работе о кельтах высказывает схожее мнение: «...передвижения кельтов и их распространение на Восток позволили им установить связи со скифами и азиатским населением греческого мира в Малой Азии; отсюда – торквесы с головами змей, торквес с головой животного из Вьель-Тулузы [Vieil-Toulouse], сходство торквесов из Лягрэса [Lasgraisse] и Эрсец-Марок [Hercez-Marok] и, что еще более значимо, некоторых фигур на вазе из Гундеструпа [Gundestrup]»¹⁵⁴; затем, говоря о придунайских королевствах, он констатирует: «Они обязаны своим связям с Малой Азией и Скифией некоторыми новыми формами искусства, и определенное число этих заимствований они передали остальному кельтскому миру»¹⁵⁵. Разве, имея такую базу, было бы безосновательно предположить, что в результате этих тесных контактов со Скифией и народами, которые испытывали ее влияние, кельты могли унаследовать, помимо прочих «культурных форм», и свод легенд, организованных вокруг грозного героя и солнечного героя?

3. *Миф об ирландском происхождении: а если это правда... ?* Ирландская компиляция одиннадцатого века, в которой, однако, собраны значительно более древние предания, *Lebar Gabala* или «Книга захватов», хранит память о многочисленных волнах завоевателей, которые, сменяя друг друга, наводняли и грабили Ирландию. Если верить свидетельству этой хроники, вторая из семи первобытных рас, которая ступила на ирландскую землю к 2600 г. до н.э. – раса сыновей Немед [Nemed], пришла «из одного из районов Скифии, населенного греками. Отправившись на сорока четырех кораблях, (Немед) потерял в пути сорок три и провел

полтора года в *Каспийском море* и только на одном корабле добрался до берегов Ирландии»¹⁵⁶. В предисловии к этой *Lebar Gabala* указывается, что Гойдел Глас [Goidel Glas], предок гойделов [Goidels] или ирландской расы, считал, что среди его предков была королевская династия, которая в очень древние времена царствовала в Скифии. Одним из представителей этой династии был не кто иной, как Агноман [Agnoman], отец Немеда¹⁵⁷. Кроме того, в этом же источнике отмечается, что и шестая волна иммигрантов, волна сыновей Миле [Mile], также предположительно пришла из Скифии через Египет и Испанию¹⁵⁸. Очевидно, что достоверность этих более или менее легендарных преданий довольно сомнительна. По мнению Анри Юбера, который обобщенно рассматривает все эти рассказы о происхождении ирландцев, речь идет о мифах, в известной мере лишенных своей экспрессивности. «Но среди этих мифов есть и предания исторического характера и имена, которые принадлежат истории... Часть преданий выдерживает проверку»¹⁵⁹. Более того, следует отметить, что, помимо «Книги захватов», концепция, в соответствии с которой родиной сыновей Миле является Скифия, упоминается у Ненния [Nennius], который, как он пишет, обнаружил ее у ирландских ученых, а также в *Chronicum Scotorum*, анналах Ирландии, составленных в XII в., и, наконец, в комментариях юридического текста *Senchus Mor*¹⁶⁰. Очевидно, что все эти подтверждения *современные*, однако сама живучесть этой «легенды» и то усердие, с которым она распространена, сами являются не менее важными и не менее удивительными свидетельствами. В *Пуре Брикриу*, который мы уже многократно упоминали, когда три соперника, Кухулин, Конал и Лоэгере, прибывают в замок Куроя, «Куроя не было дома, чтобы принять их этой ночью; он уехал, посоветовав своей жене делать то, что захотят эти гости до его возвращения: он отправился на восход, в *землю Скифии*, потому что с того дня, как Курой взял впервые в руки оружие и до дня своей смерти, он никогда не обагрил кровью свой меч в Ирландии, никогда он не отведал ничего из того, что было произведено в Ирландии, хотя жил там с того дня, когда ему исполнилось семь лет; ничто в Ирландии ему не казалось достойным его гордости, его славы, его превосходства, его гнева, его силы, его храбрости»¹⁶¹. Этот странный пассаж может, несомненно, быть всего лишь недавней вставкой с претензией на эрудированность, но, тем не менее, этот вид табу в отношении ирландских вещей восходит к очень древнему прошлому. Что в действительности означает этот магический запрет? Мы не можем дать ответ на этот вопрос; но в одном можно быть уверенным: ссылка на Скифию существует, и при этом сама немотивированность этой ссылки, которая может быть лишь словом или названием, престижным в отголосках легенд, мо-

жет также являться следом, *знаком*. Гигантская тень, которая в этом же эпическом рассказе внезапно возникает посреди собрания уладов, разве и она не искала вплоть до Скифии «человека, достойного этого имени и способного бороться с (ней)¹⁶²».

Из-за отсутствия более древних или более достоверных документов мы воздержимся от продолжения наших поисков. Каким бы ни было решение, которое будет принято для объяснения сходства кельтских и осетинских (или скифских) рассказов, главное, по нашему мнению, то, что это сходство существует, что оно нам представляется неоспоримым фактом и что сам этот факт не может быть результатом лукавого случая.

Маловероятно, чтобы автор *Смерти Артура* позаимствовал из средневековой некельтской версии, из кавказского сказания замечательную схему смерти Батрадза. Если мы примем эту гипотезу, то немедленно встанем перед необходимостью ответить на следующий вопрос: почему романист заменил море оригинала *озером*? Не влечет ли за собой эта инициатива сужение мифологического пространства? Можно попытаться найти ответ на этот законный вопрос, на этот одновременно обвинительный акт, ответ, который будет также и защитной речью для архитектора. Он посчитал себя обязанным скомбинировать три типа элементов, три предания: *народное* предание, *христианское* предание, *мифологическое* предание. Два первых составляли, так сказать, «обязательную программу»: читатель, несомненно, не простил бы ему малейшее несоблюдение двойной ортодоксальности, легендарной и христианской. Относительно третьего элемента, связанного с мотивом меча, брошенного в море, его включение обрекло автора на изменение: использование *моря* для мифологического предания было для него невозможно, поскольку оно в нем было *обязательно* предназначено для волшебного корабля. Отказавшись, таким образом, от нагромождения вещей и персонажей, которое бы сократило эпические и мифологические рамки, он удачно *изобрел озеро*. Этим гениальным ходом он восстановил, благодаря третьему измерению, широту эпического горизонта и мифологический простор, который он, было, урезал, изъяв море из первоначальной схемы.

Хотя можно отнести подобную «находку» на счет таланта и собственного воображения романиста, мы думаем, что более правдоподобно предположить, что он почерпнул ее в *кельтском аналоге смерти Батрадза* или в «утраченном» промежуточном звене, посредством которого он его получил. Конечно, критик может легко возразить, что этот аналог *не существует*. Мы предпочитаем говорить о том, что он *более* не существует. Разве из всех этих выявленных и проанализированных выше сходств между нартами и уладами было бы абсурдным сделать вывод о существо-

вании кельтского рассказа, параллельного сказанию о смерти Батрадза, из которого автор *Смерти Артура* мог бы взять свой величественный финал? Мы так не думаем. Предоставьте нам эту идею хотя бы в качестве рабочей гипотезы и время для ее подтверждения.

1. СМЕРТЬ КОНХОБАРА И СМЕРТЬ БАТРАДЗА (вариант b)

Ни для кого не секрет, что эпические рассказы о короле Конхобаре, дяде Кухулина, в том виде, в котором они дошли до нас, являются плодом творчества переработчиков, которые придали персонажу глубокие христианские черты и наполнили свои тексты вставками религиозного или евангелического характера. Так, в рукописях Конхобар рождается в тот же день и в тот же час, что и Христос, а его рождение объявляется пророками, как и рождение мессии. Впрочем, эта христианизация, хотя она и исказила в некоторых случаях первоначальную форму и содержание того или иного эпизода, не помешала в то же время сохранить более древние элементы. Показательна в этом смысле смерть героя. В конце действия, которое служит введением к *Убийству Конхобара*, Конал Победитель убивает короля Лейнстера, Месегру [Mesgegra]. Какая-то таинственная сила вынуждает их, его и возничего, оставить голову суверена около трупа его супруги. Они рассекают череп Месегры, вынимают мозг, смешивают его с землей и готовят из него пулю для пращи, хранившуюся с тех пор в Эмайн Маха, среди трофеев воинов Ульстера. Приходит однажды в Эмайн воин из Коннахта [Connaught] по имени Сет [Set]. Он похищает пулю для пращи и, как это было предсказано Месегрой, ищет удобного случая, чтобы убить Конхобара и тем самым отомстить за убийство короля Лейнстера. В разгар битвы ему удалось завлечь короля в западню, используя его слабость к женщинам¹⁶³. Сет спрятался в женской толпе и с помощью своей пращи бросил пулю, сделанную из мозга Месегры. Она попала Конхобару в голову и прошла в нее на две трети. Конхобара отвели к целителю, которого звали Финген [Fingen] «Ну что, – сказал он королю, – если вынуть этот камень из твоей головы, ты сразу умрешь. Если его не вытаскивать, то я тебя вылечу, но ты останешься уродом. – Мы бы предпочли, – ответили улады, – видеть нашего короля уродом, а не мертвым». Рана на его голове залечилась. *Обе ее части скрепили золотой нитью* того же цвета, что и волосы Конхобара. «Будь осторожен, – сказал целитель Конхобару, – ты не должен ни гневаться, ни ездить верхом, ни любить женщину со страстным пылом; *ты не должен и бегать*». Конхобар прожил так семь лет до того дня, когда, узнав о распятии Иисуса Христа, он испытал от этого столь сильное волнение, что пуля пращи вышла

из его головы, и вследствие этого он умер: это волнение противоречило медицинским предписаниям!¹⁶⁴ Этот пафосный конец портит все. Ирландские монахи XII в. произвели подмену, которая навсегда лишила нас финала оригинального мифического рассказа. Наивность, чтобы не сказать инфантилизм, «современной» версии, однако, не стирает полностью первоначальный рисунок: «внешнее событие» вынуждает Конхобара к *физическому нагреву такой силы, что золотая нить, которая связывала две части его черепа, расплавилась и вызвала его смерть*. Смерть короля Ульстера находит свою параллель в осетинском варианте (вариант *b*) смерти Батрадза. В этой версии ангелы передали Хæмыца нартам и подвергаются нападкам героя. «Ангелы обратились к Богу: «Он нас убивает; как нам избавиться от него?». Бог объяснил им, что только одно место в теле Батрадза уязвимо, *часть его черепа, сделанная из меди*: «Заманите его в чисто поле, – заключил Бог, – в безводную местность; я заставлю солнце дать за один день столько жара, сколько оно обычно дает за год». Ангелы исполнили замысел Бога: череп Батрадза расплавился, и герой умер»¹⁶⁵. *Книга о Героях* содержит другой вариант, несколько отличающийся, но более развернутый:

«Выжившие отправились к Богу: «Выбери, Господь: или мы, или сын Хæмыца!». Бог им ответил: *«Он может умереть только ему свойственным образом. Попросите Солнце дать за один день столько жара, сколько оно должно давать за год. Заманите Батрадза в степьæХ зм и атакуйте его ударами кованого свинца. Битва его накалит, но когда он пойдет охладить себя в источнике, откуда он обычно пьет воду, я не оставлю в нем ни капли. Затем, когда он пойдет к морю, я и его осушу»*.

*Духи и ангелы передали Солнцу слова Бога, и Солнце дало за один день жар целого года. Они выманили Батрадза в степь Хæзм и начали бросать в него куски кованого свинца. Он защищался дождем стрел, которые убили четырех уастырджитæ и трех уациллатæ. Битва продолжалась под все более сильным жаром Солнца, и Батрадз почувствовал, что сгорает. «Подождите, я охладжу себя, а потом мы посмотрим!» – крикнул он с угрозой. Он побежал к источнику, откуда обычно пил воду: в нем не было более ни капли воды. Он побежал к морю: оно высохло. Батрадз уже совсем горел. А одна из его кишок не была закалена у кузнеца Курдалæгона вместе со всем телом. Когда этот кусок сгорел, Батрадз упал замертво»*¹⁶⁶.

Простое сопоставление обоих эпических отрывков *Смерти Батрадза* (вариант *b*) и *Убийства Конхобара* доказывает, что мы имеем дело

с одним и тем же рассказом. Есть ли необходимость указывать на то, что в этом втором варианте также используется атака свинцовыми пулями? Что мотив магического и мстительного мозга, упрощенный, потому что не понятый, в кельтском тексте, вновь появляется в осетинском сказании, часто здесь упоминаемом, о *Сослане и сыновьях Тара*? Мукара, скованный льдом, советует Сослану извлечь из его спины мозг после его смерти и сделать из него пояс: таким способом он унаследует силу великана:

Тогда он запряг быков и вытащил спинной мозг мертвеца. Он хотел уже обернуть его вокруг своей талии, но задумался: «Это не должен быть обычный мозг, – подумал он, – надо его сначала на чем-то испытать».

Он отнес мозг в лес и обвернул вокруг березы: береза упала как подрубленная. Он обмотал его вокруг другого дерева: оно тоже упало. Только после восьмого раза, на девятом дереве мозг смог только слегка расколоть дерево: его сила истоцилась. Тогда Сослан повязал его вместо пояса и вновь принялся пасти стадо, сидя перед своей хижиной¹⁶⁷.

Сходство с мозгом Месеггры, магическую силу которого средневековые редакторы утаили или утратили, нам представляется, может быть в перспективе, достаточно доказуемым и тем более ценным для нашей темы, что рождение Конхобара не лишено аналогий с рождением Созрыко = Сослана.

2. РОЖДЕНИЕ КОНХОБАРА И РОЖДЕНИЕ СОЗРЫКО

Напомним читателю чудесное рождение нартовского героя Созрыко:

Однажды Сатана стирала белье на берегу большой реки. На ней была короткая одежда горцев. На другом берегу реки пастух пас стадо. Сатана была так красива, а тело ее так белоснежно, что сердце пастуха, как только он увидел ее, наполнилось страстью. Он лег на камень и получил удовольствие. Сатана заметила это и начала считать дни.

Когда пришло время, она взяла с собой группу молодых нартов и отвела их к камню, чтобы разрешить его от бремени. Но когда они добрались до плода, она отослала их, вскрыла сама камень и извлекла оттуда младенца. Она отнесла его к себе, вырастила и назвала Сосланом¹⁶⁸.

Все варианты, приведенные в *Légendes sur les Nartes* (пять), совпадают¹⁶⁹. Обстоятельства рождения Конхобара известны нам по двум

поздним версиям, рационализированным и даже облагороженным. В Лейнстерской рукописи, написанной в середине XII в., рассказывается о том, как Несс, дочь Эхайда Салбе [Echaid Salbé], короля Мюнстера, отправившуюся на поиски убийцы своих опекунов, застигает одной при купании друид Катба [Cathba], который как раз и является этим убийцей. Весьма краткий и целомудренный текст гласит: «Мир установился между ними. Затем пришла взаимная страсть; она родила от него сына. Этим сыном был Конхобар»¹⁷⁰. И продолжает: «Четыре пророка объявили (о его рождении) за семь лет заранее. Они предсказали, что чудесный ребенок родится в тот же миг, что и Христос, на камне, где родился Конхобар, и что его имя прославится в Ирландии». Несс, которая не была замужем, выходит впоследствии за Фергуса, короля Ульстера, а Конхобар был объявлен королем¹⁷¹.

Парадоксально, но вторая редакция, содержащаяся в рукописи XIV в., кажется более близкой к оригиналу; в любом случае она отличается несравнимо большей детальностью. Несс, все так же в поисках убийцы своих опекунов, и здесь застигнута при купании Катбой, который силой принуждает ее выйти за него замуж:

Ночью Катба почувствовал сильнейшую жажду. Тогда Несс пошла за питьем для него и обошла весь замок, но не нашла ничего. Затем она пошла к Конхобару, т.е. к реке, нацедила через свою вуаль воду в кубок и отнесла Катбе. «Зажжем свет, – сказал Катба, – чтобы было видно воду». И было в воде два червя. И вынул тогда Катба свой меч и поднял его над головой своей жены, чтобы убить ее. «Пей же сама, – сказал Катба, – то, чем ты хотела меня напоить, или ты умрешь, если не выпьешь этой воды». И отпила тогда Несс два глотка воды и проглотила по одному червя при каждом глотке. И потом она была беременна столько времени, сколько бывает беременной любая женщина, а забеременела она, как говорят некоторые, от этих червей. Но Фахтна Фатах [Fachtna Fathach] (король Ульстера) был любовником Несс, и именно от него она понесла, а не от Катбы, благородного друида¹⁷².

Затем наступили роды:

И пошла тогда Несс на луг, что был на берегу реки, которая носила имя Конхобар; села она на камень, который был на берегу реки, и так ее застали родовые схватки... И произвела тогда Несс на свет ребенка, который был под ее грудью, ребенка знаменитого, уважаемого, обещанного ребенка, слава о котором распространилась по всей Ирландии; а камень, на котором он родился, все еще существует...¹⁷³

В текст между началом и концом родов вклинивается пророчество Катбы, которое не лишено интереса, поскольку два его стиха восстанавливают центральный мотив рождения Конхобара:

В Маг-Инис ты его родишь

На камне, на лугу.

Сопоставительный анализ этих разных рассказов показывает, что в Ирландии XII века царил некоторая путаница относительно рождения знаменитого короля Ульстера. Тем не менее, основываясь на частичном совпадении обеих версий, мы считаем возможным если не восстановить изначальную схему, то, по крайней мере, выделить некоторые ее элементы: «адюльтерное» рождение Конхобара, в какой бы форме оно не произошло, – это первый достоверный элемент: ни в одном случае его отец не является законным супругом Несс. Кроме того, его чудесное зачатие происходит в тот день, когда его мать в одиночестве отправляется на берег водного потока или к источнику искупаться или набрать воды. Наконец, существует единодушие в том, что Конхобар рождается *на камне на берегу реки*, которой он обязан своим именем, и в том, что молодая женщина остается там рожать *одна*. Несомненно, разница между *родиться на камне* и *родиться из камня* больше, чем между предложениями *на* и *из*; но как можно не обратить внимание на постоянное проявление взаимосвязи *камень/река*, которая всякий раз упоминается как основополагающая и отличительная черта? Разве эти обстоятельства *камня* и *реки* возникали бы столь настойчиво, если бы они изначально представляли собой не элементы мизансцены, а сугубо декоративные атрибуты? При сухости ума и осторожности писца, неспособного поверить в легенды и вынужденного приписать Несс любовника, мог ли он допустить рождение своего героя из камня в результате изнасилования или мастурбации пастуха? Лично мы склоняемся к мысли, что зачатие и рождение Конхобара первоначально рассказывались по схеме, идентичной зачатию и рождению Созрыко; но интеллектуализм, рационализм, чрезмерная стыдливость, евангелистическое усердие ирландских монахов XII в. сохранили лишь незначительные остатки изначального мифа. Сама путаница, которая проявляется в этих недавних версиях, не свидетельствует ли и она в пользу нашей гипотезы?

В целом, схема 2 (вариант *b*) смерти Батрадза совпадает со смертью Конхобара. Достаточно ли этого, чтобы мы могли произвести экстраполяцию и сделать заключение о существовании утраченной сегодня смерти Конхобара, которая должна была бы быть построена по схеме 1 смерти Батрадза? Может быть, краткое вкрапление пророчества Катбы хранит

тусклое воспоминание об этой утерянной версии? В четвертой строфе поется:

*Конхобар будет его имя,
Чтобы его называли,
Красным будет его оружие,
И он отличится в великой резне.
И тогда он найдет свою смерть,
Мстя за Господа, достойного сострадания.
Будет виден след его меча
На покатых склонах Лайма¹⁷⁵.*

Смерть, на которую здесь намекает друид, хотя это уже христианизированная версия, не является той, которая дошла до нас и которую мы рассмотрели выше. Новые элементы в этом восьмистишии, таким образом, подтверждают наличие другой версии этой смерти, а два последних стиха, несомненно, содержат намек на этот утраченный эпизод; указание слишком слабое, и мы не будем делать из него никаких выводов. Удовлетворимся тем, что напомним нашему скептическому читателю, что в одном варианте схемы I смерти Батрадза нарты медленно, с трудом тащат чудовищный меч героя к берегу, «*прорезая длинную борозду, которая видна и сегодня*»¹⁷⁶.

3. СМЕРТЬ АРТУРА И КЕЛЬТСКИЕ ДЕКОРАЦИИ

В подтверждение нашего тезиса о существовании кельтского рассказа, параллельного рассказу о *Смерти Батрадза* и построенного по той же схеме (схема I), в котором артуровский романист, должно быть, почерпнул канву центрального эпизода смерти своего героя и, в частности, мотив меча, брошенного в озеро, мы считаем возможным привести второй аргумент, помимо того, который выведен из сходства *Смерти Конхобара*, построенного по схеме 2 смерти нартовского героя. Этот аргумент основывается на открытии и анализе сугубо кельтских элементов, включенных в декорации финального эпизода романа, которые до настоящего времени не учитывались, кроме единственных официально признанных и, так сказать, «утвержденных» кельтских следов: корабля и дождя.

Автор *Смерти короля Артура*, хотя и обладает выдающимися качествами психолога, напротив, является достаточно посредственным пейзажистом; описания, или скорее наброски, природы и декораций в целом не только очень редки, но и *элементы* этих декораций или этих пейзажей, к тому же мало характерные, также представлены в очень ограниченном

количестве и отличаются крайней банальностью. В этом отношении романист совершенно не проявляет воображения и еще меньше оригинальности: в прекрасной сцене, где Ланселот ранен стрелой в лесу, мы обнаруживаем по преимуществу только эпическое оснащение, *дуб* и *источник*¹⁷⁷. В эпизоде, где король Артур смотрит в окно на подплывающий корабль мадемуазель д'Эскалот, используются другие атрибуты эпического декора: *башня* и *река*¹⁷⁸. Около «очень красивого источника под двумя деревьями» состоялась встреча Ланселота с рыцарем де Логром [de Logres]¹⁷⁹. Тот же Ланселот, прибывает ли он ко двору, чтобы защитить королеву? Он привязывает свою лошадь «к *вязу*, который там рос»¹⁸⁰. Во время битвы при Солсбери [Salesbières] смертельно раненный король Карадос [Karados] просит своих людей отнести его «к *холму*» и положить его «под *деревом*»¹⁸¹; таким же образом в битве при Винчестре [Wincestre] рыцари Гауна [Gaunes] выносят смертельно раненного Лиона [Lyon] «из давки под *вяз*»¹⁸². Эта скудность описательных элементов, это почти полное отсутствие внимания к природному пейзажу привели критиков к невольному игнорированию анализа декораций или пейзажа¹⁸³; не то, чтобы эта сторона произведения заслуживала особо углубленного изучения, но, по крайней мере, она может оказаться полезной для получения некоторых сведений о его технике, о его *манере*. Если мы на время оставим эпизод смерти Артура, мы можем составить скромный «каталог» типов «связок», использованных нашим автором:

- | | |
|-------------------|-----------------------------|
| 1) дуб + источник | 2) два дерева + источник |
| 3) башня + река | 4) вяз + дворец |
| 5) дерево + холм | 6) вяз + умирающий персонаж |

Можно сделать первое заключение: пассажи романа, в которых автор «связывает» свои персонажи или располагает вокруг них «декорации», являются пассажами, которые калькируют мотивы, унаследованные непосредственно из эпической традиции:

- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| a) трагическая охота | b) встреча в лесу |
| c) персонаж у окна | d) спешивание у входа |
| e) и f) героическая смерть | |

Для каждого из этих мотивов романист с постоянством и систематичностью использует соответствующий типовой пейзаж, *топос*:

- | | |
|---|-------------------------|
| 1/a дуб + источник = трагическая охота | } приключение
в лесу |
| 2/b два дерева + источник = встреча в лесу | |
| 3/c башня + река = персонаж у окна | |
| 4/d вяз + дворец = спешивание | |
| 5/6/e/f дерево + холм = одинокий вяз = героическая смерть | |

Можно было бы для каждого *топоса* множить примеры и точные отсылки к эпическим поэмам; чтобы не перегружать слишком наше изложение, мы ограничимся некоторыми сведениями, данными в примечании¹⁸⁴. В целом, этот обобщенный анализ не имеет никакой другой цели, кроме как высветить те опасности, которые подстерегают исследователя, слишком ориентированного на «реализм». *Смерть Артура* представляет собой образец искусственных и стереотипных пейзажей; декор здесь исключительно *литературный*, его происхождение чисто книжное; использование этих деревьев на театральном заднике и этих картонных родников демонстрирует стилистику, а не мировоззрение; эти элементы не оправдывают себя, они *живут* только внутри системы отношений, которые соединяют не элементы романа с элементами природы, но одни элементы романа с его же другими элементами: слова отсылают к словам, а не к вещам. Эти соответствия действуют внутри двойной структуры: в недрах данного произведения и в более широком литературном универсуме, например, в эпическом универсуме или в литературном эпическом пейзаже. Ставить проблему «топографии» *Смерти Артура* только в терминах географии, значит лишить литературную критику одного из ее специфических измерений. Романист не заботится о том, чтобы воссоздать реальный пейзаж; ссылка на исторические и географические реалии не является для него целью.

В свете этих неизбежно общих замечаний рассмотрим поближе пейзаж, «декорации», в театральном значении слова, битвы при Солсбери и смерти Артура, которые, читатель должен был это заметить, мы поневоле отставили в предыдущем параграфе. На том уровне, который нас интересует, на уровне «связки», эти два эпизода формируют *неразрывное единство*, элементы которого легко можно классифицировать:

- 1) большая равнина Солсбери [Salesbières],
- 2) высокая и твердая скала,
- 3) холм + дерево,
- 4) Черная часовня + приют + лес,
- 5) море + берег,
- 6) холм + озеро + трава,
- 7) холм + озеро + дерево,
- 8) холм + озеро + рука,
- 9) дождь + холм + дерево,
- 10) море + корабль,
- 11) лес + пустынь,
- 12) Черная Часовня + дерево + две могилы.

Совокупность этих компонентов образует своего рода эпическую панораму, даже диораму, эквивалент которой недостаточно искать в районе Солсбери [Salisbury]; здесь больше вопрос образности, чем образа.

«...на большой равнине Солсбери [Salebières]». Автор *Смерти Артура*, несомненно, изменил месторасположение величайшей битвы, где столкнулись Артур и Мордред. Камланн [Camlann] галльских, латинских и французских преданий он заменяет равниной Солсбери [Salebières] (Salisbury), и этим выдает некоторое пренебрежение к «исторической» реальности. Постановщик нуждался только в «большой равнине», чтобы развернуть свои «баталии» и заставить действовать свои персонажи: ему было достаточно позаимствовать у Вэйса, которого он хорошо знал, стих 7409 из *Брута* [Brut]: «это большая равнина Солсбери [Salesbère]», который он скалькировал слово в слово: «на большой равнине Солсбери [Salebières]»¹⁸⁵. Является ли Солсбери [Salebières] чем-то большим, чем *престижное название*, почерпнутое из книг или рассказов путешественников? Является ли оно чем-то другим, чем блестящая звучность, более привычная для уха континентального слушателя или читателя, чем легендарный Камланн? Составляет ли он в сознании романиста *реальное географическое представление*? Может быть. В любом случае, позволим себе предположить, что за топографической истиной скрывается другая истина романического порядка.

«...высокая и твердая скала...». Велико искушение увидеть здесь «природную» деталь; локализация этой *высокой и твердой скалы* на равнине Солсбери почти произвольно ведет к тому, чтобы распознать в ней реминисценции трилитов Стоунхенджа; этот мегалитический ансамбль, который и сегодня поражает воображение, действительно, возвышается в пятнадцати километрах на северо-запад от Солсбери. Однако подобное мнение, каким бы соблазнительным оно ни было, не может быть принято безоговорочно. Более или менее достоверно то, что наш автор лично не знал окрестности Солсбери и весьма вероятно, что вообще никогда не видел Англии; соответственно, речь никоим образом не может идти о воспоминаниях путешественника, а единственное знание, которое он мог иметь о Стоунхендже, основывается на представлении, которое о нем могли составить «странники», или, что более правдоподобно, на тех сведениях, которые он получил из книжных источников. *Historia Regum Britanniae* и *Brut* оба могли предоставить эти сведения; Гальфрид Монмутский, как и Вэйс, демонстрируют относительно точное и «зрительное» знание этих мегалитов; оба указывают на деталь, характерную для этого скопления гигантских камней: расположение в форме короны. Гальфрид описывает Стоунхендж словами *chorea gigantum*¹⁸⁶, которые Вэйс так

изящно переводит как *carole as gaianz* (хоровод гигантов) (*Brut*, ст. 8042-8043; ст. 8176), прежде чем тщательно *описать* памятник (ст. 8042 и сл.). Это столь своеобразное расположение по кругу, может ли оно быть передано как *высокая и твердая скала!* Разве переработчик, озабоченный географической правдивостью, не сохранил бы столь необычную живописность аранжировки, образ кольца или круга? В худшем случае он бы использовал множественное число! Остается пророческая надпись Мерлина. Аргумент весомый и, в конце концов, единственный, способный разрушить наше согласие: трудно поверить в то, что связь знаменитого волшебника и *высокой и твердой скалы*, возвышающейся вблизи Солсбери, была бы у «порядочного человека» XIII в., усердного читателя Вэйса, игрой случая. Допустим же, вместе с Ж. Фраппье, что это «ремнищенция гигантских камней, трилитов Стоунхенджа»¹⁸⁷.

Но тогда как не удивляться размытому, нечеткому и неточному характеру этого воспоминания? Несомненно, этот отказ от живописности, от описательного реализма соответствует манере нашего романиста; но достаточна ли, однако, эта «манера» для того, чтобы оправдать сухость выражения *высокая и твердая скала!* Особенно для того, чтобы оправдать его приблизительное соответствие и то упрощение, которое оно вносит в «Замок Солнца»? Нельзя не придавать значения тому, что автор удовольствовался этим скрытым намеком, этой ссылкой, *которая не обозначается как таковая*, и, так сказать, замаскирована. Ничто ему не мешало уточнить, указать название Стоунхенджа так, как он это сделал для Солсбери, ничто, кроме отсутствия у него интереса к географической «достоверности» и редких случаев, в которых он производит *идентификацию*. На наш взгляд, проекция романической «сценографии» на реальную конфигурацию местности не представляет собой единственный критический или даже, может быть, привилегированный ракурс. С нашей точки зрения и, как мы полагаем, с точки зрения романиста, присутствие Стоунхенджа как такового менее важно, чем присутствие *высокой и твердой скалы*. Тем не менее, одна вещь получает *реалистическую* интерпретацию: глубокое убеждение в том, что *скала* Солсбери [Salesbières] является мегалитом! Но мегалитом как пришедшим из мира богов и героев, так и принадлежащим этому земному миру, миру людей. Бесспорно, мы имеем дело с элементом *сугубо кельтских* декораций! Элементом, тем более достойным внимания, что он, несомненно, является единственным во французской эпической и романической литературе средневековья: в ней упоминается множество скал и множество каменных плит, но ни одного менгира. Впрочем, его присутствие в *Mort Artu*, а конкретнее, в смерти Артура, каким бы необычным оно не казалось, не очень нас уди-

вит, если, вместо того, чтобы склониться над картой Страны Лесов, мы перенесемся в воображаемые и литературные пейзажи кельтских эпосов. Вертикально установленный камень в них является постоянным *декоративным элементом*, столь же частым, как и оливковое дерево, вяз или сосна в наших эпических поэмах; он представляет собой характеристику, знак, даже подпись. Самая знаменитая битва ирландского мифологического цикла называется Битва при *Mag Tuireadb* (Мойтура), что значит *равнина Столбов*, т.е. *Менгиров*. Эти мегалиты встречаются на протяжении всего *Táin bó Cualngé*, где их роль не ограничивается украшением: именно вокруг *камня, установленного* в Ард Хуиленд Кухулин ставит магический круг, сделанный из дуба¹⁸⁸; именно с помощью менгира он пригвоздил Финдабайру [Findabair] к земле, и именно «столб из необработанного камня» он устанавливает на труп сумасшедшего¹⁸⁹. Когда Конхобар падает, сраженный пулей из пращи, которая сделана из мозга Месегры, «его голова касалась одного края *высокого камня*, а ноги его упирались в *высокий камень с другого края*»¹⁹⁰. В необычном поединке между Коналом Победителем и Лугайдом, убийцей Кухулина, Конал бросает свое копьё в противника: «Нога раненого Лугайда была у *высокого камня*, который стоит в поле Аргетрос [Argetros]; вот почему в поле Аргетрос есть *Камень Лугайда*»¹⁹¹. Можно было бы продолжить без труда этот список примеров, если те, которые мы привели здесь, были бы недостаточны для того, чтобы мы могли предположить, что *высокая и твердая скала великой равнины Солсбери* могла *сначала* быть лишь кельтским следом, перешедшим по прямой линии из рассказа, в котором артуровский романист позаимствовал мотив меча, брошенного в озеро.

«...*На том холме, где вы найдете озеро*». Декоративный ансамбль, состоящий из холма и озера на вершине, вписывается в декорации «героической смерти», так же как *дерево* и *трава* его дополняют, однако он отличается от него своими корнями. При столкновении с тремя преданиями о смерти Артура, *народным преданием, христианским преданием и мифологическим преданием*, романист очень умело произвел *топографическое* разделение и распределение различных элементов: триаде *христианство, легенда, миф* соответствует в идеально симметричном составе триада *часовня, море, озеро*. Эта географическая трехчастность *матери*, несомненно, связывает часть пейзажа, над которым возвышается холм и расположенное на его вершине *озеро*, с мифологическим преданием, преданием о мече, брошенном в воду, т.е., в конечном итоге, – с *кельтским преданием*. Впрочем, какой бы ни была интерпретация, которая будет предложена для руки, появляющейся из этого озера и забирающей Эскалибор, кто бы ни был обитателем озера, которому она принад-

лежит, это загадочное существо является хозяином холма. И эта сакрализация холмов и холмиков, эта локализация божественного и волшебного домена внутри холмов, хотя она проявляется и в других фольклорах, является фундаментальной для мировоззрения кельтов: «Холмы, населенные призраками, открывают доступ в чудесные дворцы, которые построил для себя волшебный народ Tuatha De Dannan [Tuatha De Danann], который считают древним населением Ирландии, изгнанным в ходе последующих вторжений», – пишет Жан Маркс¹⁹². Означает ли само название *Aes Sidhe*, которое ирландцы использовали для этих Tuatha De Danann, что-то другое, кроме как *Раса Холмов*?

Но в кельтских странах, как это справедливо отмечает А. Крапп¹⁹³, «это мировоззрение существует наряду с другим, прямо противоположным, в соответствии с которым загробный мир является *миром под волнами*, Tir-fo-Thuinn, который, как считали древние ирландцы, находится в пучине моря или озера». Это верование, в соответствии с которым глубины некоторых озер служили связующим звеном между земной поверхностью и волшебным миром, дало *литературный мотив* многим эпизодам старого ирландского эпоса. В довольно необычном рассказе *Лейнстерской книги* Лоэгере Либан видит, как из «Озера птиц» появляется некий персонаж, Фиахна [Fiachna], пришедший из страны богов просить помощи. «Когда неизвестный воин закончил свою песнь, он удалился, вернувшись в озеро, из которого он только что вышел. Лоэгере Либан, сын короля Коннахта, крикнул молодым людям, которые его окружали: «Позор вам, если вы не придете на помощь этому человеку!» Пятьдесят воинов, повинувшись этому призыву, выстроились за Лоэгере. Лоэгере бросился в озеро и пятьдесят воинов последовали за ним. Пройдя некоторое время, они догнали чужака, который приходил за ними»¹⁹⁴. Кухулин, находясь в карауле в замке Куроя¹⁹⁵, победив по очереди трех Лопастей-из-Болота-Холодной-Луны, трех Пастухов из Брега и трех сыновей Музыка-с-большим-Кулаком, вдруг «замечает чудовище, поднявшееся из озера, как ему показалось, на высоту более тридцати локтей над водой». Естественно, голова этого «чудовища из озера» вскоре была отсечена!

Не вызывает никаких сомнений, что рассматриваемый здесь элемент декорации, а именно *холм + озеро*, заимствован, так же как «*высокая и твердая скала*», из мифологической и эпической «сценологии» кельтов, а точнее из «*Героической смерти*», в которой романист почерпнул схему для своего апофеоза¹⁹⁶. Эта «*Смерть*», какой она была? Такой, как ныне утерянная «Смерть Конхобара»? Как «Смерть Кухулина»?

4. СМЕРТЬ АРТУРА И УБИЙСТВО КУХУЛИНА

Ирландский рассказ, известный под названием *Убийство Кухулина*, возможно, самый красивый и самый завершенный из всего Цикла уладов. Анализ показывает, что этот прекрасный эпизод не может не быть связанным с кончиной Артура, не потому, что обнаруживается столь интересный параллелизм между Батрадзом и ирландским героем, вплоть до смерти, но и потому, что *декорации*, так же, как и некоторое число *тем*, подтверждают, в свете предыдущих параграфов, сходство и дают серьезную поддержку гипотезе, которую мы выдвигаем.

Убийство Коирпре [Coirpre], Куроя и Отважного Калатина [Calatin] вызывает ненависть к Кухулину и желание отомстить ему со стороны Эрка [Erc] и Лугайда, сыновей соответственно Коирпре и Куроя, и потомков Калатина. Собрав значительную армию, они нападают на Ульстер. Сначала Кухулин ничего не предпринимает: зная, что судьбой ему предначертана смерть на равнине Муртемне, он хочет ее отсрочить. Но крики женщин и детей, которых режут под самыми стенами Эмайн Маха, вынуждают его вмешаться. В момент, когда он отправляется на битву, различные пророческие знамения объявляют его близкую кончину: брошь, застегивающая его плащ, падает и ранит ему ногу, богиня Морригю [Morrighu] разбивает его колесницу, чтобы помешать ему уехать¹⁹⁷, Серый Махи, его любимый конь, проливает две большие кровавые слезинки, женщины Эмайна, которые первый раз противятся его отъезду, пытаются его удержать, обнажив перед ним свои груди. В пути он встречает трех старух, которые готовят блюдо из собаки; напомним, что магическое табу запрещает Кухулину проходить вблизи очага без того, чтобы не подойти к нему и не отведать еды, а другое магическое табу запрещает ему принимать в пищу плоть своего тезки; раб незыблемых табу, он вынужден нарушить второй магический запрет: он принимает кусок собачьего мяса. С этого момента он проклят. В сопровождении своего возничего Лозга он появляется перед врагами на равнине Муртемне. Его противники разработали дьявольский план: колдун попросит у Кухулина его дротик, имя которого Славный-из-Славных; просьба колдуна будет настолько настойчивой, что Кухулин не сможет отказать ему в дротике, который затем в него же и бросят; пророчество гласит, что этот дротик должен убить короля: «Если попросить дротик у Кухулина, это пророчество сбудется не против нас...»¹⁹⁸. Брошенный по очереди Лугайдом, сыном Куроя, затем Эрком, сыном Коирпре, дротик Кухулина попадает в Лозга, «короля возничих Ирландии», убив его, и в Серого Махи, «короля лошадей Ирландии», смертельно ранив его: «Кухулин извлекает дротик из раны, он и его

конь прощаются друг с другом, затем Серый Махи покидает своего хозяина, унося на своей шее половину ярма, и отправляется к Серому озеру, на горе Фуат [Fuat]; именно туда возвращается раненый Серый Махи»¹⁹⁹. При третьей попытке ранен уже сам герой: «Тотчас же Черный-из-Волшебной-Долины (второй из коней Кухулина) ускакал, унося то, что оставалось от сломанного ярма». Он отправляется к Черному озеру в Muscraigé Tíré, т.е. в стране, где Кухулин его взял. Добравшись туда, лошадь бросается в озеро, и вода в нем забурлила.

Кухулин остается один в своей колеснице на поле битвы. «Я хочу, – говорит он, – сходить напиться туда, к озеру». – «Мы тебе это позволяем, – ответили его враги, – но при условии, что ты к нам вернешься». – «Если у меня не будет сил вернуться, – ответил Кухулин, – я вас позову к себе». Он собрал свои внутренности, положил их на место и пешком добрался до озера. При ходьбе он рукой поддерживал свои внутренности. Он напился воды и искупался в озере, сжимая живот рукой, вот почему озеро на равнине Муртемне называется Озером *Lamrath*, т.е. *благоденствия руки*. Его также называют Озером Мелкой Воды.

Испив воды и искупавшись, Кухулин удаляется на несколько шагов. *Он прислоняется к высокому камню, который находится на равнине, и с помощью своего пояса привязывает свое тело к этому высокому камню: «он не хотел умереть ни сидя, ни лежа; он хотел умереть стоя».*²⁰⁰ Даже полумертвый, Кухулин внушает ужас своим врагам, которые с опаской держатся в отдалении. В конце концов, после того как Серому Махи, вновь вышедшему из озера, удастся еще какое-то время защищать своего хозяина от ударов, какие-то птицы садятся на плечо Кухулина. «На этом столбе птицы обычно не сидели», – сказал Эрк, сын Коирпре. Тогда Лугайд, сын Куроя, схватив сзади Кухулина за волосы, отрубает ему голову. В тот же миг из правой руки Кухулина выпал меч; он задел и отсек правую руку Лугайда, которая упала на землю; чтобы отомстить за руку Лугайда, отрубили и правую руку Кухулина.

Войско двинулось в путь, унося голову и правую руку побежденного героя, и так оно прибыло в Тару. Еще и сейчас там показывают место, где были преданы земле голова Кухулина и его правая рука со щитом»²⁰¹.

Этот рассказ, дошедший до нас только в средневековой версии *Лейнстерской книги* (XII в.), разворачивается в *той же эпико-мифологическом пейзаже*, что и смерть короля Артура: великая равнина, *равнина Муртемне* [1], на которой стоит *высокий камень*²⁰² [2] и над которой возвышается холм, *гора Фуат*, на вершине которого дремлет озеро, *Серое Озеро* [6], связующее звено с Тем Миром, поскольку волшебный конь Кухулина происходит оттуда и, смертельно раненный, туда же воз-

вращается. Не торопясь с выводами, скромно отметим, что это простое прочтение значительно подкрепляет нашу гипотезу о наследовании *литературной и кельтской декорации*, связанной с темой меча, декорации, которую автор *Mort Artu* в своем деликатном, но постоянном поиске равновесия между мифом и реальностью мог бы, так сказать, *материализовать* в районе Солсбери, выбор которого был продиктован одновременно его истоками и точным соответствием природной топографии эпической или мифологической «сценологии».

Однако сходство не ограничивается только пейзажем. Артура, как и Кухулина, отличает яростное сопротивление «сотрудничеству» с судьбой: ни пророчества, ни «знамения», ни небесные предостережения, ни тем более советы людей не могут ни в том, ни в другом случае обуздать этот яростный бег навстречу смерти, это стремление по-королевски ответить на ее призыв. И даже грандиозное одиночество роднит обоих героев: только свита из верного спутника, Лоэга или Грифлета, какой-то миг сопровождает их в героическом и величавом уединении. Даже великолепная, воздвигнутая на трех различных уровнях, «ступенчатая конструкция» подводит к проведению параллели с тройным поступком Грифлета: градации *Лоэг, Серый Махи, Кухулин*²⁰³ очень точно соответствует прогрессия *меч Грифлета, ножны Эскалибора, Эскалибор*. Конечно, этот тип композиции, основанный на поиске замедления действия, характеризует любой эпический стиль; эквиваленты его можно обнаружить в трех попытках Роланда разбить Дюрандаль поочередно *о камень (perre byse), каменную плиту (el perrun de sardonie), камень (perre bise)*, от которого он отколол большой кусок²⁰⁴. Возможно также, что в этом особом случае речь идет только о сходном, но самостоятельном использовании того же эпического средства. Думаем, что сомнения все-таки позволительны...

Из-за невозможности сократить разрыв между смертью Кухулина и смертью Артура, мы удовлетворимся, по крайней мере на время, предположением, что существуют самые сильные аргументы в пользу нашего тезиса: автор *Mort Artu* позаимствовал из кельтского рассказа, вероятнее всего из Цикла уладов, декорации, схему и центральный мотив эпизода с Эскалибором, брошенным в озеро; текст, который он скалькировал, представлял собой ирландский аналог осетинского (скифского) рассказа о смерти Батрадза.

5. ЗНАМЕНИЕ РУКИ

Много вопросов вызывает мотив *загадочной руки*, выпростанной из озера, чтобы схватить Эскалибор. Новые данные, которые мы собрали в

ходе настоящего исследования, побуждают нас рассмотреть эту проблему под несколько иным углом зрения, т.е. задаться вопросом о *природе* искомго знамения, приведенного в действие броском меча. Напомним, что когда нарты бросили в море чудовищный меч Батрадза, «поднялись волны и ураганы, *море забурлило*, затем стало кровавого цвета». Содержал ли симметричный ирландский вариант соответствующие проявления? Не будет удивительно, если мы предположим, что Черный-из-Волшебной-Долины, второй из коней Кухулина, бросившись в черное озеро в Muscraig é Tigé, заставил *забурлить его воды!* Из этого следует допустить, что артуровский романист сам заменил первоначальный сверхъестественный знак более «современным» символом, более «значимым», более «христианским». А.Миша в уже упомянутой статье очень изобретательно предлагает видеть в этой таинственной руке «обратное и симметричное» заимствование из финальной сцены *Queste del Saint- Graal*, где после смерти Галаада [Galaad] с неба спускается рука, чтобы схватить Сент-Вэссель [Saint-Veissel] и копьё и унести их навсегда²⁰⁵. Эта точка зрения вполне правдоподобна; мы просто ставим вопрос, является ли уверенная отсылка к финальному появлению в *Queste* абсолютной и обязательной. Рука как проявление божественного присутствия представляет собой тему-символ, широко используемую в *Ланселоте в Прозе*; только *Queste* добавляет еще два примера к эпизоду, указанному А.Миша: таково видение Эстора [Hestor] и Говэна [Gauvain], которые «заметили, как из двери часовни показалась до локтя рука, покрытая алым бархатом. На этой руке висела не очень богатая уздечка и держала она в кулаке большую свечу, которая очень ярко светила...»²⁰⁶. А Ланселот в замке Грааль, не видел ли и он, как к нему явилась «охваченная пламенем рука», которая выбила у него из рук меч?²⁰⁷ Напомним также эпизод из *Честного Ланселота*, который мы рассмотрели выше, в котором Галеота и Элию Тулузского внутри часовни преследует *рука, вооруженная мечом*²⁰⁸. Если, таким образом, наш автор ввел от себя в искомую схему мотив *руки*, он с таким же успехом мог его почерпнуть в том или ином из этих его появлений²⁰⁹; по нашему мнению, он скорее позаимствовал тему или вновь использовал образ, чем скопировал пассаж.

Впрочем, то, что во всех этих появлениях в *Ланселоте в Прозе* мы имеем дело с литературным и романическим использованием очень распространенного в христианской иконографии мотива, не вызывает никаких сомнений²¹⁰; комментарии, которые следуют за всеми этими появлениями, дают этому самое очевидное доказательство²¹¹, и несомненно, что все эти появления не могли не пробудить в сознании читателя или слушателя воспоминания о подобных скульптурных изображениях, о подобных

мозаиках или картинах, образах Бога. «Рука, – пишет Дидрон, – является своего рода монограммой в пользовании скульпторов и художников»²¹².

Однако очевидно, что мы не должны сводить все возможные источники романиста к указанным выше ссылкам. Мотив волшебной руки в действительности появляется в трех первых *Продолжениях Персевалья*. В *Первом Продолжении* Говэн укрывается во время ночной бури в часовне: «Через отверстие над алтарем, / Видит он, как появляется черная рука, / Которая весь свет погасила». Слышится чей-то голос, и Говэн в ужасе убегает. И рассказчик тогда комментирует: «Это знак Грааля»²¹³. Во *Втором Продолжении* Персеваль находит, в свою очередь, «под деревом с горящими свечами» часовню; он входит внутрь, и внезапно «Черная рука до локтя / Появилась за алтарем; / Яркая горящая свеча / Потухла и не стало видно ничего». Девушка, которую он немного позже повстречал, объяснила ему: «...это знак / Святого Грааля и копья»²¹⁴. Персеваль возвращается в *Третьем Продолжении* (Манессье) в эту часовню; он снова видит «руку, черную до локтя», с которой он должен сразиться; победив ее, он понимает, что на этот раз речь шла о руке дьявола²¹⁵. Какими бы ни были связи между этими руками и этими предплечьями с таковыми в *Честном Ланселоте* и *Queste*, нам они представляются имеющими больше отношения к фантастике, чем к чудесам, больше к демоническому, чем к божественному; нам они кажутся пришедшими из другой, не библейской вселенной. Ж. Маркс, который проанализировал в *Артуровской легенде и Граале* приключения Персевалья в часовне, пишет: «Как не признать в этой черной скрюченной руке столь частые в галльских и ирландских сказках появления такого рода?»²¹⁶. Он приводит в качестве примера мабиноги о *Пуйле, Принце Дивета*, где Тейрнон [Teuon] сражается с рукой, которая, проникнув через окно, пытается схватить новорожденного жеребенка²¹⁷. Такова и огромная чудовищная рука «тени», которая пугает охрану уладских героев в замке Куроя: «И тогда тень протянула руку к Лоэгере. Рука эта была так длинна, что она прошла над тремя стенами, которые разделяли сражающихся во время обстрела друг друга, затем она схватила Лоэгере; каким великим и знаменитым ни был Лоэгере, рука противника держала его так, как держала бы годовалого ребенка»²¹⁸. Не следует забывать при рассмотрении этого мотива руки об очень важной роли, которую играет эта часть человеческого тела в ирландских сказках. Разве меч Кухулина не отрубает *правую руку* Лугайда? Разве не отрубает в отместку *правую руку* у трупа героя? У *Нуаду серебрянорукого*, короля и вождя Tuatha De Damann рука была отрублена во время первой битвы при Мойтуре; «это Сренг [Sreng], сын Сенганда [Sengand], ему ее отрубил. Позднее Диансехт-врачеватель [Diancecht] сделал ему руку из серебра, которая имела лов-

кость и силу всех рук; ему помогал кузнец Кредне [Credne]... Нуаду не был больше королем с тех пор, как потерял руку»²¹⁹. Можно ли выдвинуть более убедительный аргумент в пользу магического символизма, связанного с рукой, чем лишение короны вследствие потери этого органа?

Рука как проявление и видимый знак невидимого сверхъестественного существа, таким образом, является как кельтским и языческим, так библейским и христианским; символ принадлежит как народной образности кельтов, так и иконографии соборов. Внедрение этого элемента в мотив меча, брошенного в озеро, если оно имело место, могло быть произведено в результате заимствования из *Продолжений Персеваля*²²⁰ или из свода *Ланселота в Прозе*, так же как и из единственной финальной сцены *Queste*. В конце концов, ничто а priori не противоречит тому, чтобы признать руку в исконном кельтском рассказе знаменем, проявляющимся при броске меча в озеро. То, что в романе XIII в. существовало совпадение между кельтской *формой* и христианским иконографическим мотивом вовсе не отрицает гипотезу о его присутствии в исконном мифе; это сходство облегчало христианизацию, которая недвусмысленно проявляется в артуровском рассказе. Кельтский элемент тем более легко поддавался этому окрашиванию, что существовало предварительное полное формальное соответствие между обоими элементами. Таким образом, мы не думаем, что речь здесь идет о персональном изобретении автора, который бы своим высочайшим мастерством, благодаря двойному (языческому и христианскому) прочтению, создал хрупкий сплав мифа и мистики. Слишком изобретательный диалог, слишком совершенное совпадение!

Следовательно, мы склоняемся к мысли, что рука является неотъемлемой частью кельтской схемы. Но имеем ли мы право развивать эту гипотезу и пытаться «реконструировать» исконную сцену? Здесь, несомненно, есть риск, но, по крайней мере, нас нельзя будет упрекнуть в том, что мы не довели наше исследование до границ возможного.

Смертельно раненный Кухулин просит разрешения отправиться к озеру утолить жажду. «Он напился воды и искупался в озере, сжимая живот рукой, вот почему озеро на равнине Муртемне называется Озером *Lamrath*, т.е. благоденствия руки»²²¹. Наш анализ *грозовой* природы ирландского героя ретроспективно проясняет это поглощение жидкого элемента: утоляемая жажда и купание совершенно логично вписываются в тот же парадигматический ряд, что и чаны с водой, снег и нырянье в реки Ирландии. Более того, последнее желание Кухулина странным образом перекликается с предсмертной волей Батрадза в варианте *b*, варианте, аналогичном *Убийству Конхобара*. Еще более удивительным, может быть также более решающим, является название озера: *Lamrath*, *Благоденствие*

руки. Читатель знает, что подвиги Кухулина были увековечены на ирландской земле посредством «географизации» мифов; топонимия Ирландии, таким образом, представляет собой своего рода каталог или указатель ее эпической литературы. И наверняка объяснение *Lamrath*, каким бы наивным оно ни было, может быть подтверждено этой систематически и преимущественно этиологической ориентацией. Однако это не мешает нам видеть расхождение в этимологическом комментарии, который нам предлагает рассказ XII в.: придать законную силу толкованию *Lamrath*, *Благодетяние руки* благодаря купанию Кухулина, «сжимающего живот рукой», в этом есть фантазия, которую едва ли извиняет необходимость в пояснительной игре слов и которая напоминает неловкие попытки рационализации, предпринятые монахами *Лейнстерской книги*. Менее смешным, может быть, было бы его сближение с прозвищем Луга, божественного отца Кухулина, с прозвищем *Лавада [Lavada] = Lamh-fhada*, т.е. «длинные руки»²²². Так ли абсурдно предположить, что в варианте, отмеченном в осетинском сказании о смерти Батрадза (вариант *a*), Кухулин, ирландский Батрадз, возвращает меч своему отцу Лугу «длиннорукому», бросив его в озеро *Lamrath*? Поскольку есть меч... тот меч, который кажется живым и который, в тот миг, когда герой умирает, выскальзывает из его руки, чтобы отрезать правую руку Лугайда. Забавно, но текст, которым мы располагаем, ничего не говорит относительно дальнейшей судьбы этого оружия; просто говорится, что голову и правую руку Кухулина «с его щитом» предадут земле в Таре. А меч? Ни малейшего упоминания. В этом случае велико искушение позволить воображению сделать выводы и отправить меч вдогонку за конями в глубины озера!²²³

6. КУХУЛИН И АРТУР

Персонаж Артура пронизан мифологическими чертами, и такие эрудиты, как А. Натт [A. Nutt] и Дж. Рис [J. Rhys] вскрыли с этой точки зрения множество связей между Артуровским циклом и Циклом фенианов [Fenians]. Со своей стороны, мы полагаем, что сопоставительный анализ артуровской легенды и эпоса уладов представляет не меньший интерес; в частности, мы хотели бы указать здесь некоторые аналогии между фигурами короля Артура и Кухулина.

Артур, как и Кухулин, является наследником грозовой мифологии. «Жервэ де Тильбюри [Gervais de Tilbury], уроженец Англии, который исполняет функции бальи при императоре Оттоне [Otton] IV в королевстве Арля [Arles], рассказывал нам, что лесничим на его родине в дни гроз и бурь кажется, что они слышат, как Артур в своих владениях трубит в рог

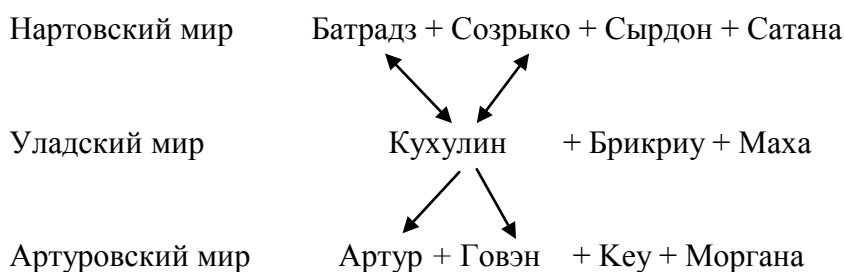
и ведет охоту»²²⁴. Его меч Эскалибор в *Estoire de Merlin* особым образом связан с молнией и громом, обладая их свойствами: «Тогда король Артур развернулся, вытащил меч, который излучал такой яркий свет, как будто горели в нем две толстые свечи, и это был тот меч, который он вырвал из каменной плиты»²²⁵. Кухулин также владеет мечом, «сверкающим в ночи как факел!»²²⁶ С этим сиянием Эскалибор сочетает и грохот грома: «...и действительно, когда он (Говэн, вооруженный мечом Артура) поднимал меч, чтобы нанести удар, и он опускался, казалось, что это молния падала с высоты, так как он издавал звук, похожий на гром»²²⁷. Уже давно никто не сомневается в непосредственной преемственной связи, которая существует между Эскалибором с *Каладболгом* [*Caladbolg*], «сияющим мечом» Лета [*Lete*], пришедшим из страны богов, который мы видели в руках Фергуса в *Táin bó Cualnge*²²⁸. Но было ли уделено достаточно внимания лингвистическому родству, которое объединяет с мечом Артура волшебное копьё Кухулина, также связанное с молнией, и знаменитый Гае Болг, полученный от богини Скатахи [*Scathach*]?²²⁹ Для Т. О'Рахилли [*O'Rahilly*], который переводит *gae Bolg* как «копье Булга (или Болга)», Болг восходит к кельтскому **Bolgos* (= **bheleg*, сияние, специально для молнии = латин. *fulgeo, fulgur*): «Таким образом, *gai Bulga* или *gai Bolga* был копьем сияющего бога или молнией»²³⁰. Несколькими страницами ниже, рассматривая «сияющий меч», О'Рахилли пишет: «В настоящее время *cadalbolg* состоит из *calad*, «тяжелый» (т.е. «раздавливающий») и *bolg* «свет»... Валлийский аналог Кадалболга – это Каледвилч [*Caledvwlch*]. Так же как Кухулин владеет *gai Bulga*, а в распоряжении Финна находится *Corrbolg* (см. выше), так и в валлийской сказке «*Kulhwch and Olwen*» мы обнаруживаем у Артура меч *Caledvwlch*, латинизированный Гальфридом Монмутским как *Caliburnus*²³¹. *Gae Bolg*, помимо прочих особенностей, отличается тем, что проходит насквозь того, кого он бьет. В *Изгнании сыновей забытого Доэла* Кухулин сражается с Эохо Глассом [*Eochu Glass*], могучим воином: «Он бросает тогда высоко свой *Gai bulge*, который падает на шлем с кольчугой Эохо, пробивает ему голову и вонзается в землю»²³². В одном из эпизодов *Táin* сообщается, что Редг-насмешник однажды отправился попросить у Кухулина его волшебный дротик; герой отказался ему его дать и, в ответ на угрозы своего язвительного собеседника, бросил в него свое молниевое оружие: «(Оно) настигло Редга сзади, вошло в углубление между двумя костями шеи и, выйдя изо рта, упало на землю. «Эта побрякушка, – промолвил Редг, – нас очень быстро догнала». И на этом его душа отлетела от тела»²³³. Этим же сказочным оружием Кухулин убивает в необычном сражении единственного сына Айффэ [*Aiffe*], Конлаоха [*Conlaoch*], который являет-

ся никем иным, как *его собственным сыном!* Незаконным сыном, если не incestным. «Кухулин был вынужден... попросить у своего возничего Лаэха [Laech], сына Риангабайра [Riangabair], волшебное копьё, называемое по-ирландски *gae bolg*... Он пробил им тело Конлаоха с одного бока до другого, и за этим последовала смерть молодого воина»²³⁴. Здесь очевиден параллелизм с убийством Мордредом Артуром, incestным отцом: «Он держит огромный и мощный меч и подгоняет своего коня, чтобы он скакал во весь опор; и Мордред, который хорошо знал, что король не хотел убивать его, не отступил, направил к нему коня, и король, который налетел на него со всей мощью, ударил его так сильно, что лопнули кольца кольчуги, и он достал мечом его тело. История гласит, что *после того, как меч был извлечен, сквозь рану проходил солнечный свет* так отчетливо, что Грифлет его видел; говорили, что это был знак *гнева Господа нашего*»²³⁵. Как не признать в этом «огромном и могучем мече» «дротик-молнию» Кухулина, волшебное копьё кельтских сказок, которое Артур сам отказался положить в число подарков в мабиноги *Kulhwch and Olwen*?²³⁶ Как и *gae Bolg*, копьё Артура оставляет в теле его сына дыру, сквозь которую «виден свет» и куда проникает «волшебный» луч солнца. Эти *лучи солнца*, «знаки *гнева Господа нашего*», совершенно очевидно представляют собой превращение, транспозицию молнии²³⁷. Мордред в буквальном смысле слова «поражен молнией», и вполне вероятно, что под христианским символом и иконографическим мотивом²³⁸ скрывается копьё-молния кельтов, с помощью которого «Собака Кулана» поражает молнией своего сына. Нужно ли говорить о том, что автор *Смерти Артура* мог взять этот эпизод из Цикла уладов вплоть до идеи о некоем Мордред, *сыне Артура*? Хотя такое решение не исключено, мы больше склоняемся к мысли о том, что обнаружение Цикла Кухулина послужило своего рода катализатором; романист располагал двумя независимыми данными: с одной стороны, Артур убивает Мордред в битве при Камблане [Kamblan], с другой стороны, этот же Артур повинен в убийстве своего собственного сына Анира [Anir]; это второе предание зафиксировано в одном из *Чудес Ненния*: «В стране Эрсинг [Ercing]»²³⁹ есть могила около источника, называемого *Licat Anir* (глаз Анира). Погребенного там человека звали Анир; он был сыном воина Артура, который убил его в этом месте и там же похоронил»²⁴⁰. Таким образом, автору было бы достаточно скомбинировать два материала, и не исключено, что именно ирландский рассказ о смерти Конлаоха или его французская адаптация подсказали ему эту идею в тот самый миг, когда он придавал ему «молниевый» образ.

Вызывает много вопросов также происхождение и значение смерти Лукана-виночерпия, задушенного в часовне в яростных и чудовищных объятиях Артура²⁴¹. Если предложенное Полэнном Пари сопоставление со смертью Лихаса [Lychas], «задушенного»(?) Гераклом²⁴², не может быть принято всерьез, то, напротив, может быть, следует привести по этому поводу одну из черт, которые чаще всего упоминаются в портрете Кухулина: в своих приступах демонического гнева он «не признавал более ни красоты, ни дружбы»²⁴³. Так, в *Пире Брикриу* Медб кричит, увидев, что герой Ульстера направляется к ней: «Если Кухулин идет к нам в гневе, таким жернов перемальвает десять лопат очень твердого ячменя, таков этот человек, он один нас разобьет в пух и прах, даже если все наши воины Коннахта окружили бы нас, чтобы защитить в Круахане [Cruachan]»²⁴⁴. Несомненно, что именно в этом *невменяемом состоянии* старый король «размальвывает» своего виночерпия, и романист сумел очень умело передать поведение безмолвного тяжелого автомата, так же как и состояние потерянности Артура при его *пробуждении*: «И когда король это услышал, *содрогнулся он и посмотрел вокруг себя*, и увидел своего виночерпия, лежащего на земле, и тогда вспомнил свой поединок...»²⁴⁵. И если даже читатель сохранил свой скептический настрой к нашей идее о формальной связи с Кухулином, он не сможет, по крайней мере, отрицать, что мотив «размальвования» уходит корнями в *кельтский* мир так же глубоко, как и в *классический* мир, если не глубже. Доказательство мы нашли в эпизоде *Táin bó Cualngé*, названном *Битва Илиаха [Iliach] летающими снарядами*, который выводит на сцену необычный персонаж, самого Илиаха. Он выходит один навстречу завоевателям Ульстера; сначала он их атакует с оружием в руках, затем, когда они приходят в негодность, – камнями, кусками скал, глыбами; «и когда у него уже не было летающих предметов, чтобы достигать ближайших к нему людей, *он быстро размолот этих людей между своими предплечьями и ладонями* так, что превратил их в массу, где перемешались плоть, кости, жилы и кожа. Два фарша долгое время служили парой друг для друга. Это был фарш, который Кухулин сделал для лечения Сетерна [Cethern], сына Финтана [Fintan], из костей скота Ульстера, и фарш, который Илиах сделал из костей мужей Ирландии»²⁴⁶. Если допускать вынужденные подслащивание и рационализацию у «цивилизованного» автора, то как оспаривать аналогию?

Даже если отрицать возможность прямой связи между Кухулином и королем Артуром, самый ретивый критик все же будет вынужден согласиться с тем, что это лишь идея об «установлении родственных отношений» между двумя эпическими фигурами. Если в итоге (и мы это не скрываем) наш анализ выливается в своего рода «пари», не стоит ли заключить это «пари»? Не простиралось ли это «родство» на саму смерть? На всем

протяжении этой статьи нашей главной заботой было провести наше сопоставление не только на уровне отдельных черт или мотивов, но и на уровне *совокупностей мотивов*. Наша попытка анализа основана не столько на сходствах, рассматриваемых сами по себе и вне всякого контекста, которые бы привели к гипотезе о *случайном* заимствовании *изолированного* мотива, сколько на соединениях, которые включают этот мотив в более широкие системы: темы, схемы и эпико-мифологические пространства. Мотив меча, брошенного в озеро, тройная связь Батрадз/Артур, Батрадз/Кухулин, Артур/Кухулин не должны рассматриваться сами по себе и изолированно; они включены в параллельные и идентичные системы, системы организации эпического мира, которые лежат в основе одновременно и *Сказаний о нартах*, и *Цикла уладов*, и *Цикла Круглого Стола*. Мотив меча нам вдруг показался основным не столько потому, что он позволяет установить родственную связь между *одним* персонажем и *другим*, сколько тем, что это родство неожиданно вписывается в логично выстроенный ансамбль, в котором организуются другие отношения родства. Тождество Артур = Кухулин = Батрадз можно подтвердить тем, что однородны характеры и функции, которые определяют эти персонажи, а также тем, что это тождество дублируется некоторым числом других аналогий, тем, что оно относится к *однородным эпическим мирам*, в рамках которых каждый герой находится в сходной ситуации. Более чем вероятно (и исследования этого вопроса должны методично осуществляться), что Кей [Kei] или Key [Keu] артуровских романов является наследником, более или менее прямым, характера и роли нартовского Сырдона и Брикриу уладов²⁴⁷, так же как Моргана, возможно, является продолжением осетинской Сатаны и ирландской Махи/Морригю²⁴⁸, в то время как Говэн при анализе устанавливается как аналог Созрыко/Кухулина²⁴⁹ (не удивительно, что таким образом обнаруживаются герои, которые относятся к самому древнему преданию, а именно, к античному галльскому трио!). Другими словами, одни и те же типы, одни и те же функции и одни и те же отношения, как представляется, распределены параллельно и симметрично в трех рассматриваемых эпических мирах:



Эта обобщающая таблица, которую мы предлагаем в основном как рамку для последующих исследований, послужит на первое время подтверждением нашей гипотезы, в соответствии с которой оппозиция Солярного/Грозового типа определяет подобно героической паре Батрадз/Созрыко и пару Артур/Говэн. При этом каждый из героев унаследовал от ирландского Кухулина соответствующий полюс его личности. (Не позволит ли эта дихотомия, лежащая в общем происхождении, прояснить, в частности, загадку Эскалибора, который странным образом обнаруживается в руках и дяди, и племянника?) Не может ли таким образом сориентированное исследование в перспективе раскрыть лежащее под противопоставленными здесь эпическими мирами некое единство «структуры», более сложное и более явное, чем то, которое наши добровольно ограниченные попытки нам позволили только предчувствовать?

Исследование, завершающееся вопросительным знаком, несомненно, уязвимо, хотя, очевидно, более честно. Наша заслуга, если она существует, заключается, прежде всего, в том, чтобы поставить вопросы, на которые однажды, может быть, дадут ответ более ученые и проницательные исследователи. Наш же ответ, при современном состоянии источников, может быть признан только предположительным... или внушенным чувствами. Однако мы надеемся, что в ходе нашего исследования мы в достаточной мере себя «выдали», чтобы читатель не сомневался в наших чувствах: мы полагаем, что литературная экстраполяция, если она и не может ни в коем случае выстроиться в доктрину, тем не менее, имеет шансы быть признанной плодотворной. Не располагает ли компаративизм среди прочих и особой функцией, функцией заполнять лакуны и, так сказать, делать видимым невидимое?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ G. PARIS et J. ULRICH, *Merlin, roman en prose du XIII-e siècle*, S.A.T.F., 2 vol., Paris, 1886, т. I, p. 196 sqq.

² Cp. F. LOT, *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Champion, 1918, p. 203, n. 1. M. B. FOX, *La mort le Roi Artus, Étude sur les manuscrits, les sources ... de l'oeuvre*, Paris, De Boccard, 1933, p. 181. J. FRAPPIER, édition de *La Mort le Roi Artu*, Textes Littéraires Français, troisième édition, Paris-Genève, 1964, Introduction, p. XVIII.

³ J. BÉDIER, *Les Légendes Épiques*, t. III, p. 389.

⁴ Буквально «Вы не получите ни прибыли, ни урона в этом мире» – *Прим. переводчика*.

⁵ *Ronsasvals*, провансальская эпическая поэма, переведенная Робером Барру

[Robert Barroux], *Les textes de la Chanson de Roland*, изданных Р. Морсье, Париж, 1941, т. III, с. 146-147.

⁶ J. FRAPPIER, *Étude sur la mort le Roi Artu*, 2-е издание, переработанное и расширенное, Publications Romanes et Française, Genève, 1968, p. 201-202. – Это также мнение А. МИЧА, *Deux sources de la «Mort Artu»* в *Zeitschrift für romanische Philologie*, LXVI, 1950, p. 370.

⁷ Известно, что в версии *O* странным образом ничего не говорится о судьбе Дюрендаля.

⁸ *Galiens li Restorés*, édition E. Stengel, Marburg, 1890, p. 224.

⁹ Mario Roques, *Ronsasvals*, провансальская эпическая поэма, третья статья, *Romania*, LXVI (1940-1941), p. 449-458.

¹⁰ Выделено нами.

¹¹ Автор говорит о пяти мечах «из кузницы *Галана*», последний из которых был найден в Иордане, безнадежно *изъеденный ржавчиной*. Что касается утопления Дюрендаля, «десять раз окрещенного в святой реке Иордан» (*Mainet*, IV, v. 34), являющегося отголоском христианского ритуала, то оно никак не связано с нашим мотивом.

¹² Другими словами, мы считаем, что было бы трудно и пагубно соглашаться с Марио Роком, когда он утверждает, что можно экстраполировать пять стихов «Ронсевалья», приведенных выше, и делать из них вывод о том, что автор знал «в точном и детальном виде» предание, «в котором великаны играли какую-то роль и в котором прибегали к толкованию снов и волшебству» (*Romania*, LXVI, с. 452). Можно было бы продолжить список этих «признаков»: так, в *Doon de Manence* говорится о Финешампе [Finechamp], мече Гарэна [Garin]:

...его отец его ему дал;

Когда был потоп, в землю он погрузился;

Мерлин, когда он жил, англичанам его показал;

Артур им владел долгое время и часто им пользовался.

(éd. A.Pey, v. 8753-8756).

Для *Рыцаря Ожье* [*Chevalier Ogier*] меч Брайе [Brahier] был выкован Галаном «на острове Маскон» (ст. 9614, изд. Eusebi) и «на острове Персов» (ст. 10596). Все эти темы, с которыми следует связывать меч – брат Дюрендаля, меч, выкованный Галаном, его матерью, его сыном, его братом или его учеником, меч, найденный в колодце или в другом месте и когда-то принадлежавший великану, обнаруживаются с небольшими вариациями во многих эпических поэмах; об этих великанах, этом оружии, этих островах, этих кузнецах автор не знает ничего больше того, что он пишет. Их упоминание имеет не больше свидетельской силы, чем любая *стилистическая фигура*; это всего лишь манера школы: «Его выковал Галан» или «Галан его сделал» составляют всего лишь удобные полустушища, около двадцати примеров которых мы обнаружили. (Ср. *Véland le Forgeron*, G. B. Depping et F. Michel, Paris, 1833, p. 46: «...Романисты средних веков, упоминая постоянно имя и ловкость Веланда, никогда даже не намекают на его приключения и

рассказывают о нем только как о знаменитом ковале мечей и копий». Такое же замечание о «куце» упоминании *Талана* у Эделстанда дю Мериля [Edélestand du Méril], *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*, Paris, 1843, p. 357, n. 4.). И, наконец, мотив *ржавого меча* (*Huon de Bordeaux*, *Elixo* и др.), найденного героем в колодеце или отнятого у великана, входит в композицию многих рассказов мирового фольклора; не связанный с каким-то одним определенным типом сказки, он помогает своему владельцу выполнить его задачу. (Ср. P. DELARUE, *Le conte populaire français*, Paris, 1937, t. I, в разных местах, в частности, с. 277, версия 4, *Ржавая сабля*). Совершенно очевидно, что подобный фольклорный элемент имеет лишь отдаленную связь с утерянным *Роландом* и *Смертью Артура*, так как, не будучи ни свидетельством достоверного легендарного предания, ни частью особой схемы, он всегда существует только в изолированном виде и его присутствие ни о чем не говорит.

¹³ На эту тему см. А. МІСНА, *L'épreuve de l'épée, Romania*, LXX, 1948, p. 37-50, в частности, с. 37: «...Он означает своего рода предназначение того, кто им владеет... Речь идет об извлечении меча или копья из тела «сокрушенного» или об извлечении меча из каменной плиты, куда он был воткнут»; и с. 39 об эпизоде в «Сage о Карле Великом».

¹⁴ Mario Roques, *Ronsasvals*, poème épique provençal, *Romania*, LVIII, 1932, p. 179:

Взял он его из руки паладина Роланда:

И никто другой не осмелится бы его взять...

(ст. 1600-1602).

Поэт, который пишет *осмелится* там, где вправе ожидать *смог*, может быть, не почувствовал глубокого значения поступка Карла, сохраняя его следы. Напротив, более поздние итальянские романы, такие как *Spagna*, *La Rotta di Roncisvalie*, и особенно *Il Viaggio di Karlo Magno in Ispagna*, в которых не упоминается бросок меча, но где Роланд, умирая, сам протягивает Дюрендаль Карлу Великому, кажется, говорят в пользу этой интерпретации (*Romania*, LXVI (1940-1941), p. 456-457). – Интерпретация, предложенная Полем Зумтором [Paul Zumthor], какой бы блестящей она ни была, нам представляется исходящей из слишком «современной» этики; в частности, нам кажется соблазнительным, но неприемлемым смелое отрицание «чудесных мотивов» для того, чтобы свести поступок Артура к знаку отказа, к патетическому и смиренному «Прощай, оружие»: «С тех пор ни любовь, ни оружие не имели больше значения: умирающий Артур заставил бросить свой меч в озеро (*Смерть Артура*)». (*Du roman au gothique, X-XIII, в Littérature française* (Larousse), t. I, *Dès origines à la fin du XVIII siècle*, Paris, 1967, p. 36).

¹⁵ J. FRAPPIER, édition de *La Mort le Roi Artu*, Introduction, p. XVIII.

¹⁶ J. FRAPPIER. *Études sur La Mort le Roi Artu*, 2-е édition; ср., в частности, с. 250 «старый кельтский король...»; с. 283 «...мифологическое существо»; с. 329 «...мифологический персонаж»; с. 436 (Additions et corrections): «Впрочем, очевидно, что мотив меча, схваченного таинственной рукой, является всего лишь одним из элементов целой мифологической схемы».

¹⁷ Относительно всех этих общих проблем, касающихся осетин и нартовского эпо-

са, я ограничусь краткими сведениями. Читатель найдет детальное изложение этих вопросов в замечательных и увлекательных трудах Жоржа Дюмезиля. В частности: *a) Légendes sur les Nartes*, Bibliothèque de l'Institut Français de Leningrad, t. XI, Paris, Champion, 1930 (цитируется здесь как *LN.*) (см., в частности, сс. 1-15 и 151-166) – *b) Le Livre des Héros, Légendes sur les Nartes*, coll. Unesco d'oeuvres représentatives, Paris, Gallimard, 1965 (цитируется здесь как *LH.*) – *c) Mythe et Épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, Gallimard, 1968 (см. С. 441 и сл.).

¹⁸ См. историю этих поисков, а также библиографию в *L.N.*, р. 4-18 и в *Mythe et Épopée*, р. 454, п. I.

¹⁹ Эти сказания северных осетин, в действительности, распространились среди их соседей (черкесов, татар (видимо, имеются в виду балкарцы – Т. К.), абхазцев, чеченцев, ингушей), которыми они были переняты, зачастую адаптированы, смешаны или переделаны.

²⁰ *LH.*, с. 64. – Мотив костра, который появляется во *всех* вариантах и особым образом характеризует персонаж Батрадза, обнаруживается в *Калевале*, где он связан с героем Куллерво [Kullervo], сыном Калерво [Kalervo]. Действительно, в Песне XXXI *Калевалы* мы читаем, как Унтамо [Untamo], истребив народ своего брата Калерво, искал способ, чтобы уничтожить и своего волшебного племянника Куллерво, которому в то время было три месяца. Сначала он попробовал погубить его водой; ребенок выбрался из бочки, в которую его заключили, и его нашли «сидящим на гребне волн» и уходящим рыбу.

Затем

«(Унтамо) отдал приказ своему рабу

*Собрать сухих берез,
Ветвистых сосен,
Корней, полных смолы,
Чтобы сжечь этого мальчишку,
Чтобы уничтожить Куллерво.*

Быстро собрали

*Твердые ветви берез,
Сосен ветвистых,
Корни, полные смолы,
Тысячи саней, груженных корой,
Сотни охапок ясеневых ветвей;
Огонь запылал в сухих дровах,
Потрескивая в большом костре;
Затем бросили мальчишку туда,
В сердце жгучего пламени.*

День горит огонь, второй,

Почти три дня горел огонь;

*И пошли тогда посмотреть:
Ребенок на корточках в пепле,
Облокотившись на угли,
С кочергой в руках,
Чтобы поддерживать жар костра,
Собирал пылающие угли,
И ни один волос его не пострадал,
И ни один волос его не обгорел».*

(*Le Kalevala*, Épopée populaire finnoise, par Elias Lonnrot, Traduction métrique et préface par J.L. Perret, Stock, Paris, 1931, Chant XXXI, vv. 145-170). Сходство несомненно, и многие другие мотивы, проанализированные ниже в этой статье, окончательно нас убеждают в том, что финский Куллерво, бессмертный мститель за своего отца, является братом-близнецом осетинского Батрадза. Впрочем, это более чем тесное родство становится еще труднее отрицать после рассмотрения варианта *f* смерти Батрадза, записанного у чеченцев и ингушей. В нем герой, четко связанный, как и Куллерво, с *бесплодием*, решает принести себя в жертву. Он заставляет выложить для себя огромный костер в надежде на то, что его смогут в нем заживо сжечь; «он стал как горящая сталь, но не умер». Затем он попросил бросить его в реку, чтобы он утонул; «но его сталь только закалилась» (LN., p. 72-73).

²¹ Вариант, изложенный вкратце в *Mythe et Épopée*, с. 574, добавляет еще одну живописную деталь, к которой мы вернемся: «Нарты впрягли в него двадцать, сто пар лошадей и с трудом, *прочерчивая длинную канаву, которая видна еще и сегодня*, дотащили до берега и бросили в волны».

²² LN., p. 69.

²³ J. FRAPPIER, troisième édition. P. 249, l. 7-8.

²⁴ *Id, ibid.*, p. 249, l. 12-13 et l. 19; p. 250, l. 27-28.

²⁵ Ср. М.В. Фох, *op. cit.*, p. 181.

²⁶ LN., с. 183 и след. – Параллельный мотив встречается неоднократно в нартовских сказаниях; мотив *ножа-близнеца* (или *меча-близнеца*) великана, вышедшего вместе с ним из утробы его матери; только он способен убить этого великана. См., например LN., с. 81, вариант *d* (осет.) *Как Созрыко убил героя Мукару*; также LH., с. 118 *Сослан в стране мертвых*: «...мечи, вместе с которыми они вышли из чрева их матери»; или еще LH., с. 244 *Ацамаэз и Насраен-алдар*: «Я видел во сне, как мальчик, с которым я дрался, зарезал меня в постели мечом, который вышел в одно время со мной из лона моей матери». Этот столь необычный мотив используется в народной сказке Нижней Бретани *Александр Великий*, записанной Ф.М. Люзелем и опубликованной А.Гэдозом и Е.Ролландом в *Mélusine*, т. III, колл. 487-496, Париж, 1886-1887: «...Королева на седьмом месяце беременности и она будет носить еще семь лет в своем чреве ребенка, который должен родиться от нее, и он придет в мир с обнаженным мечом в правой руке и тотчас крикнет: «Покормите!»... Когда истекли семь лет и семь месяцев, она родила ребенка

огромных размеров и силы, который сразу после рождения выпрыгнул на середину комнаты, потрясая в правой руке обнаженным мечом, и громко крикнул «Покормите, мать моя!». Эта сказка, распространенность которой в Нижней Бретани не может не учитываться, имеет некоторое сходство с рассказом о рождении Батрадза, героя-меча, который мы рассмотрим ниже; чудесная беременность, прыжок чудо-ребенка, крик: «Покормите!» не могут не напомнить появление на свет осетинского героя, который, едва родившись, бросается вниз с самого верха башни и кричит: «Воды! Воды!» – Индийская сказка из Пенджаба, представляющая собой вариант *Жана-медведя*, использует мотив, проясняющий тетралогию: *кузнец, Батрадз, костер, меч*: герой сказки, принц Кёр-де-Лион (Львиное сердце) «после различных приключений женится на прекрасной принцессе, которую охранял дух. Но какая-то старуха обманула коварными речами его жену, и она ей наивно поведала, что жизнь принца связана с неким мечом: если этот меч будет сломан, он умрет. Старуха выкрала меч и бросила его в пылающий костер; принц умер. Тотчас же у трех старых друзей принца завяли колосья ячменя, и они немедленно начали его разыскивать. Они нашли тело принца, а около него сломанный меч. Кузнец собрал его осколки и выплавил снова меч, точильщик придал ему первоначальный блеск, и принц ожил» (цитируется по E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, Paris, 1887, t. I, p. 25).

²⁷ Издание W. Roach, v. 3154-3157; v. 3673-3685.

²⁸ Gerbert de MONTREUIL, *La Continuation de Perceval*, éd. Mary Williams, 2 vol., C.F.M.A, Paris, Champion, 1922/1925, v. 886-888. – О мече, «связанном со здоровьем и силой героя, который им владеет», см. J. MARX, *La Légende Arthurienne et le Graal*, p. 168 и сл.

²⁹ Издание Г. О. Соммера не всегда легко доступно, и мы позволим себе процитировать полностью весь интересующий нас фрагмент.

³⁰ Heinrich Oskar SOMMER, *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, t. IV, p. 33.

³¹ См. F. LOT, *op. cit.*, p. 63; а также J. FRAPPIER, *Études...* p. 351-360.

³² О мифологическом отголоске этой дневной поры см. ниже. Следует отметить, что таинственная лодочка, везущая мадемуазель д'Эскалот, прибывает под башню Камаалот *приблизительно в полуденный час*. (Издание J. FRAPPIER, p. 87, l. 1 и сл.).

³³ Близкая идея высказана у А. МІСНА, *Deux sources de la «Mort Artu»*, p. 371: «...меч Эскалибор тоже своего рода символ; артуровский мир действительно исчезает только в тот миг, когда Эскалибор пропадает из взора смертных». Напомним, что эпизод с мечом, вырванным из «каменной плиты» Артуром, впервые появляется у Робера де Борона (G. PARIS et J. ULRICH, *Merlin, roman en prose du XIII-e siècle*, S.A.T.F., 2 vol. Paris, 1886, t. I, p. 133-146).

³⁴ В другом варианте смерти Батрадза, приведенном Ж. Дюмезилем, *LN.*, p. 71 (вариант d), явно хуже сохранившемся, герой сам бросает свой меч в море и тотчас умирает.

³⁵ J. FRAPPIER, 3-e édition, p. 250, l. 45-46.

³⁶ Перевод этого рассказа см.: Н. d'Arbois de JUBAINVILLE, *Cours de Littérature Celtique*, Paris, 1892, t. V, p. 320-325.

³⁷ *LN.*, p. 52.

³⁸ *LH.*, p. 173-179.

³⁹ *C.L.C. (Cours de Littérature Celtique)*, t. V, p. 321; *LH. (Livre des Héros)*, p. 177.

⁴⁰ G. DUMÉZIL, *Les «énarées» scythiques et la grosseesse du Narte Hamyc // Latomus*, V, 1946, p. 249-255; p. 250-251.

⁴¹ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 174, note 1.

⁴² Н. d'Arbois de JUBAINVILLE, *C.L.C.*, t. V, p. 22-38.

⁴³ *LN.*, p. 173-179.

⁴⁴ Читатель сам отметит, что осетинское сказание составлено на тех же смысловых оппозициях, что и ирландский рассказ: Нехватка / Изобилие, Плохой охотник / Хороший охотник, Бедность / Богатство, Мелочность / Величие, День / Ночь и т.д.

⁴⁵ *LN.*, p. 114.

⁴⁶ *C.L.C.*, t. V, p. 13. «Старуха», которая в рассказе о смерти Кухулина хитростью вынуждает героя нарушить магический запрет, касающийся потребления «собачатины», или даже «колдун», раскрывший тайну, не являлись ли они в оригинальном тексте «переводными Брикриу»? Действительно, в кабардинской версии смерти Созрыко, так же как и в рассказе *Как Сослан победил Бедуху* (*LH.*, p. 95-101; 146-147) Сырдон появляется в образе «старухи» и «старой колдуньи».

⁴⁷ *LH.*, p. 159-163, 165-167.

⁴⁸ *C.L.C.*, t. V, p. 36 – выделено нами.

⁴⁹ *LH.*, p. 81, notes.

⁵⁰ J. LOTH, *Les Mabinogion*, полностью переработанное издание, исправленное и дополненное, Paris, 1913, t. I, p. 81-117 et 151-171.

⁵¹ *C.L.C.*, t. V, p. 321. – Выделено нами. Может быть, небезынтересно отметить, что мать финского героя Куллерво только и определяется как «хозяйка» (песня XXXI, ст. 75-76), как «ткачиха», «умелая вышивальщица», «прядильщица, женщина с веретеном!» (песня XXXVI, ст. 215-218).

⁵² R. S. LOOMIS, *Morgain La Fee and the Celtic Goddesses*, in *Speculum*, t. XX, 1945, p. 192. Несомненно, здесь следует отметить, что Рианнон – всего лишь воплощение галльской богини-наездницы Эпоны [Epona], с которой очень тесно связаны галльская сирена Муирген [Muirgen], «рожденная морем», и ирландская богиня Морриган [Morrigan] (см., помимо статьи Р.С.Лумиса, работу Жана Маркса *La Légende Arthurienne et le Graal*, P.U.F., 1952, p. 64, 70, 87, note 1). – Был бы очень интересным и, по всей вероятности, поучительным сравнительный анализ женских фигур цикла уладов и нартовских сказаний; так, осетинская Сатана, внучка покровителя вод, волшебница, тайная советчица рода Ахсæртæггæтæ, может оказаться кавказским или скифским коррелятом ирландской Махи / Морриганы; особенная черта, сопровождающая ее рождение, легко вписывается в тему, которая нас занимает: мать Сатаны, дочь Донбеттыра, покровителя

вод, родила в тот же момент, что и волшебницу-дочь, жеребенка и щенка, сыновей, соответственно, коня и собаки Уастырджи, которым «святой-кровопийца» отдал тело своей возлюбленной (см. *LN.*, p. 24-25). Другие сопоставления, может быть менее спорные на взгляд некоторых, вероятно, привели бы к признанию, по меньшей мере, прямого родства через общий мифологический или эпический оригинал.

⁵³ *C.L.C.*, t. V, p. 35 (версии *U u E*)

⁵⁴ *Tâin* существует с первой половины VIII века, но до нас он не дошел в своем первоначальном виде. Нам он известен по редакции IX в., переработанной в середине XI в. и дополненной в XII в. Самая старая редакция содержится в «Книге о бурой корове», появившейся до 1106 г., а самая последняя – в «Лейнстерской книге», датируемой около 1160 г. (G. DOTTIN, *Les Littératures Celtiques*, Paris, Payot, 1924, p. 91).

⁵⁵ H. d'Arbois de JUBAINVILLE, *Étude sur le Tâin bô Cualngé autremenet dit «Enlèvement des vaches de Cooley»*, *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 260.

⁵⁶ *C.L.C.*, v. V, p. 204.

⁵⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 330.

⁵⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 117.

⁵⁹ *LN.*, p. 52.

⁶⁰ *LH*, p. 179; *LN.*, p. 51 et 53.

⁶¹ *LN.*, p. 58.

⁶² *LH*, p. 206.

⁶³ *LH.*, p. 194-195. – В *Tâin bô Cualngé* Кухулин, весь израненный, должен для того, чтобы выздороветь и возобновить битву, искупаться в воде ручьев и рек Ирландии; рассказчик объясняет целебное свойство этих вод влиянием Деденаннов [Deðnann], которые в них бросают лечебные травы (См. *Revue Celtique*, v. XXXI, 1910, p. 6. Также G. Dottin, *Les Littératures Celtiques*, Paris, Payot, 1924, p. 95). Как это уже отмечал д'Арбуа де Жюэнвилль, исцеление лечебными травами является «относительно новым» объяснением; нельзя ли предположить, что первоначально это купание представляло собой вариант мотива с чанами воды, как у Батрадза?

⁶⁴ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 241-245.

⁶⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 246-248.

⁶⁶ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 249-261.

⁶⁷ *LH*, p. 179 – Первая *Битва при Мойтюре*, относящаяся к ирландскому мифологическому циклу, рассказывает о Брессе [Bress], преемнике Нуаду [Nuadu], следующими словами: «Через неделю после родов Эриу [Eriu], ее сын (Бресс) стал большим и толстым как двухнедельный ребенок; и так продолжалось в течение семи лет, к концу которых он выглядел как ребенок четырнадцати лет» (Ср. *C.L.C.*, t. V, p. 407).

⁶⁸ *LH.*, p. 181 – Куллерво, маленький чудесный мальчик из *Калевалы*, в возрасте трех дней разрывает завязки своей пеленки, ломает колыбель и разбрасывает свое белье (Песня XXXI, ст. 90-96). Немного позже он ломает руку и выдавливает глаза ребенку, оставленному под его присмотром, прежде чем заставить его умереть от *болезни* (ст.

223-228). Этот последний штрих создает дополнительную связь между финским героем и осетинским Батрадзом, тоже «распространителем болезней».

⁶⁹ LN., p. 54 – Ковка молнии, обладателем и даже олицетворением которой он изначально был, является во всех мифологиях прерогативой небесного Кузнеца. Классический Вулкан, искусный коваль молний Юпитера первоначально воспринимался как персонификация Фульгура и исключительно как метатель небесного огня. (См. P. LAVEDAN, *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1931, статьи *Vulcain* и *Héphaïstes*). Батрадз, выкованный Курдалагоном и пребывающий в его мастерской, Кухулин, одноглазая собака кузнеца Кулана, подчиняются, таким образом, мифологической «молниевой» схеме». Отметим, наконец, что Куллерво с «прекрасной белокурой шевелюрой» становится, по подобию Кухулина, «сторожевым псом» кузнеца Илмаринена (песни XXXII-XXXIII). Впрочем, весь этот эпизод *Калевалы* не может не напомнить осетинское сказание, посвященное Урызмæгу, дяде Батрадза; и в нем герой, преобразившись в *собаку*, сторожит баранов. Недовольный пищей, как финский Куллерво, он сговаривается, как и тот, с волками, чтобы отдать им стадо... Однако окончания двух рассказов различаются (См. LN., p. 27-28, варианты *a, b, c, d*).

⁷⁰ Несс [Ness], мать Конхобара, забеременела от двух червей, проглоченных ею, когда она выпила воду из реки Конхобар (см. C.L.C., t. V, p. 16-17). (Ср. также Дехтире в *Зачатии Кухулина*; C.L.C., t. V, p. 37).

⁷¹ Оно иногда снова вводит в различных формах этот мотив «закаливания»: так, герой, после того, как он побеждает чудовище, купается в крови своей жертвы или натирается жиром, который вытекает из ран, и становится неуязвимым (см., например, *Hürnen Seyfried*).

⁷² О *Жане-медведе* см. Emmanuel COSQUIN, *Contes Populaires de Lorraine*, Paris, 1887, t. 1, p. 1-27; Paul DELARUE, *Le conte populaire français*, Paris, 1957, t. 1, p. 110-133. О *Сендрилло-мужчине* см. J. BOLTE et G. POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder-u-Hausmärchen der Brüder Grimm*, vol.1, Leipzig, 1913, p. 183 и sqq.

⁷³ LN., p. 179-189 (note III, *Mythes d'orage*).

⁷⁴ LN., p. 179, см. также *Mythe et Épopée*, p. 573.

⁷⁵ См. выше *b*) *Рождение Батрадза и чаны с водой Кухулина*.

⁷⁶ См. свидетельства об этом магическом обычае во Франции у A. van GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1953, t. 1, vol. VI, p. 2554; в окрестностях Блуа, чтобы защитить виноградники от молнии, втыкают кол, на который устанавливают маленький горшок со святой водой.

⁷⁷ LN., p. 181.

⁷⁸ См., например, John RHYS, *Studies in the Arthurian Legend*, Oxford, 1841, p. 184 sqq. – Roger Sherman LOOMIS, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, New-York, Columbia University Press, 1927, p. 47 sqq.

⁷⁹ *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 189.

⁸⁰ C.L.C., t. V, p. 125.

⁸¹ *LH.*, p. 183.

⁸² *C.L.C.*, t. V, p. 99.

⁸³ *LH.*, p. 192.

⁸⁴ *C.L.C.*, t. V, p. 140-141. Один из его фокусов называется «прыжок воина-лосося».

⁸⁵ *C.L.C.*, t. V, p. 48-49.

⁸⁶ *LH.*, p. 185

⁸⁷ *LH.*, p. 193.

⁸⁸ *LH.*, p. 206. Образ «человека-снаряда» не совсем чужд и *Пиру Брикриу*: «Он (Кухулин) удалился от замка прыжком, *равным полету дротика*; следующий прыжок в обратном направлении вернул его в исходное положение, и он ударился лбом о стены замка» (*C.L.C.*, t. V, p. 140-141).

⁸⁹ *LN.*, p. 183.

⁹⁰ *C.L.C.*, t. V, p. 12.

⁹¹ Как и в предыдущей цитате, выделено нами.

⁹² *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 186-187.

⁹³ *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 87.

⁹⁴ *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 156-157.

⁹⁵ См. *Пир Брикриу*: «У него длинные и красные глаза, / Колесница его вся красная. / Сиденье в его колеснице тоже красное» (*C.L.C.*, t.V, p. 98). А Медб его называет «Гневом морского чудовища / Красной головешкой огня» (там же, с. 115). Батрадз также обладает способностью «краснеть» или от гнева, или от соприкосновения с огнем (см. *LN.*, p. 57; *LH.*, p. 184, 201, 231...).

⁹⁶ См. рассказ *Meurtre de Cúchulainn*, *C.L.C.*, t. V, с. 335.

⁹⁷ A. Van GENNEP, *Les Rites de Passage*, Paris, 1909, p. 5 sqq.

⁹⁸ *LH.*, p. 193.

⁹⁹ *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 79. Другой пример, *id.*, *ibid.*, p. 85.

¹⁰⁰ *C.L.C.*, t V p. 339.

¹⁰¹ *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 87.

¹⁰² *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 256. Ср. DAREMBERG, SAGLIO et POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, на слово *Fulmen (Kéraunos)*: «Поэтому молния фигурирует на многих свинцовых пулях пращи с крыльями или без, отдельно или в когтях орла».

¹⁰³ *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 170 (возобновлено p. 171).

¹⁰⁴ *LN.*, p. 64.

¹⁰⁵ *Id.*, *ibid.*

¹⁰⁶ *C.L.C.*, t. V, p. 41. Об этих атрибутах бога ветров см., например, DAREMBERG, SAGLIO et POTTIER, *op. cit.*, слова *Venti (anémoi)*.

¹⁰⁷ *C.L.C.*, t. V, p. 206. Сопоставьте с комментарием Медб: «Капли дождя объявляют грозу» (*C.L.C.*, t. V, p. 115).

¹⁰⁸ *LH.*, p. 227-228.

¹⁰⁹ *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 169.

¹¹⁰ *Id., ibid.*, p. 184.

¹¹¹ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 168.

¹¹² Зилахар – название долины, где обычно проходили игры нартов.

¹¹³ *LH.*, p. 197 (ср. *LN.*, p. 55).

¹¹⁴ *LN.*, p. 67-68 – В сказании *Безымянный сын Урызмаэга* (*LH.*, p. 44-54 = *LN.*, p. 34-38) мы находим почти дословно этот мотив снега. Урызмаэг, как и Кухулин, убивает своего собственного сына, не узнав его; родившийся во время похода, тот был доверен своей матерью, Сатаной, заботам ее водных родственников, Донбеттыров. Мальчик убегает из Страны мертвых и отправляется в поход со своим отцом. Однажды ночью по просьбе Сатаны выпало столько снега, сколько выпадает обычно за семь лет. «Однако на рассвете Урызмаэг оседлал своего пегого коня Ёрфаэна и отправился в путь. С большим трудом, под падающим снегом он добирается до подножья холма. Смотрит он: на холме нет снега, а на вершине спит мальчик, подстелив под себя попону и накрывшись буркой; под головой седло вместо подушки. *Вокруг него, на большом пространстве – семь гумен можно было поставить – зеленая трава поднималась по пояс, и его лошадь паслась на ней*»... Они пускаются в путь вместе; отцу впереди тяжело передвигаться, настолько плотен снег; сын предлагает поменяться местами: «Как только он вышел вперед, снег растаял от дыхания его лошади на таком большом расстоянии, что можно было поставить семь гумен, и, следуя за ним, лошадь Урызмаэга ступала по черной земле» (*LH.*, p. 49). По всей видимости, здесь мы имеем дело с заимствованием из цикла Батрадза: приемом *внутренней субституции* (А. Пропп), близким сказителям, к сыну Урызмаэга применили с *фантастическим* смыслом мотив, содержащий *мифологическое* значение.

¹¹⁵ *LH.*, p. 199; *C.L.C.* t. V, p. 108.

¹¹⁶ *LH.*, p. 212.

¹¹⁷ *C.L.C.*, t. V, p. 123.

¹¹⁸ *LN.*, p. 162-164.

¹¹⁹ *LH.*, p. 218-222.

¹²⁰ *LH.*, p. 207-208 (ср. *LN.*, p. 58-59).

¹²¹ Обо всех этих волшебных предметах см. Jean Marx, *La Légende Arthurienne et le Graal*, p. 117-125; 135-139. Можно установить параллелизм между *формой* символа первенства у уладов (лучшая часть вырезается раньше других во время пира) и *формой*, в которой выступает обычай *первой доли* у нартов: эта первая доля вручалась то самому младшему, то самому храброму из собрания и состояла из «трех больших круглых пирогов и *ляжки быка*» (см. *LH.*, p. 186-187. *Нарт Батрадз и Пестробородый Великан*).

¹²² *Revue Celtique*, 1907, t. XXVIII, p. 170.

¹²³ *Id., ibid.*, p. 172-173.

¹²⁴ Известно, что труп Кухулина был изуродован таким же образом.

¹²⁵ *LH.*, p. 228.

¹²⁶ *LH.*, p. 52.

¹²⁷ *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 184-185.

¹²⁸ *C.L.C.*, t. V, p. 124-125 (Пир Брикриу).

¹²⁹ *LH.*, p. 146 (Ср. *LN.*, p. 109).

¹³⁰ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 256.

¹³¹ *Id., ibid.*, p. 260.

¹³² *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 81.

¹³³ *LN.*, p. 78.

¹³⁴ *C.L.C.*, t. V, p. 43.

¹³⁵ *Revue Celtique*, t. XXVII, 1907, p. 166. – В другом эпизоде *Táin bó Cualngé* под названием «Большая резня группами по шесть в Похищении» Кухулин, желая отомстить за смерть ста пятидесяти юношей Ульстера, описывает на своей колеснице широкий круг вокруг армии противника, *круг Бодб*, богини войны: речь идет о *магическом круге*, из которого ирландские воины не могут выйти. «Потом Кухулин проникает в центр армии и укладывает большими кучами вражеские трупы в большом круге, который он прочертил вокруг» (*Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 87-88).

¹³⁶ *LH.*, p. 116-133.

¹³⁷ *LN.*, p. 113.

¹³⁸ См. *LN.*, p. 190-199, note IV, *Mythes solaires*.

¹³⁹ *LN.*, p. 75-77 (пять вариантов).

¹⁴⁰ *LN.*, p. 99. – Ср. Sir R. Rodd: «видимо, один и тот же инстинкт заставляет воспринимать полуденный час, час отдыха природы, как наполненный чем-то сверхъестественным, имеющим какое-то влияние на человека и животных»; цитата использована в Alexander H. KRAPPE, *La Genèse des Mythes*, Paris, Payot, 1952, p. 165; о полуденном часе, наполненном волшебством, см., в частности, сс. 163-166.

¹⁴¹ *LN.*, p. 95.

¹⁴² *Revue Celtique*, t. XXX, 1909, p. 157.

¹⁴³ R. S. LOOMIS, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, New-York, Columbia University Press, 1927, p. 45.

¹⁴⁴ Joseph DECHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, t. II, 2-e éd., Paris, Picard, 1924, p. 482.

¹⁴⁵ *Cours de littérature celtique*. Paris, 1892, t. 1, p. 144.

¹⁴⁶ *Livre des Héros*, p. 86.

¹⁴⁷ *LH.*, p. 93.

¹⁴⁸ *Revue celtique*, t. XXXII, 1911, p. 383.

¹⁴⁹ *LH.*, p. 85-86.

¹⁵⁰ *C.L.C.*, t. V, p. 155.

¹⁵¹ *Id., ibid.*, p. 350.

¹⁵² *Revue celtique*, t. XXXI, 1910, p. 280-281.

¹⁵³ J. DECHELETTE, *op. cit.* II, 3, p. 1210.

¹⁵⁴ Henri HUBERT, *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de La Tène*, (tome I), coll. L'Évolution de l'Humanité, vol. 21, Paris, 1932, p. 156.

¹⁵⁵ Henri HUBERT, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, (tome II), coll. L'Évolution de l'Humanité, vol. 21 bis, Paris, 1932, p. 76.

¹⁵⁶ H. d'Arbois de JUBAINVILLE, *Cours de Littérature Celtique*, t. II, *Le Cycle Mythologique Irlandais*, p. 87.

¹⁵⁷ C.L.C., t. II, p. 88-89.

¹⁵⁸ *Id., ibid.*, p. 226 sq.

¹⁵⁹ Henri HUBERT, *op. cit.*, t. 1, p. 236-237. Если до сих пор не было доказано, что гойделы, которые пришли в Ирландию в начале бронзового века, когда-то имели корни в Скифии, по крайней мере, предполагается, что эти «бродяги», которые изначально занимали все приморские области от Рейна до Эльбы и колонизировали Ирландию, были расселены почти на всем пространстве кельтского домена (H. HUBERT, I, p. 228). Мысль об их контактах, если не связях, со скифами на границах восточной Кельтии не представляется фантастичной.

¹⁶⁰ C.L.C., t. II, p. 227-228.

¹⁶¹ C.L.C., t. V, p. 135-136.

¹⁶² *Id., ibid.*, p. 145. – Отметим также, что во время второй битвы при Мойтуре в рядах фоморов [Fomors] находились «все воины *Скифии*» (C.L.C., t. V, p. 418).

¹⁶³ Пассаж заметно пострадал от целомудрия писца: «Битва началась, и Конхобар отправился туда. Женщины Коннахта попросили его выйти из схватки, *чтобы показаться им...* И тогда Конхобар отошел от своей армии и отправился показаться женщинам». Мотивация настолько целомудренна, что перестает быть правдоподобной. Если в оригинальном тексте приглашение женщин Коннахта уже служило приманкой, нам следует предположить, что оно продиктовано менее безобидным желанием, чем просто желание *его увидеть*, и что уход Конхобара с поля боя был более предметно мотивирован, чем простым желанием *показать себя*.

¹⁶⁴ C.L.C., t. V, p. 370-373.

¹⁶⁵ *Légendes sur les Nartes*, p. 70.

¹⁶⁶ *LN.*, p. 234.

¹⁶⁷ *LH.*, p. 89.

¹⁶⁸ *LH.*, p. 69.

¹⁶⁹ *LH.*, p. 75-77.

¹⁷⁰ C.L.C., t. 5, p. 5-6.

¹⁷¹ *Id., ibid.*, p. 6-7.

¹⁷² *Id., ibid.*, p. 16-17.

¹⁷³ *Id., ibid.*, p. 17-18; p. 19.

¹⁷⁴ *Id., ibid.*, p. 18.

¹⁷⁵ C.L.C., t. V, p. 18-19.

¹⁷⁶ G. DUMEZIL, *Mythe et Épopée*, I, p. 574.

¹⁷⁷ Éd. J. Frappier, p. 79.

¹⁷⁸ *Id.*, p. 87.

¹⁷⁹ *Id.*, p. 92.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 103.

¹⁸¹ Éd. J. FRAPPIER, p. 237.

¹⁸² *Id.*, p. 255.

¹⁸³ См. J. FRAPPIER, *Étude...* p. 22: «...ни одна строчка его произведения не отражает личного знакомства с местами и пейзажами, ощущения *виденных вещей*».

¹⁸⁴ 1/a; 2/b: *Girart de Vienne* (éd. P. Tarbé), p. 166:

«У источника, под ветвистым деревом».

Bueve de Hantone (Fassung I) (éd. A. Stimming), стихи 73-74.

3/c: *Jehan de Lanson* (éd. J. V. Myers), стихи 3408-3409:

«И пришли они в Париж и расположились на Сене».

«Карл был у окна большой высокой башни».

Aye d'Avignon (éd. S. J. Borg), стихи 1986-1990.

4/d: *Girart de Roussillon* (éd. W. M. Hackett), стих 2212:

«И вышел он к вязу на крыльцо».

Garin Le Loberen (éd. J. E. Vallerie), стих 2089.

5/6/e/f *Gormont et Isembart*, (éd. A. Bayot), стихи 655-658:

«Посмотрел он вниз на склон холма

И увидел оливу, покрытую листьями,

Так мучился он, что, когда туда дошел,

На свежую траву сел он!

(Речь идет о смертельно раненном Изембарте).

Ср. *Chanson de Roland* (éd. J. Bédier), стихи 2265-2267; 2375 и сл.)

¹⁸⁵ Éd. J. FRAPPIER, p. 231, l. 23. – Фраппье в своем *Étude sur la Mort le roi Artu* присоединяется к мнению Брюса и вместе с ним считает, что упоминание Солсбери [Salesbières] является заимствованием из *Мерлина* Робера де Борона. Аргументы (пророчество и полное уничтожение саксов) нам не кажутся неоспоримыми, может быть, за исключением ситуации вблизи моря. Более того, Ж. Фраппье допускает небольшой ляпсус, когда утверждает, что «в *Смерти Артура* не используется само выражение из Вэйса, «великая равнина», что в ней пишется просто «равнина» или «равнина» без эпитета, так же как в *Merlin*», (с. 176-177). Мы видели, что романист использует как минимум один раз (с. 231, l. 23) саму формулу Вэйса: «...на великой равнине Солсбери» [Salesbières]».

¹⁸⁶ E. FARAL, *La Légende arthurienne, Historia Regum Britanniae*, гл. 128.

¹⁸⁷ J. FRAPPIER, *Étude...* с 176, прим. 7: «Представляется, что в этом есть некая реминисценция гигантских камней, трилитов Стоунхенджа». - Ср. *Id.*, *ibid.*, с. 22, прим. 2. – См. также издание *Смерти Артура*, с. 288, примечание к параграфу 178. В недавней статье *La bataille de Salesbières*, опубликованной в *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, Gembloux, 1968, II, стр. 1007-1023, Ж. Фраппье высказывает по поводу местоположения

Солсбери [Salesbères] (Salisbury/ Stonehenge) и причин, которые могли продиктовать романисту выбор этого театра действий, «дополнительные замечания», которые нам не кажутся несовместимыми с нашими собственными выводами. В частности, мы готовы подписаться под этими строчками на странице 1016: «В любом случае, выбор Солсбери [Salesbières], как представляется, зависел, в основном, от *поэтической идеи* [выделено нами – Ж.Г.], рожденной воображением или работой над текстом, или под влиянием *виденной вещи*, или одновременно всеми этими факторами».

¹⁸⁸ *Revue Celtique*, t. XXVIII, 1907, p. 165-166.

¹⁸⁹ *Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 185.

¹⁹⁰ *C.L.C.*, t. V, p. 371.

¹⁹¹ *C.L.C.*, t. V, p. 351.

¹⁹² J. MARX, *op. cit.*, p. 83. – См. также p. 85: «Елисейское или чудесное видение, близость, впрочем, небезопасная, с волшебным народом, называемым Sidhe (т.е. так же, как и холмы, под которыми он живет)».

¹⁹³ А. Н. КРАПЕ, *op. cit.*, p. 216.

¹⁹⁴ *C.L.C.*, t. II, p. 359.

¹⁹⁵ *C.L.C.*, t. V, p. 138-139.

¹⁹⁶ Дождь, корабль, Моргана, дамы также составляют кельтские элементы, давно признанные и описанные, но эти элементы привязаны к пространству *народного* предания, предания об отъезде в Авалон. Так как эти различные мотивы были объектом многочисленных исследований, мы не будем на них останавливаться.

¹⁹⁷ По поводу связи между Морригю/Маха и Кухулином см. наше предположение, высказанное выше.

¹⁹⁸ *C.L.C.*, t.V, p. 338-339.

¹⁹⁹ *Id. ibid.*, p. 343. – Поимка Серого Махи, коня из озера, составляет один из эпизодов *Пира Брикриу* (*C.L.C.*, t. V, p. 103).

²⁰⁰ *C.L.C.*, t. V, p. 145-146.

²⁰¹ *Id., ibid.*, p. 347.

²⁰² Поэма X в., написанная Синаедом хуа Артакаином [Cinaed hua Artacain] (умер в 975 г.), содержит следующий стих: «Упал Кухулин, какая беда! Рядом с высоким камнем в Крумтери». Упоминание *высокого камня* свидетельствует самым неоспоримым образом о том, что этот менгир представлял собой исконный и фундаментальный элемент декорации смерти ирландского героя (*C.L.C.*, t. V, p. 51).

²⁰³ Параллельно к этой градации первого уровня на нижнем уровне разворачивается градация проклятий: против *Кухулина*, против *воинов Ульстера*, против *рода героя*, которая дублируется на третьем уровне постоянным увеличением числа жертв волшебного дротика: *колдун + девять человек, колдун + девять человек, колдун + трижды девять человек*. (Следует отметить навязчивое использование цифры три и его кратных)...

²⁰⁴ *La Chanson de Roland* (éd. J. BÉDIER), v. 2300; v. 2312; v. 2338.

²⁰⁵ А. МІСНА, *Deux sources...* p. 370

²⁰⁶ Alpert PAUPHILET, *La Queste del Saint-Graal*, roman du XIII siècle, Paris, C.F.M.A., 1923; réédition 1963, p. 130.

²⁰⁷ *Id.*, *ibid.* p. 253.

²⁰⁸ Н. О. SOMMER, *The Vulgate Version...* t. IV, p. 33.

²⁰⁹ В частности, в том появлении, свидетелями которого являются Галеот и Элия из Тулузы, где собраны мотивы *руки, меча, потрясения мечом*, сгруппированные вокруг темы *смерти*.

²¹⁰ А. PAUPHILET, *Étude sur la Queste de Saint-Graal attribuée à Gautier Map*, Paris, Champion, 1921, p. 88-89.

²¹¹ См. *La Queste*, éd. А. PAUPHILET, p. 160, l. 19-20: «это следует сказать, когда наш Господь приходит к своему алтарю в свою часовню»; и p. 253, l. 30: «прекрасный отец Иисус Христос!».

²¹² По этому поводу можно прочитать прекрасный анализ Дидрона в его *Iconographie chrétienne*, Histoire de Dieu, Paris, 1843 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 3-е série: Archéologie); в частн ости, с. 207-216, которые, кроме того, содержат интересные иллюстрации.

²¹³ Ch. POTVIN, *Perseval le Gaullois ou le Conte du Graal...* ст. 19925-19927; и ст. 19937.

²¹⁴ *Id.*, *ibid.*, ст. 34470-34473; 34579-34580.

²¹⁵ *Id.*, *ibid.*, ст. 39806.

²¹⁶ J. MARX, *op. cit.* p. 281-284.

²¹⁷ J. LOTH, *Les Mabinogion*, 2-е éd., Paris, 1913, l. 1, p. 109: «Тейрнон выхватил свой меч и отрубил руку в сгибе локтя, так что эта часть и жеребенок остались внутри».

²¹⁸ *C.L.C.*, t. V, p. 137.

²¹⁹ *Id.*, *ibid.* p. 405.

²²⁰ О других заимствованиях, возможных в Продолжениях *Персеваля* см. J. FRAPPIER, *Étude...* P. 199-200.

²²¹ *C.L.C.*, t. V, p. 346.

²²² См. А. Н. KRAPPE, *La Genèse des Mythes*, p. 94: «...Луг, великое солнечное божество кельтов, носит имя Лавада [Lavada] (= Lamh-fhada) «длиннорукий», потому что его руки были настолько длинными, что он мог надевать свою обувь, не наклоняясь. В Скандинавии и в России есть первобытные наскальные рисунки, изображающие божественную фигуру с вытянутыми или поднятыми руками, как правило, очень длинными, оканчивающимися кистями еще более необычных размеров. Это древнее солнечное божество народов индоевропейского языка: Lugh Lavada является кельтским преемником этого доисторического божества».

²²³ Можно представить, что рука из озера в ирландском оригинале была рукой Нуаду, Короля Tuatha De Danann и, соответственно, обитателя холмов, являющегося перевоплощением кельтского морского бога Ноденса [Nodens] (ср. J. LOTH, *Les Mabinogion*, t.1, p. 314, note 1; см. также J. Marx, *op. cit.*, p. 84, 112, 195). В битве при Мойтуре меч Нуаду фигурирует среди сокровищ Tuatha De Danann (*C.L.C.*, t. V, p. 403), и

Кухулин владеет похожим мечом, который освещает ночь как факел (см. J. MARX, *op. cit.*, p. 125). Почему умирающий Кухулин не вернул волшебный меч, хранителем которого он являлся, Другому Миру, в котором он был выкован, Нуаду *серебрярукому*, суверену Sidhe и вод?

²²⁴ J. MARX, *op. cit.*, p. 63.

²²⁵ H. O. SOMMER, t. II, p. 94,1. 26-28, см. также p. 230,1. 24-25: «... и испускал столь яркий свет, как если бы это был огненный факел»; см. также p. 317,1. 18.

²²⁶ Thomas F. O'RAHILLY, *Early Irish history and mythology*, Dublin, 1946, p. 68.

²²⁷ H. O. SOMMER, t. II, p. 367,1. 5 sq.

²²⁸ Именно этим мечом он срезал макушки трех холмов, *Revue Celtique*, 1911, t. XXXII, p. 383. Ср. James D. BRUCE, *The Evolution of Arturian Romance...* Göttingen, 1923-1924,1.1, p. 87.

²²⁹ В соответствии с вызывающей обсуждения этимологией А. Д' Арбуа де Жюбэнвилль *gae bolg* переводится как *дротик в сумке* (*Revue celtique*, 1909, t. XXX, p. 169, note 2).

²³⁰ T. F. O'RAHILLY, *op. cit.*, p. 51-52 и в *других местах*.

²³¹ *Ib., id.*, p. 69.

²³² *C.L.C.*, t. V, p. 166.

²³³ *Revue celtique*, 1908, t. XXIX, p. 183. Так же, когда Кухулин еще маленьким мальчиком ударил Фойлла [Foill] в лоб «мячом из железа двойной плавки»: «свет проходил сквозь голову Фойлла» (*Revue Celtique*, 1907, t. XXVIII, p. 236).

²³⁴ *C.L.C.*, t. V, p. 53-54.

²³⁵ Éd. J.FRAPPIER, p. 215,1. 19-60.

²³⁶ J. LOTH, *Les Mabinogion*, t. I, p. 259.

²³⁷ Об общем происхождении молнии и солнечных лучей см. DÉCHELETTE, *op. cit.*, p. 482. – Визуальный образ может уподобляться *радуге*, которая является продолжением меча Фергуса; возможно, что изначально *лучи солнца*, которые появляются «после того, как извлекают меч», исходили от самого копья-молнии.

²³⁸ M. DIDRON, *op. cit.*, p. 207: «В первые века церкви до XII в. не существовало изображения Бога-отца. Его присутствие проявляется только в: виде руки, появляющейся из облаков или с неба. Эта рука открывается «полностью и иногда испускает лучи из каждого пальца, как если бы это было живое солнце». – Это христианское иконографическое значение четко прочитывается в появлении Грааля в начале *Queste*. «И когда они все уселись, и когда они все устроились, они услышали шум грома, столь громкий и необычный, что они подумали, что дворец разрушится. И тогда вошел луч солнца, который осветил дворец в два раза сильнее, чем он был освещен до этого» (Éd. A. РАВРИЛЕТ, p. 15, 1. 7-10). Пассаж тем более заслуживает нашего внимания, что в нем обнаруживается фундаментальная *солярная/грозовая* двузначность, та же первичная ассоциация *солнце/гром*. Идет ли в данном случае речь о «вторичном» источнике *солнечных лучей*, христианизованных в *Смерти Артура*? Вопрос заслуживает того, чтобы его поставили. – Известно, что этот мотив был по-

вторно использован флорентийскими художниками XIV в; в Музее Лувра хранятся два наиболее показательных экземпляра – «Святой Франциск Ассизский, принимающий стигматов» Джотто и «Благовещение» Б. Дадди.

²³⁹ Отметим, что смерть Конлаоха наступает *возле брода*, как и смерть Анира *вблизи моста*.

²⁴⁰ F. LOT, *Nennius et l'Historia Brittonum*, Paris, 1934, p. 109 (латинский текст p. 216, с. 73 bis). «Чудо», для которого могила Анира является театром, стоит того, чтобы на нем задержаться: «Приходящие люди измеряют могилу и получают в длину то шесть футов, то девять, иногда двенадцать, даже пятнадцать. Измерьте несколько раз, и вы обнаружите каждый раз другую длину. Я сам это попробовал сделать». Ненний использует здесь чисто кельтскую эпическую тему; впрочем, эта тема имеет определенную связь с той, которую Ж. Дюмезиль называет *Стротивый труп* и которая завершает некоторые варианты *Смерти Батрадза*: «Нарты запрягли двух бычков, которые отволокли труп до гробницы Софии. Но когда они захотели внести его туда, их трудности возобновились: если его вносили вперед головой, он выставлял локти; если же его пытались внести вперед ногами, он выставлял колени и упирался ими в дверной косяк» (LH., p. 235). При обсуждении этого последнего сходства было бы небезынтересно отметить кельтское предание, в соответствии с которым убийство сына Артура своим отцом сопровождалось последующими чудесами.

²⁴¹ Éd. J. FRAPPIER, p. 247, l. 6-20.

²⁴² OVIDE, *Métamorphoses*, IX, v. 217-218.

²⁴³ C.L.C., t. V, p. 12; ср. *id. ibid.*, p. 122 и 126. – См. также в *Tâin bó Cualngé, Revue Celtique*, t. XXIX, 1908, p. 187: «Он не признавал более ни товарищей, ни друзей».

²⁴⁴ *Id., ibid.* p. 116. – Ср. в *Tâin bó Cualngé, Revue celtique*, t. XXXII, 1911, p. 386: «Подойди сюда, Фергус, о мой хозяин! Если ты не подойдешь, я размолочу тебя, как жернов размалывает доброе зерно; я обовью тебя, как вьюнок обвивает деревья».

²⁴⁵ Éd. J. FRAPPIER, p. 247, l. 17-20.

²⁴⁶ *Revue Celtique*, t. XXXI, 1910, p. 20.

²⁴⁷ Сенешаль Кей с такой ярко выраженной индивидуальностью, что она контрастирует на фоне слишком однообразного, слишком «воспитанного» света Круглого Стола, представляет собой не только полный моральный портрет Сырдона / Брикриу: язвительный насмешник, бахвал, фанфарон и смельчак, зачастую несчастный. Его место в группе артуровских рыцарей, его роль «омрачителя праздника» выделяют его как легко распознаваемого преемника соответствующих осетинского и ирландского персонажей.

²⁴⁸ О соответствии Махи / Морригу и Феи Морганы см., в частности, R. S. LOOMIS, *Arth. Trad. And. Chret. De Troyes*, p. 270 sq., 310 sq., а также его фундаментальную статью *Morgain La Fee and the Celtic Goddesses*, in *Speculum*, vol. XX, 1945, p. 183-203.

²⁴⁹ Солнечная коннотация персонажа Говэна в настоящее время считается общепризнанной после работ J. RHYS, *Studies in the Arthurian Legend*, Oxford, 1841, p. 168 sq.; Jessie L. WESTON, *The Legend of Sir Gowain*, Londres, 1897, p. 12 sq.; R.S. LOOMIS, etc... Но

эта «мифологическая» черта приобретает свое полное значение тогда, когда она проявляется как отличительный элемент, общий для племянника Артура и Кухулина уладов, так же как и для нартовского Созрыко = Сослана. В частности, особая привилегия, наделяющая Говэна волшебной силой *в полуденный час*, не может не быть сопоставлена с победами, одержанными *в тот же час* Созрыко над сыновьями Бурæфærныга (LN., р. 99). В подражание тому же Созрыко и ирландскому герою, Говэн является «дамским угодником», неисправимым соблазнителем. Известно также, что он имеет неукоснительное правило не скрывать своего имени, если его о нем спрашивают. Эта особенность не может не напомнить второе из магических предписаний Кухулина своему сыну, слишком тщательное соблюдение которого вызовет смерть последнего: «не давать своего имени из страха никакому воину на земле» (C.L.C., t. V, p. 53). Если к этим наблюдениям добавить равенство Луг – Лот и мнение Р.С. Лумиса, для которого родство между Кухулином и Говэном устанавливается посредством галльского Gwri Gwallt-eurvn (который является ни кем иным, как сыном Рианнон и Пуйла, Придерием [Prideri], рождение которого вписывается в схему, аналогичную схеме рождения Кухулина), можно предположить, что глубокое сопоставительное исследование, направленное на проверку тождества Говэн = Кухулин = Созрыко, подтвердит нашу гипотезу, в соответствии с которой дядя и племянник, в которых мы видим довольно неясно и неотчетливо двух потомков Кухулина, действительно распределили между собой два мифических аспекта ирландского героя: Артур вобрал в себя грозную функцию, а Говэн – солярную.

Жорж ДЮМЕЗИЛЬ

34. СИДÆМОН И ЕГО БРАТЬЯ*

(Перевод с французского доктора филологических наук, профессора
Северо-Осетинского государственного университета
имени Коста Хетагурова Т. Т. Камболова)

В 1978 году, рассматривая первую легенду, сохранившуюся в четвертой книге Геродота о происхождении скифов (*Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 171-203), я не придавал значения документу, о котором мой ученый коллега В. И. Абаев сообщил мне в 1971 году, но который он не использовал в то время. Сделал он это в 1979 году в третьем томе своего Историко-этимологического словаря осетинского языка, сс. 102-105, см. ст. Сидæмон. Этот документ имеет важное значение и завершает мою длительную дискуссию с Эмилем Бенвенистом. Я еще раз перевел здесь сс. 80-81 текста Геродота, IV, 5.

Чтобы установить дифференциальные функциональные значения предметов, упавших с неба, параллельный текст Квинта Курция [*Quinte Curce*] (VII, 8, 18) представляется достаточным; в любом случае, по этому поводу более нет споров. Что же касается предназначения предков-основателей в первой части, я предложил видеть в них не географические указания, в соответствии с которыми каждый сын Таргитая [*Targitaos*] занимал бы одну провинцию из всей скифской территории, как это делают сыновья Колаксия [*Kolaxais*] во второй части рассказа, а указания социальные, т.е. то, что каждый из сыновей Таргитая был предком одного из функциональных классов любого скифского общества, образно представленного одним из предметов, упавших с неба. Я привел аргументацию, к которой не следует более возвращаться и достаточное изложение которой можно найти в *Mythe et épopée* I, p. 441-456 (ср. выше, *Esquisse* 26).

С другой стороны, я сопоставил понятую таким образом легенду с дифференциальными определениями, которые осетины, последние по-

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 97-101.

томки скифского сообщества, дают еще и сегодня трем основным фамилиям своих героев, *артæ нартæ* «три (фамилии) нартов», определения, которые подтверждают характеристики и действия каждой из них в рассказах: одна, у которой происходят ритуальные пиршества всего общества, характеризуется умом (*зонд*); вторая храбростью (*æхсар*) и воинскими подвигами; третья богатым скотом (*фос*) и «многочисленностью». В нартовском цикле ни в одном сказании о происхождении не дается объяснение подобному распределению качеств, но мне всегда казалось правдоподобным, что нартовская классификация отражает скифскую классификацию: потомки Таргитая, в соответствии с талисманами, должны были быть «вождями», одни из них будучи в той или иной степени колдунами, другие воинами, последние скотоводами, занимающимися разведением лошадей или крупного рогатого скота, и именно это должны были обозначать их имена (*Romans...* pp. 188-192). Вот и туземное, если так можно выразиться, подтверждение.

В работе З. Н. Ванеева «Народное предание о происхождении осетин» (Сталинир, 1956, сс. 3 и 6) мы читаем следующее:

В соответствии с широко распространенной в Осетии легендой, предка осетин звали Ос-Багатыр, «осетинский герой». У него было пять сыновей, Сидæмон, Цæрæзон, Кусæгон, Æгъуз и Цæхил. От них происходят Сидæмонтæ, Цæрæзонæ и т.д. [...] Три из этих фамилий сохранили следующие характеристики: многочисленность для Сидæмонтæ, воинская доблесть у Æгъузатæ, слава для Кусæгонтæ.

В юго-осетинском предании (*Памятники Южной Осетии*, II, с. 150, приведено Абаевым, *ibid.*) говорится только о трех упомянутых братьях, и в нем появляются золотые предметы:

Сидæмон, Кусæгон и Æгъуз были братьями. Они прожили долго и решили произвести раздел. Разделить надо было золотой меч (кард), золотую ткань (тын), золотой шар (нурти). Так, они разделили их, и ткань досталась Сидæмону, меч Æгъузу, шар Кусæгу. Насколько длинной была ткань, настолько выросло (умножилось) потомство Сидæмона, и заняло оно всю страну. Æгъуз получил меч, и воинская доблесть осталась у его фамилии. Шар достался Кусæгу, и его фамилия сохранила славу.

В. И. Абаев комментирует это следующим образом: «Очевидно, что распределение сокровищ между тремя братьями соответствует общественным функциям в значении Дюмезиля (*L'idéologie tripartite des Indo-*

Européens, Bruxelles, 1953, см. также другие его работы)». Рассмотрим эти символы в восходящем порядке функций (3, 2, 1).

3. Характеристикой, выявленной для третьей функции, является «быть много», «в большом количестве» (*бирæ*) и, следовательно, в конце концов, составить большинство жителей страны: повсюду это является важной чертой этого уровня (см., например, *Mythe et épopée* I, 4-e éd. 1981, pp. 523-528). Объяснение символа, предлагаемое осетинским текстом, понятно. В осетинском языке *тын* (диг. *тунæ*) означает домотканый материал, который по своему крою и длине точно подходит для пошива черкески (Абаев, *Словарь...* III, с. 336-337); слово, в соответствии с достаточно убедительным анализом В. Абаева, происходит от **taf-na* с иранским корнем *tap-* (ср. курд. *tävni*, «ткань» и т.д.), который входит в состав *тынуафæн* «ткаческое ремесло», *хæлуарсæгы тын* (диг. *хæлаури тунæ*), «паутина». Можно привести достаточное число примеров, где один из элементов или инструментов ткачества служит символом; большой длины, большого количества. Чаще всего, это сама нить или катушка: например, в нартовском эпосе в группе таинственных предметов, которые Сослан находит в пути, катушка, которую он не может поднять, является длиной или весом земли. В других случаях это пучок кудели или веретено: в замечательной статье Люсьена Гершеля «О трифункциональной схеме в семье германских легенд» (*Revue de l'histoire des religions*, 1956, pp. 55-92) пучок кудели (р. 58) или веретено (р. 61) являются признаками обильного потомства, в отличие, например во втором случае, от меча и кубка. Гершель, который первым привел по поводу этих германских легенд скифское предание о сыновьях Таргитая, кроме того, отметил (р. 62), что тканье свойственно женщинам, вмещающим плодородие. Эти примеры обосновывают «домотканое полотно» Сидæмона как символ назойливого большого числа и его функционального места.

2. Меч столь же уместен для представления воинской функции, как и секира или лук: вспомним ужасный меч Батрадза (*Romans...* pp. 21, 49, 78-83).

1. Относительно золотого шара, обеспечивающего *кад*, «славу, почет», он должен символизировать, как отмечает В. Абаев, высшую власть; по крайней мере, это то, что я ему предложил и что он принял в примечании к своему *Словарю*. Несомненно, он происходит от «державы», шара различных христианских империй Востока, начиная с Византии: вспомним Константина в прекрасной книге Жильбера Дагрона [Gilbert Dagron], *Naissance d'une capitale* (1974, pp. 38, 41, 43, 45).

Если свойства символов можно считать таким образом проверенными, то имена наследных обладателей не дают ни подтверждений, ни

опровержений. Два из них известны как антропонимы в скифских надписях: в Фанагории *Спитам* [*Spithames*] «блистательный» (ср. дает в осет. с как *сидзæ* «зад» относительно санскр. *sphījan*, В. АБАЕВ, *Словарь*); на Тагнаисе *Гозак* [*Gosakos*] «прославленный» (ср. осет. *хъусын* «слышать» и связь между слав. *слава*, греч. κλέος «слава» и *слышать*, κλύειν «слышать»; иран. *gauš-*, «слышать»).

Тип предметов, сцена раздела и, в целом, аналогии с другими фольклорами исключают вероятность того, чтобы история Сидæмона и его братьев была ученого происхождения или восходила тем или иным образом к Геродоту. Речь должна идти о завершении параллельного предания, которое было в ходу у других скифов – или скорее сарматов, не тех, которые были известны отцу этнографии. Следует отметить, что так же, как в варианте Квинта Курция, происхождение предметов не указано, равно как в нартовском эпосе не указаны истоки специализации трех фамилий.

ПРИМЕЧАНИЯ

Третья семья в данном случае одерживает верх над другими, даже вытесняет их своей «многочисленностью». В нартовском эпосе вторая фамилия, чтобы справиться со слишком многочисленной третьей, восполняет свою численную слабость сбором огромной волшебной армии, которая могла быть бесчисленной и направляться духом по их просьбе.

Статья Гершеля, процитированная в тексте, очень богата и вдохновляет новых исследователей (Dillman, Dubuisson).

Осетинский вариант о пяти братьях, только трое из которых являются активно действующими персонажами, напоминает разделение (ведическое, ирландское) на пять народов или провинций, при котором двое из них остаются пустыми, по-разному наполненными при ее соотнесении со структурой трех функций (ср. ниже, *Esquisse* 42).

Необходимо изучить и классифицировать различные типы сказок, в которых используется (вручение отцом или посредником, выбор, дружеский раздел; для сотрудничества, включенный в иерархию, в конфликт) набор из трех предметов (или образов действия). В каждой группе наборы с функциональным значением, естественно, составляют меньшинство. Выбор в следующем: или эти последние являются исконными, первоначальными, а в других функциональные значения (особенно первое) затушевались и уступили, полностью или частично, место другим; или они были вторично выведены в типах сказок, которые первоначально их не содержали.

35. ТОКСАРИС, НАСТОЯЩИЙ СКИФ*

Трифункциональная интерпретация ваз из Воронежа и Куль-Оба (Apollon sonore, 1982, pp. 86-100), особенно второй, дает новое звучание началу трактата Лукиана, Скиф или Проксен, в котором представлен Токсарис [Toxaris], популярный, если верить автору, персонаж афинского фольклора.

Вот его краткие главы:

1. Анахарсис не был первым, кто пришел в Афины, чтобы изучить греческую культуру. Перед ним был Токсарис, человек мудрый и любознательный ко всему, что было лучшего в нравах и обычаях. В своей стране он не был урожден ни в царской семье, ни в среде дворян, носивших фетр; он принадлежал к народным массам, к тем людям, которых у них называют «восьминогими», поскольку все их добро состоит в повозке и паре волов. Этот Токсарис больше никогда не вернулся в Скифию. Умер он в Афинах, где немного позже его поставили в один ряд с героями и создали его культ под именем Чужеземца-Врачевателя, именем, которое ему дали, когда возводили в герои. Наверно, небезынтересно знать, в связи с тем, что будет изложено ниже, каково происхождение этого прозвища, почему его поместили среди героев и рассматривали как одного из потомков Асклепия [Asklepios]. Таким образом, вы узнаете, что не только скифы в своей собственной стране даровали таким людям бессмертие, но и в самой Греции афиняне признавали за собой право обожествлять скифов.

2. Во время великой чумы жена Архитела [Architèle], члена Ареопага, встретила какого-то скифа, который сказал ей, чтобы она предупредила афинян, что они перестанут быть жертвами бедствия, если обильно польют улицы вином. Афиняне прислушались к этому совету, многократно выполнили указание, и эпидемия прекратилась, то ли потому, что пары вина разрушили миазмы, то ли потому, что Токсарис пришел к этому решению, зная, благодаря своей медицинской учености, какое-то другое свойство вина. Еще и сегодня ему выплачивают жалованье за эту услугу: белый конь приносится ему в жертву на могиле, в известном месте, где, в соответствии с указаниями Дейменетэ

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 102-106.

[Deimainètè], он подошел к ней и рассказал о вине. Там же было погребено его тело. Могила его отмечена надписью, хотя она испорчена, а также стелой, на которой вырезано изображение скифа, держащего в левой руке натянутый лук, а в правой, видимо, книгу. И сегодня еще видны половина тела, весь лук и книга. Остальная часть стелы, с лицом, была сильно подпорчена временем. Этот памятник, находящийся недалеко от Дипила [Dipyle], расположен слева от дороги, ведущей к Академии; курган не очень высокий, и стела, хотя она лежит на земле, постоянно украшена венками. Утверждают, что многие люди, пораженные горячкой, обязаны ему своим исцелением, что кажется правдоподобным, поскольку он когда-то избавил от болезни целый город.

Все происходит так, как если бы легендарный Токсарис принес в Афины, вместе с собой и своим искусством, полную систему трех функций. Действительно, афиняне могли давно познакомиться через своих агентов с этой простой и ясной доктриной, которая была не столь далекой от делосской теологии, как я отметил в *Apollon sonore*, p. 93. Просто вместо того, чтобы, как на скифских вазах, распределить функции, как обычно, между разными персонажами (хотя на вазе из Куль-Оба во всех трех парах в верхнем положении действует один и тот же персонаж), афинская стела, предназначенная для прославления одного единственного человека, концентрирует их в нем одном.

Книга, которую держит Токсарис, проявляет его вкус к учебе и науке, подтвержденный диалогом Лукиана, который назван его именем, и в целом его «мудрость», утверждаемую с самого начала представления персонажа (I); лук на протяжении веков является одним из характерных видов оружия его народа (II); его прозвище Чужеземец-Врачеватель и добродетель неустанного лечения, лежащая в основе его культа, делают из него поистине «сына Асклепия» (III). Вернемся к вазе из Куль-Оба: натянутый лук и врачевание изображены на ней, врачевание даже в двух сценах, одна из которых представляет лечение зубов, другая – перевязывание ноги. Что же касается ума, зонд, который определяет нартовский род первой функции, этот эллинизированный скиф, кажется, перешел от устной формы своего бывшего отечества к письменной форме усыновившей его родины, к форме книжного слова. У этих бесписьменных народов предание или новые сведения передаются благодаря большой развитости, разработанности самой этики разговорной речи: большинство кавказцев – осетины, черкесы, абхазы, чеченцы, дагестанцы – имеют в каждом доме и для общего использования – в каждом селе «гостевую комнату», где бесконечно рассказывают, слушают, обсуждают, где молодежь окружает

старших и учиться у них. Эту роль слова, первую функцию которой, упражнение *зонд*, в общих чертах представляют две вазы из Воронежа и Куль-Оба, на афинской стеле Токсариса заменена материальным вместилищем знания, книгой. Мы обнаруживаем здесь ту же эволюцию, что в другом исследовании я наблюдал у кельтов, которые на наших глазах переходят от отрицания письменности к чудесам колдовской книги («La tradition druidique et l'écriture, le vivant et le mort» в *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, III, éd. Pandora et Centre Georges Pompidou, 1981, pp. 325-338, исходя из статьи 1940 г.).

С другой стороны, речь идет о функциях, в самом широком значении слова (о «круге обязанностей», может быть, было бы лучше), а не о социальном разделении, поскольку Токсарис родился в самом убогом и бедном классе, что не создает для него трудностей в том, чтобы достичь превосходства на трех уровнях: в интеллектуальной и духовной власти с некой посмертной магией, о которой свидетельствует его явление жене верховного судьи; в стрельбе из лука; во врачевании. Так уже было, как я отмечал, на вазе из Куль-Оба, где «*pilophores*» (остроголовые) и «непокрытые головы» изопряются в болтовне и помещаются рядом в диптихах в двух сценах врачевания. Это наблюдение усиливает впечатление, которое вытекает из предыдущих работ. Представляется, что простота и ясность системы функций позволили ей остаться достаточно независимой от социальных подразделений, в которых она зачастую воплощалась, чтобы выжить как таковая, сознательно и активно, посредством множества реализаций, религиозных или мирских, литературных или фольклорных, юридических или нравственных, в те времена, когда изменялась, исчезала одна организация общества, в то самое время, когда ее полностью заменяли другие типы.

Именно с этой точки зрения осетины являются подлинным лабораторным объектом, демонстрационной моделью. – 1. У истоков, предшествующих описанию Геродота, они должны были, по крайней мере в идеале, разделять со всеми иранскими народами концепцию общества, разделенного на функциональные классы; эта концепция у Геродота также лежит в основе легенды о Таргитае и его сыновьях (религиозных вождях, воинах, скотоводах-землепашцах). – 2. Однако реальное скифское общество, которое было известно Геродоту, и которое было описано еще Лукианом в начале *Skythès* и *Toxaris*, имеет другую форму (царь; дворянство; свободные общинники неблагородного происхождения, несомненно, имеющие определенные подразделения; рабы), которая является предтечей той формы, которую народы Северного Кавказа, должно быть, сохраняли вплоть до русского завоевания или до эмиграции (*Mythe et*

érorée I, p. 444); и, тем не менее, теория функций не исчезла полностью; она читается на вазах из Воронежа и Куль-Оба, так же как в легенде и на стеле Токсариса. – 3. У последних современных потомков обширной скифской группы, у осетин XIX века, феодальная структура была одновременно застывшей и раздробленной; тем не менее, фольклор, записанный в течение более чем ста лет, продолжает оставаться насыщенным чистыми и четкими трифункциональными выражениями, а в эпосе доминируют три функциональных рода, а не три народа. Таким образом, идеология трех функций просуществовала, преуспевала, даже расширялась в течение более двадцати пяти веков, несмотря на раннее исчезновение или, возможно, нестабильность ее социальной основы или параллели. Латинисты, эллинисты не уделили достаточного внимания этому уроку, и мы, компаративисты, сами должны постоянно помнить о нем, когда испытываем искушение сделать из наличия в обществе трифункциональных легенд автоматический вывод о трифункциональном распределении, даже идеальном.

Последнее замечание о Токсарисе. И форма его захоронения, и жертва, которую ему принесли, не используемые у греков, напоминают в усеченном виде две черты царских похорон, которые Геродот с точностью описал у скифов. Он был извлечен, пишет Лукиан, из кургана, в котором он покоился, и который был на том самом месте, где он появился. С другой стороны, афиняне «до сих пор» приносят ему в жертву коня около кургана и стелы. На память приходят величественный удел тел скифских царей (IV, 71-72): похоронив царя со всем и всеми, кто должен сопровождать его в иной мир, все присутствующие бросают в погребальную камеру землю с тем, чтобы образовался большой курган (χοῦσι πάντες ἄμα μέγα); затем, по истечении года, во время новой, более мрачной церемонии скифы убивают, наряду с таким же числом его слуг, пятьдесят самых красивых лошадей (ἵπλους τοῦς καλλιστεύοντας). Просто, как пишет Лукиан, курган вне кладбища, из которого извлекли Токсариса, небольшой (τὸ ἄμα οὐ μέγα), и афиняне ограничились тем, что принесли ему в жертву одного белого коня. За исключением этого, «Чужеземцу-Врачевателю» были возданы почести как великому представителю своего народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

О качественности, достоверности сведений, предоставленных Лукианом о скифах, см. *Romans...* pp. 273-282 (и ниже, *Esquisse* 40), 352, 359, 368-373.

О жертвоприношении коня усопшим царям, см. *Légendes sur les Nartes*; 1930, pp. 158-160 (по Шифнеру).

Детальное упорядоченное описание погребальных жертвоприношений первого года дается в обширном примечании на страницах 105-111 в *Памятниках народного творчества осетин I*, Владикавказ, 1925 (*Légendes sur les Nartes*, pp. 93-94, вариант 24 b предания о Созрыко и Тотрадзе, являющегося кратким изложением *Памятников...I*, pp. 100-113).

Аристофан приводит примеры искажений, которые скифский лучник мог допускать в языке Афин (*Thesmophories*, 1082-1225). Трудно признать в них следы его собственного языка, кроме исчезновения придыхательных (*ph > p*, etc.), может быть, частого употребления глагольных форм (1 и 2 лица) на *i* (представляется, что в скифском языке только и были глаголы на «-mi») и смешения грамматических родов.

36. ДОСТОЯНИЕ НАРТОВСКИХ РОДОВ *

*Если скифы и их правнуки осетины используют однотипные трифункциональные легенды, рассказывая о своем происхождении, ничего подобного не встречается в осетинском эпосе, в истории нартских героев, хотя три рода, которые только и принимаются в расчет, æртæ нартæ, характеризуются различным образом, в теории и на практике, каждый своей функцией (выше, Esquisse 34): Алæгатæ определяются зонд'ом (слово того же корня, что и греческое gnome, английское to know и т.д., и означает не столько собственно знание, сколько ум, мудрость, рассудок); их основной функцией в эпосе является подготовка больших ритуальных пиров, где в бахвальстве, вызовах, притязаниях соперничает мужская часть общества, и которые соответствуют большим праздникам современной народной мифологии. Род Æхсæртæгкатæ в своих двух поколениях, наиболее блистательным из которых является второе, представляет всех великих героев, истребителей великанов и любых врагов, и ведут они себя в соответствии с этимологией их имени, происходящего от æхсар «воинская доблесть», являющегося закономерным развитием индоиранского имени-основы второй функции *kšatra. Род Боратæ определяется одновременно изобилием скота, его «большим числом», в противоположность его ограниченному числу у других, а также достаточно подлым, совершенно негероическим, завистливым, алчным характером, короче, карикатура χρῖατιστικὸς ἀνὴρ в краю скотоводства. Существуют некоторые сказания о двух братьях, предках Æхсæртæгкатæ, в соответствии с одной из которых они даже происходят от некоего Бо-*

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 107-113.

ра, предка и эпонима рода Боратæ, что не мешает двум родам постоянно быть в состоянии вражды. Но ни в одном варианте они не предстают наследниками трех братьев, ни в одном их функциональные определения не связываются с набором символических предметов. Хотя, может быть, аналогичные представления когда-то существовали, так как три нартовских рода обладают вместе по меньшей мере одним или несколькими волшебными предметами, связь которых с их характеристиками или их функциями легко распознается.

Вернее, два из трех нартовских родов, так как род воинов не соотнобразуется с этой моделью. Если в нем и доминирует мифологическое, фантастическое оружие, этот огромный меч не является достоянием рода; он принадлежит, он строго предназначен своему владельцу, самому типичному из Ахсæртæгкатæ, ужасному Батрадзу, стальному герою, эпическому наследнику скифского Ареса, культ которого описан Геродотом (*Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 21-49). Он более чем принадлежит ему: он входит в его естество, определяет его судьбу, поскольку в грандиозной мизансцене Батраз сам говорит нартам, что он умрет только тогда, когда его меч будет брошен в Черное море, и потому, что после его смерти меч сам по себе продолжит свою службу, выскакивая из моря, чтобы уничтожать злых духов. В другой работе я уже пространно рассматривал этот меч, наследника того, который, по Геродоту, ритуально олицетворял скифского Ареса (*Romans...* pp. 78-83).

Сокровищем, которое имели Алагатаæ то как владельцы, то как хранители, была знаменитая чаша, называемая «Указатель героя» *Нарт-амонга*, которая во время пиршеств, о которых я только что говорил, служила для того, чтобы определить правдивость или лживость подвигов, которыми похвалялся каждый. Этой функцией она напоминает ритуальные кубки, о которых также рассказывает Геродот (IV, 66), но она обладает и другими качествами, например, свойством быть неисчерпаемой, которое подчеркивает ее волшебный характер (*Romans...* pp. 225-246).

Другой общий предмет, предмет третьего рода, также восходит к глубокой древности: это «осел, или серый осел рода Боратæ». Повинуясь призыву, он внезапно появляется и бросается на того или ту, кого ему показывают, в основном, на женщин. Впрочем, его может использовать представитель любого нартовского рода, но, тем не менее, его всегда называют «ослом рода Боратæ». Вот, например, общее содержание начала одного сказания (Вс. МИЛЛЕР, *Осетинские этюды*, I, 1, с. 36-40 = *Légendes sur les Nartes*, p. 142, № 45).

Однажды Хæмыц, Созрыко и Урызмæг (три героя *Æхсæртæгкæтæ*, второй из которых является вариантом *Сослана*) затеяли спор: они не могли определить, кто из них самый старший, кто самый молодой. Отправились они к своей старшей сестре в город Тынт. В пути они привязали свои переметные сумы к седлу Хæмыца.

Очень хорошо их приняла сестра и ответила на их вопрос: «Самый младший из вас тот, у кого переметные сумы». Осерчал Хæмыц. «Раз ты лжешь, – сказал он сестре, – пусть серый осел Боратæ вскочит на тебя». А осел Боратæ был опасным животным, который, стоило только произнести подобное проклятие, появлялся и прибегал с радостным ревом. Сестра трех нартов попросила пощады, но Хæмыц согласился спасти ее от осла, только когда она вставила ему в челюсть зуб Архыза. Этот зуб имел ужасную силу: когда мужчина хотел заполучить какую-нибудь женичину, которая не уступала ему, было достаточно, чтобы он показал ей свой зубной талисман; тотчас же она влюблялась в него, и если мужчина, в свою очередь, отказывался от нее, несчастная превращалась в змею.

Видно, в каком эротическом контексте плавает, если можно так выразиться, осел Боратæ. Он появляется вновь и в другом сказании (Вс. Миллер, *Ibid.*, I, 1, стр. 70-76) = *Légendes sur les Nartes*, p. 144, № 46b). На этот раз главные из *Æхсæртæгкæтæ* отправляются уничтожить Боратæ. Но их сестра Агунда, невестка Боратæ, старается помешать этой резне. Тогда они спускают на нее осла Боратæ, вследствие чего она их проклинает и лишает силы на семь лет.

В другом сказании (*Памятники...* I, с. 65-69 = *Légendes sur les Nartes*, p. 140, №43 d) этот осел становится ослицей, перевоплотившейся колдуньей, прирученной одной из своих жертв. Подобно Цирцее, с помощью волшебного кнута она превращает Урызмæга в различных животных, в конце концов, в медведя. Но *Æфсати*, дух диких зверей и охоты, учит его, как завладеть кнутом, и, таким образом, он возвращает себе человеческий облик. Он садится на кровать и ждет возвращения женщины.

«Ну что ж! – сказал он ей, – пришла беда на твою голову! Прежде чем ты отправишься из страны нартов, ты мне заплатишь за все страдания, которые ты мне причинила!»

Всю ночь он развлекался с ней, затем на рассвете ударил ее кнутом, проговорив: «Стань ослицей!» И она превратилась в ослицу.

Урызмæг, который сам рассказывает эту историю перед группой нартов, заключает:

– Я привел ее в селение нартов, и каждый из вас ее знает: это серая ослица, которая принадлежит Боратæ!

В данном случае эротические элементы представлены в самом животном, самке, и, более садистски, в сладострастной ночи, которая разделяет перехват проклятия и превращение.

Это зловредное животное является собратом чудовищной, но благодетельной фигуры, вероятно, из дозораострийской, авестийской мифологии – трехногого осла, *khar-ī se-pāu*, медицинская функция которого описывается в *Grand Bundahišn*, XXXI, 10-21 (изд. и пер. В. Т. Anklesaria, Bombay, 1956, pp. 194-196):

Когда он ревет, все водные женские создания (добрые создания) Ахурамазды становятся беременными (то же говорится о «водных ко-ровах», gāv-ī āwī, ibid., XXXIV, 26, p. 198), а у всех уже беременных вредных созданий происходит выкидыш при звуках этого рева. Когда он мочится в океан, вся морская вода во всех семи регионах мира становится чистой, и именно по этой причине все ослы, заведя воду, мочатся в нее [...]. Если бы трехногий осел не делал воду чистой, все животные, которые живут в воде, погибли бы из-за отравы, которую злой Дух бросил в воду, чтобы погубить создания Ахурамазды [...]. Серый янтарь – это, несомненно, помет трехногого осла, потому, что даже если его пища в основном духовная, он, тем не менее, выделяет в помете и моче плесень и водную субстанцию, которые входят в его тело через поры.

В другой работе (*La Religion romaine archaïque*, 1974, pp. 288-289) я указал, что у некоторых индоевропейских народов ослы, лошаки и мулы режутся на третьем уровне и подчиняются его божествам, в то время как лошадь одна занимает уровень воинов. Так, в ведической мифологии именно ослы тянут трехколесную колесницу Ашвинов [Ašvin]; в Риме лошаки и мулы, наряду с лошадьми, увенчиваются цветами и участвуют в празднествах Конса, бога собранных злаков.

Таким образом, каждое из этих двух «коллективных достояний», одно из которых принадлежит Алæгатаæ, другое – Боратæ, подходит к функциональному типу рода, который хранит его. Однако существует и другое, интересное своей неожиданностью, достояние – «пушка Боратæ», великолепное осадное артиллерийское орудие. Как правило, один из главных Ахсæртагкатаæ, Батрадз, герой со стальным телом, заставляет выстрелить себя из нее как ядро сквозь или над стенами неприступной крепости или города. Комментарий в *Памятниках Южной Осетии* (I, 1, прим. 10) дает о ней некоторые осовремененные сведения:

Пушка до сих пор находится в Турции, недалеко от Самсуна (на побережье Черного моря). Размер ее таков, что полностью вооруженный человек может стоя поместиться в ней. Все же говорят, что это пушка нартов.

Прекрасный сюжет для размышления! В то время, как класс воинов признает, отстаивает свое право на все оружие, в том числе и на лук, поскольку они предназначены для поля битвы, артиллерия, даже если воин использует ее из необходимости или из-за удобства, не кажется ему соответствующей его этике, его доблести. И Батрадз, помещенный как ядро в ствол, залетев в крепость и перерубив вражеский гарнизон своим мечом, остался верен своему призванию; но само орудие, исходя из этой точки зрения, может относиться только к первой функции, как современное творение разума (в единственном тексте, балкарском варианте, *Légendes sur les Nartes*; p. 48, она представлена как пушка Alıglar, т.е., по-тюркски, Алæгатæ), или к третьей, как «наименее опасное», а значит, и наименее героическое оружие. Скандинавский эпос подсказывает аналогичную интерпретацию, сближая орудие с первой функцией. Божественный владыка Один решает судьбу сражений, но не имеет привычки в них вмешиваться собственноручно: он предпочитает отправлять своих представителей в толпу сражающихся, не проливая сам кровь. Но он не отказывается при случае стать позади армии, которой он покровительствует, в качестве командира орудия или командира батареи. В биографии Хаддинга [Hadingus], Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 8, 16, рассказывается: после того, как он объяснил Хаддингу новую тактику сражения – пехота в углу, прашники и лучники на второй линии – «кривой старик», облик которого он принял...

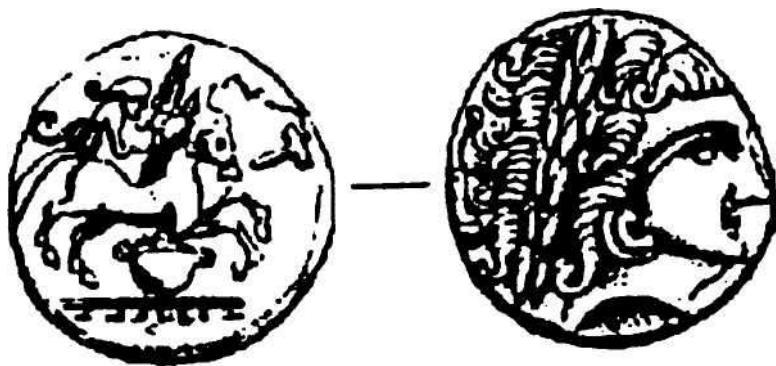
...устроился позади сражающихся, вытащил из небольшого мешочка, который он носил на шее, баллисту, которая, сначала казавшаяся совсем маленькой, затем значительно увеличилась, поставил десять стрел одновременно на тетиву и мощным броском отправил их на врагов, нанеся им множество ран.

Следует отметить, что единственный вариант истории о Батрадз-ядре, самый старинный записанный вариант (В. Пфафф, 1871 = *Légendes sur les Nartes*; pp. 66-67), в котором как средства доставки сохраняются лук и стрела, и в котором еще не фигурируют пушка и ядро, не приписывает лук ни Алæгатæ, ни Боратæ. В нем не уточняется его владелец или владельцы. Не мог ли и он быть, как и знаменитый меч, личным достоя-

нием Батрадза? В любом случае, это должны были быть гигантские лук и стрела. Впрочем, вариант наверняка архаичен: он воспроизводит способ путешествия Абариса, который Геродот подвергает сомнению и над которым подтрунивает, как над всем, что идет от Аристеея.

ПРИМЕЧАНИЯ

Следует продолжить изучение талисманов или других предметов с трифункциональным значением у различных индоевропейских народов. Для «сокровищ» ирландских Туата де Дананн [Tuatha Dé Danann] (котел, меч, копье, камень, дарующий царство), см. в последнюю очередь том *Комментариев*, в котором Christian Guyonvarc'h продолжает свои *Textes mythologiques irlandais*, I, 1980, pp. 71-77. Возможно, что очень близкий набор присутствует на монете Унеллиев, котангенских галлов, датируемой третьим или вторым веком до нашей эры, воспроизведенной на рис. 18 (№ 6931) у Поля-Мари Дюваль (Paul-Marie Duval, «La place des images monétaires dans l'art laténien occidental», *Beiheft zu Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 58, 1977, pp. 77-85). Вокруг лошади и всадника, которые, будучи унаследованы из македонской монетной модели (так же, как и голова на аверсе), не представляют значения, собраны *чаша* и «*основание*», которое может обозначать землю или камни (под ногами лошади), *кувалда* (перед головой), меч в руке всадника (над лошадьё) и ничего другого:



Поль-Мари Дюваль, указ. ст., рис. 18 (no Atlas de monnaies gauloises de H. De la Tour, 1892).

П.-М. Дюваль недавно продемонстрировал, какую пользу можно извлечь из древних галльских монет для изучения кельтских мифологий: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1981, pp. 62-72, 377-382; *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Beaux-Arts, 5-e série*, t. LXIV, 1982, pp. 103-118.

37. МОЛИТВА ОСЕТИНСКИХ ЖЕНЩИН К ДУХУ БОЖЬЕМУ*

Из скифских ритуалов, которые Геродот столь умно описал, он сохранил только их драматическую часть, действия. О формулах в Скифии он сообщает не более, чем в Египте или Персии. А ведь в любой религии именно формулы, с богами или группами богов, к которым они обращены, наиболее четко проявляют теологический фон, который придает значение действиям, сценам обряда. Так, за царскими похоронами, описанными столь детально (IV, 71-72), наверняка стояла концепция другого мира и жизни усопшего в другом мире, которая выражалась в молитвах: ничто из этого не было сохранено. Однако можно предполагать, что эта концепция сохранилась, развилась и видоизменилась в богатых представлениях о царстве мертвых, домене Барастыра, современных осетин, которые продолжают практиковать многочисленные и разорительные похоронные обряды, сохранившие близость со скифскими ритуалами.

Наибольшее сожаление вызывает тот факт, что ничего не известно ни об одной группе богов, обладающих или нет определенной иерархией, которые должны были в различных обстоятельствах и с разными намерениями делить между собой выгоду от культа, воздаваемого людьми: везде, где они известны, например, в Индии или в Риме, такие списки позволяют очертить с некоторой долей уверенности и достаточно детально фундаментальные структуры теологии. Может быть, и в этом смысле практика современных осетин может помочь хотя бы приблизительно заполнить этот пробел. Вот иллюстрация такой возможности.

Великолепный местный наблюдатель Б. Гатиев, который впоследствии стал одним из информаторов Вс. Миллера, привел в 1876 г. в девятом томе *Сборника сведений о кавказских горцах*, 3 часть, сс. 1-83 подробное описание большого числа народных обычаев и обрядов с русским переводом многих молитв. То, что он называет «общей молитвой», является рамкой, полностью заполненной устойчивыми молитвенными обращениями, кроме второго после Бога места, в каждом случае предназначенного для молитвы, адресованной духу или духам данного праздника. В этих устойчивых обращениях поочередно называются двенадцать духов, среди которых не обнаруживается какого-либо принципа классификации,

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 114-119.

но последний из них, замыкающий строй, напоминает своим именем и своей функцией индоиранские обычаи и книги (Агни, Веста): это «Солнце-Огонь из рода Солнца» (Хур-ат-хурон), т.е. Огонь, как носитель известий от людей к невидимым адресатам. С неким налетом поэтичности эта последовательность является аналогом гимнов с многочисленными адресатами в Риг Веде, каждая строфа которых, иногда каждая группа (триада) строф, чувствует или просит определенного бога, завершаясь обращением к Агни.

Для некоторых осетинских праздников существует собственный вариант, построенный по той же модели, который произносится вместо «общей молитвы». Б. Гатиев отметил их несколько, и одна из них носит заметный трифункциональный характер (с. 41-42). Существует, впрочем, вероятность того, что она архаична. Она произносится старшей женщиной села перед всеми женщинами на осеннем празднике (*Устыты кувд*), на котором присутствие мужчин строго запрещено. Это дух праздника, *Хуцауы дзуар*, «Дух Божий», называемый вторым сразу после Бога, распорядился, чтобы в течение этого дня на некотором расстоянии от места, где мужчины праздновали его культ, отправлялся и этот обряд, принадлежащий женщинам.

Этот Дух Божий, который в «общей молитве» описывается особым образом (с. 58) как дух, который «сегодня и всегда стоит перед Богом» (Огонь, «идет» только к Богу, а другие духи находятся там, где нужна их служба), является преимущественно защитником общественного организма со всеми его элементами – конечно, аула, который является местом его проживания и в котором он встречается с более специализированным духом, *Хъæу зæд*, «Духом аула», но особенно групп мужчин, групп женщин, свадеб, рождений и т.д. (Он, таким образом, напоминает в ведической религии Ариамана [Агуаман], «третьего властителя», главного помощника, а иногда и субститута второго бога-государя Митры, связанного с Варуной). Поэтому в день праздника (с. 40-41) мужчины режут в его честь столько козлов и баранов, сколько в этот год родилось мальчиков и девочек и сколько девушек было выдано замуж. С другой стороны, на этом ритуальном пиршестве не должен присутствовать ни один посторонний, ни один гость: Дух Божий хочет опекать только определенное сообщество присутствующих, которое почитает его.

Таким образом, женщины собираются отдельно и в соответствии с возрастом назначают «распределителей», которые собирают и раздают, с обязательными особыми почестями для некоторых присутствующих, куски мяса и другие блюда, принесенные участниками. Самая старшая наполняет аракой чашу, берет один из ритуальных треугольных пирогов и

произносит молитву, которая отличается тем, что во всей ее второй части духи не называются своими именами, которые им дали мужчины, а перифразами, описательно или намеками. В целом, текст Гатиева следует, после короткого «славься», обращенного к самому Богу (*Хуцау*), следующему плану:

1. Обращение к Духу Божьему, защитнику аула, в котором женщины славят его, за которым следует, в зависимости от обстоятельств, покровительница собственно женщин, Мады Майрам («Мать Мария»), и Аларда, от которого зависит, в положительном или в отрицательном смысле, тяжелая детская болезнь, ветряная оспа и, расширительно, все болезни.

2. Обращения к двум духам-воителям, чтобы они защитили мужчин и через них аул от нападений людей, чужеземных врагов или преступных людей.

3. Обращения к двум духам скотоводства и к духу земледелия. Вот этот текст:

Слава тебе, Господи!

I. – О, Дух Божий, это твоей волей эти бедные женщины собрались здесь и благодарят тебя за твои милости! О, защитник этого аула, вырасти детей, родившихся в этом году и принесенных в твое святилище и накрой их своим правым крылом, чтобы никакая болезнь не постигла их!

О, Мады Майрам, эти бедные женщины поручены тебе свыше и ждут от тебя многих милостей, не отказывай им в них! Их дети под твоей защитой: укрой их от дурного глаза! О, Майрам, услышь мольбу пришедших сюда женщин: той, кто хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит ее сердце; ту, которая устала от детей и не хочет более рожать, избавь от многочисленных родов; той, которую не любит ее муж и обижает ее, пошли то, чего желает ее сердце; ту из женщин, которая улыбается «сквозь зубы», желая зла другим, и насылает на них порчу, поставь в последний ряд здешних женщин и пошли ей постыдную смерть! О, дух (осны) Аларда, от тебя идет детская болезнь, от которой мы просим тебя оградить детей этого аула и прогнать ее в моря и в далекие горы!

II. О, дух мужчин (перифраз для Уастырджжи, «святого Георгия»), где бы ни находились наши мужчины, в пути или на отдыхе, будь с ними, защищай их от врагов, которые хотят испытать на них свою силу! Сломай эту силу, чтобы они вернулись домой, покрытые позором!

О, Злой (перифраз для Тыхоста, помощника грозового Уациллы, «святого Ильи» как воителя), мы живем под тобой: не допусти в наш аул плохих людей!

III. О, дух волков (перифраз для Тутыра), спаси от своих волков наш скот!

О, дух баранов (перифраз для Фæлвæра), ты хозяин наших баранов, будь их защитником! Множь их число, чтобы самый бедный из хозяев дома мог приносить их в жертву!

О, хозяин злаков (перифраз для Уациллы, «святого Ильи» в его качестве покровителя грозы и дождя), дай нам хороший урожай и хорошую погоду, дай прорасти зернам, посеянным нашими мужчинами, чтобы наши закрома были заполнены всякого рода зерном до крыши, и насылай только умеренные дожди.

Организация молитвы прозрачна. В двух последних частях женщины – вне своей сферы: военная сила, пастушеское и земледельческое изобилие являются занятиями мужчин. Они также не называют по имени духов, к которым они обращаются. Гатиев поясняет, что если женщина позволит себе это сделать, это будет нарушением правил приличия, и виновная «попадет в число бесстыдных женщин». Напротив, в первой части природа «Духа Божьего» разворачивается в женском, феминистском смысле: чтобы обеспечить устойчивость своей человеческой группы, эта фигура [...] нуждается в женщинах как матерях. В молитве сохраняется только эта черта, и она подчеркивается обращением к покровительнице женского пола (в конце осени праздник Матери Марии предназначен для девушек), затем обращением к опасному Аларда (точнее *Аларды*, искаженное *Алаверди*, культовое место святого Батиста в Грузии), персонифицированной оспе, который также является духом женщин в связи с угрозой, которую он представляет для детей, и именем, которым клянутся только женщины (хотя они не допускаются на его праздник, который длится месяц, начиная с воскресенья «недели Фомы»).

Несмотря на эту побочную ориентацию, Дух Божий не перестает, тем не менее, оставаться духом *sui generis* (особого рода), самым близким к Богу.

Вследствие этого местоположения, оправданного полом празднующих, происходит отделение животного и растительного плодородия, которое остается на третьем уровне, от человеческого плодородия, вынесенного на первый план «волей», т.е. функцией Духа Божьего. С этой оговоркой трифункциональный план молитвы неукоснителен. Впрочем, завершающая часть церемонии в несколько карикатурной форме затушевывает материнство в системе связей празднующих и духа: в ней ему поверяется жалкое положение «женского класса». Вот этот конец:

«Закончив молитву, – рассказывает Гатиев, – старшая из женщин восклицает (но это формальность, которой завершаются и другие церемонии): «Я не умею молиться, пусть лучшая молевица помолится вместо меня и получит для всех присутствующих здесь женщин то, что желают их сердца». Затем она передает чашу с аракой и пирог, которые она держала, одной из распорядительниц, которая пробует их, затем передает араку своей соседке и вновь кладет пирог перед той, которая совершала молитву. Начинается трапеза, в ходе которой празднующие обмениваются тостами и говорят: «Господь да благословит Дух Божий, что он не забыл о нас, бедных женщинах! Только благодаря его милости мы тоже отмечаем этот праздник. Другие духи не подумали о нас. Впрочем, кто заботится о женщинах, которых Господь бросил в грязь? Они рождены в недобрый час, и несчастны наши дни».

Те, кто изучают римскую религию, наверняка, вспомнили праздник, несомненно, носящий яркие черты влияния великой Греции, если не полного заимствования, праздника *Вона Деа* (Доброй Богини). Эта богиня предназначала свои ритуалы строго для женщин. Они проходили в декабре под руководством *damiatrix*, называемой так по аналогии с Дамией, греческим именем, перенесенным в Рим. Женщины на этом празднике давали ложные названия вину, предназначенному для жертвенного возлияния, и чаше, в которую оно было налито: вино было «молоком», а чаша «кубком для меда». В легендах приводятся объяснения этому обычаю; возможно, как у осетин для имен духов, римские женщины, таким образом, избегали недозволенного, которое могло быть допущено при использовании лексикона мужчин, т.е. обиходного лексикона, когда речь шла о чем-то столь могущественном, как вино. Само имя *Дамия* (от дорийского *dātos* = аттическое *dētos* «народ»), может быть, проясняется связью, аналогичной той, которую осетинское предание устанавливает между духом, покровителем небольшого закрытого социума, каковым является аул, и классом женщин.

Самым важным для рассматриваемого нами вопроса остается порядок перечисления духов. «Женская молитва», как было сказано в начале, скорее всего является архаичной. Сопоставление ее со скифским списком божеств в следующем Esquisse выявит, помимо «трех функций», которые ее организуют, подтверждение этого предположения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Должны быть рассмотрены все эти ритуалы и молитвы, записанные Б. Гатиевым. Некоторые из них, несомненно, содержат другие древние религиозные черты. Отметим, что автор в своих осетинских транскрипциях не разделяет *a* и *æ*.

Об огне, замыкающем список индоиранских и романских божеств, см. *Tarpeia*, 1947, «De Janus a Vesta», pp. 31-109, где все, что касается Агни и Весты, сохраняет силу, а в нескольких эссе было развито, особенно в «Vesta extrema», *Revue des études latines*, XXXIX, 1961, pp. 250-257. Об осетинском духе огня *Æртхурон* и об имени ритуального огня (Б. Гатиев, и т.д.) *Хурæртхурон*, см. *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 141-142.

В *Romans...* также можно найти главное об Уацилле и Тыхосте, с. 67-77 (в дополнение к *Сборнику сведений о кавказских горцах*, III, с. 18-19 о Т(ы)хосте; о Уастырджи, см. Б. Гатиев, указ. ст., с. 44-46.

О Тутыре и Фæлварæ, см. ниже, *Esquisse* 41.

Об «Аларда», см. статью *Аларды* у Абяева, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, I, который отсылает к *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLII, p. 418. В Грузии Алаверди является культовым местом святого Жана-Батиста, праздник которого отмечается в сентябре. Существуют удивительные аналогии между осетинским праздником «Аларда» (Б. ГАТИЕВ, указ. ст., с. 48-50) и римским ритуалом *Ara Maxima*.

38. СКИФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ГЕРОДОТА*

Картины, в основном схематичные, теологии чужеземных народов, приведенные Геродотом, всегда заслуживают уважения. Так же, как это делали его конкуренты на протяжении всей античности, он охотно дает богам и богиням греческие имена, рискуя исказить их этими интерпретациями, но он понимает, что организации, иерархии, которые называются греческими именами, отличаются от того, что было известно Греции. Особенно внимателен он к аспекту структурирования материала, что подчеркивается порядком, иногда удивительным для грека, в котором он перечисляет элементы этих структур.

В своем описании Скифии и скифов он приводит, одновременно под переведенными и оригинальными именами (к сожалению, иногда неточно прочитываемыми и трудно интерпретируемыми), список божеств, классификация которых может быть исконной (IV, 59):

Единственные боги, которым они молятся, являются: прежде всего, Гестия [Histia] (очаг, женский род); кроме того, Зевс [Zeus] и Гея [Gé] (земля), которую они считают женой Зевса; за ними Аполлон [Apollon], Небесная Афродита [Aphrodite], Геракл [Héraclès] и Арес [Ares]. Таковы

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard 1983. PP. 120-129.

божества, признанные всеми скифами, но те из них, которых называют «царскими», кроме того, приносят жертвы Посейдону [Poséidon].

Скифские имена их *Табити* [Tabiti] для Гестии, *Панай* [Papaios] для Зевса (и, на мой взгляд, это очень точное обозначение), *Ания* [Aria] (вар. *Anu* [Api]) для земли, *Гойтосур* [Goitosuros] (вар. *Ойтосур* [Oitosuros]) для Аполлона, *Артимпаса* [Artimpasa] (вар. *Аргимпаса* [Argimpasa]) для Небесной Афродиты, *Тагимасад* [Thagimasadas] (вар. *Тамимасад* [Thamimasadas]) для Посейдона. У них не принято воздвигать им статуи, алтари или храмы, кроме как Аресу: ему они их ставят.

Многие особенности этого списка доказывают, что Геродот старается сохранить характеристики и отношения персонажей. У этих варваров, в отличие от греков, Зевс и Гея являются супругами, что дает основания считать, что этот Зевс, как и ведический Дьяус [Дуу (имен. пад. *Dyauh*)], является богом неба, что его коренное имя указывает на него как на отца или предка (мира? скифов? богов?). В остальном, *interpretatio graeca* (греческое объяснение) само по себе не очень применимо, поскольку таким образом можно очертить только одну часть несомненно более сложных определений каждой божественной персоналии.

Те из коренных имен, которые поддаются анализу, дают некоторые указания. Поскольку *Панай*, правильно понятый Геродотом, указывает на то, что этот Зевс является отцом или предком, должно быть, его жена Гея была матерью, «Матерью-Землей». Эта *Ания* (*Anu*) по своему имени (Brandenstein: **Āruā*), кажется, имеет основную связь с водой, что нормально для страны, где реки столь значительны и столь важного экономического значения и где один из вариантов исконной легенды представляет мать скифов как «дочь реки Борисфен». В имени «Аполлона» *-suros*, вероятно, является эквивалентом санскритского *śūra*, авестийского *sūra* «сильный», а также «хозяин» (авест. *gaosūra* «хозяин крупного скота»; ср. греч. *kurios*). В имени «Посейдона» – *masadas* может означать «дающий рыбу».

Если у нас нет местных комментариев, поскольку скифы не имели письменности, то у их потомков, осетин, мы располагаем двумя «геометрическими точками» для сопоставления: это – структура персоналий народной религии и несомненно архаичная система идеологии, которую эпос приписывает героям древних времен, которыми являются нарты, а также сами персонажи этого эпоса.

А. – Теология народной религии состоит из духов (ангелов... чаще всего *-æd*, *-дзуар*), именами которых часто являются простые определения («дух дома») или имена святых, изменивших свое христианское

значение, и в силу частичной аналогии принявших фольклорное значение или в некоторых случаях, вероятно, даже заместивших языческую фигуру (святой Илья стал духом грозы, а святой Георгий – духом-покровителем мужского пола...). Составленная, таким образом, из различных типов сверхъестественных существ теология, которая лежит в основе проанализированной в предыдущем *Esquisse* молитвы, произносимой женщинами в ходе ритуальной трапезы в честь Духа Божьего, представляет собой некоторый параллелизм со списком богов Геродота и, как представляется, также относится к самой древней индоиранской теологии.

1. Во-первых, объединяя прежде всего обращение к Богу и более предметную молитву к его Духу, она напоминает древнюю двучастную систему владычества, которую индоиранцы переняли от своих индоевропейских предков: в ведических гимнах и ритуалах более далекий Варуна [Varuna] дублируется более близким к миру людей Митрой [Mitra] (со своим ближайшим связником Ариаманом [Aryaman], «третьим владыкой», покровителем всех связей, существующих в сообществе Ария [Ārya]); в Иране, в Авесте Ахура Мазда [Ahura Mazdā] дублируется в нижнем положении Спентой Майнью [Spenta Mainyu], «Деятельным Духом»; в списке гатических (gathiques) Сущностей, замененных функциональными богами, начальная пара сформирована более далеким Аша Вахиштой [Aša Vahišta], «Очень хорошим порядком», и Воху Мана [Vohu Manah], «Доброй Мыслью», более близким к людям. Это мог быть тот же тип связи, который поддерживал у скифов сосуществование в неравных положениях двух фигур, называемых греческими информаторами Геродота Зевсом и Аполлоном (для них Аполлон был во многих отношениях (начиная с Гомера) представителем Зевса среди людей). Скифское имя Аполлона *Гойтосир* (это самая вероятная форма) поддается интерпретации в этом направлении: авестийское *gaēva* означает «живое существо» (гатическое), а в обыденном употреблении – «совокупность живого мира», материального, видимого, «во плоти», в противопоставлении миру идеальному, а также «материальным благам». Однако Аполлон в Греции настолько многозначен, что он может иметь много *интерпретаций*. Размещенный в списке Геродота после Матери-Земли, он мог бы также быть богом-врачевателем в более широком смысле, чем тот дух, которого молитва женщин вводит сразу после Мады Майрам.

2. В молитве за этой мужской парой сразу же следует «Мать Майрам», покровительница всего женского пола, дохристианский прототип которой должен был иметь общее хозяйство с прототипом «Бога», как каждая женщина со своим мужем. Последовательность «Бог, Дух Божий, Мать Майрам» может, таким образом, соответствовать ряду «Бог-отец,

Гея-мать, Аполлон» Геродота. Разница в порядке легко объяснима: в одном случае пара создается ономастической связью – Бог и Дух Божий, а в другом – Зевс и Гея – мифологической связью первых существ мужского и женского пола.

3. Продолжение списка Геродота не содержит никакого божества – покровителя скотоводства или земледелия, в то время как в молитве осетинских женщин на ожидаемом месте, на последнем, обнаруживаются «дух волков» и «дух баранов», затем покровитель злаков. Может быть, другой аспект третьей функции покрывается именем Небесной Афродиты, которой ничто не соответствует в молитве женщин.

4. Список Геродота завершается могучим богом, Гераклом и самим богом войны Аресом, единственными, исконные имена которых он не приводит. В осетинской молитве перед тремя духами – покровителями благосостояния представлены два персонажа того же уровня – «покровитель мужчин», защитник от «тех, кто хочет испытать на них свою силу», а также «Злой», которому поручено охранять от «вторжения плохих людей». Геракл выступает отцом скифов во втором греко-скифском варианте Геродота (IV, 8) о происхождении их народа, в то время как в скифском варианте (IV, 5) им является Зевс; однако этот фольклорный Геракл может быть приблизительным, не теологическим, переводом другого персонажа, а не «бога Геракла» (IV, 59).

В. – Если мы перенесемся в функциональную идеологию, которая прочитывается в членении нартовских героев, в ней также заметны соответствия со списком Геродота. Естественно, не на уровне третьей функции, отсутствующей у Геродота и представленной у нартов родом Боратæ и их презренным главой Бурæфæрныгом, богатым стадами; не на уровне владетельной и религиозной функции, хорошо представленной у Геродота, в то время как она очень бледна и без выдающихся личностей у «нартов первой функции», рода Алæгатæ; но только на уровне воинской функции, поскольку все великие воители относятся к роду Æхсæртæгкæтæ.

1. Самые активные, самые героические из них относятся к молодому поколению, и их двое – Сослан и Батрадз. Второй отмечен чертами мифологического характера, которые делают его прямым потомком скифского Ареса, единственного в списке, о котором Геродот дает ритуальные детали, поскольку только он, как утверждает Геродот, единственный имел «статуи, алтари и храмы». В действительности алтарь и храм Ареса – весьма особого типа (IV, 62): это огромная квадратная платформа из связок хвороста, «со стороны в три стадии и меньше в высоту», а его статуя не имеет ничего общего с человеческим изображением и представ-

ляет собой меч, установленный на платформе. Однако именно эти особенности позволяют утверждать, что нарт Батрадз вобрал в себя черты личности Ареса (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 21-49; ср. pp. 78-83).

После этого сопоставления соблазнительно подчеркнуть в Сослане черты, напоминающие образ Геракла: в своих подвигах он часто сталкивается со зловредными великанами, от которых он очищает землю, и сила его ужасна. Страстный, способный на слабости, даже любовные, его характер противопоставляется характеру Батрадза, суровому, жестокому, безжалостному, так же как в Греции природа Геракла, столь человеческого в своей сверхчеловечности, контрастирует с природой Ареса, почти механического исполнителя воинских действий. Однако Сослан не только таков: он обладает солнечными чертами и поведением, чуждыми греческому Гераклу (*Romans...* pp. 91-120).

2. Народная религия и нартовские сказания позволяют приступить к рассмотрению деликатного вопроса об интерпретации двух женских фигур Гестии-Табити и Небесной Афродиты-Артимпасы.

Первая трудность связана с тем, что Геродот приписывает скифам богиню очага, в то время как, в действительности, у осетин и соседних народов очаг, имеющий важное религиозное значение, зависит от божества мужского пола.

Второе затруднение заключается в том, что, если Табити представлена как эквивалент Гестии, богини Очага, ее имя, очевидно, происходящее от корня **tap-* «нагревать, жечь», обнаруживается в индийской легенде в форме Тапати и обозначает в ней прекрасную и желанную богиню, дочь Солнца, которая спускается с неба на землю, чтобы стать женой героя – предка рода Пандава. Схожая легенда обнаруживается в нартовском цикле, где дочь Солнца покидает небо, чтобы выйти замуж за Сослана приблизительно при тех же обстоятельствах: эта женщина, которая, действительно, распространяет свет, носит имя (*У*)*ацырухс*, «волшебный свет», и имеет не больше отношения к очагу, чем индийская Тапати, в то время как эти сведения сближают ее, так же как и Тапати, с тем, что у Геродота подсказывает двойное имя «Небесной Афродиты»: сладострастная богиня, принадлежащая небу (или спустившаяся с неба) (*Romans*, pp. 123-168).

Третья проблема состоит в неуверенности, которую мы испытываем относительно формы и, соответственно, этимологии исконного имени этой Небесной Афродиты: *Артимпаса* или *Аргимпаса*? Однако можно отметить, что, если прочтение *Арг-* не дает смысла, то *Арт-* предоставляет удовлетворяющую этимологию: этот первый элемент еще и осетинское

название огня, соответствующее с регулярной метатезой (ср. *æртæ* «три») авестийскому *ātar-*, *āθr-* с тем же значением. Каким бы ни был второй элемент (может быть, от корня **(s)pas-*: вед. *paś-*; авест. *pašaē* «in conspectus, в отношении», *ni-pašnika*, «завистливый»: сложное слово означало бы «кто смотрит, присматривает за огнем?»), первый элемент *арт-*, таким образом, ориентирует на деятельность, связанную с огнем.

Эти три факта подсказывают смелую гипотезу. В противоположность тому, что я выдвинул в *Romans de Scythie*, необязательно полагать, что скифы, известные Геродоту, доверяли очаг не богине, как он говорит, а богу, как это делают еще и сейчас осетины. Конечно, Геродот мог попасть в западню своей национальной практики, где *Гестия* не может быть мужского пола, и, как следствие, превратить в женщину мужское божество. Однако можно также допустить, что именно осетины или их непосредственные предки, аланы, произвели обратное изменение, если только они не получили в наследство от сарматов и просто сохранили представление, независимое от представлений собственно геродотовских скифов, о древнем мужском варианте, соответствующем индоиранскому оригиналу (Агни, Атар). Ошибка Геродота была в другом: он мог перепутать в своих записках или в своей памяти исконные имена двух богинь, которые, естественно, не говорили ничего его уму: *Артимпаса*, содержащая *арт-* (в винительном падеже?), могла стать именем богини очага, а *Табити*, как ее индийский ономим и параллель Тапати, – влюбленной дочерью неба, современной *Ацырухс*, «Афродитой Урания» Геродота.

Среди сверхъестественных персоналий нартовского эпоса также, несомненно, существует скифский оригинал того Посейдона, которому поклонялись только царские скифы, жившие рядом с Азовским морем (IV, 20): В. И. Абаев считает, что он сохранился в духе *Хуйæндон кæфсаер æлдара*, этого господина, прозвище которого означает «голова (или глава) рыб», и который обеспечивает как рыбой, так и бесчисленными волшебными армиями (ссылки в *Mythes et épopée* I; четвертое издание 1982), с. 530-532.

Можно только восхищаться рассудительностью отца этнографов, четвертая книга которого, как и другие, дает множество других доказательств.

* * *

Я пользуюсь случаем, который дает пассаж этого *Эскиза*, чтобы сделать важное заключение.

В *Romans de Scythie et d'alentour*, сс. 204-211 я в нескольких словах отклонил недавнее предложение Смита и Спербера, которое, хотя и продолжает казаться мне неприемлемым, тем не менее, имеет ту заслугу, что

в нем поставлена проблема, которая осталась незамеченной в моих предыдущих исследованиях. Эти авторы отметили, что в сказаниях о нартах ни один из трех функционально определяемых великих родов, родов Мудрых, Сильных и Богатых, не занимается сельским хозяйством. Например, богатство третьего рода, рода Боратæ, заключается исключительно в стадах. И, тем не менее, нарты имеют зерновые культуры, ячмень и пекут хлеб. Разве сама кукуруза не носит их имя (и название это распространилось среди всех народов северо-западного Кавказа) «пшеница нартов», *нарт-хор* (*нарт-хуар*)?

Объяснение, которое я противопоставил объяснению Смита и Спербера, тоже искусственное: «Можно подумать, – писал я, – по аналогии с тем, что только что было сказано об охоте и скотоводстве, что каждый из трех родов более или менее принимал участие в возделывании зерновых». Слово «возделывание» неточно: не было ли бы удивительно, что в обширном *корпусе* этих рассказов ни один представитель ни одного из нартовских родов никогда не замечен за занятием растениеводства, даже в огороде? Истина проще: нартам не надо было ни сеять, ни ухаживать за кукурузой, а только собирать ее зерна, потому что она сама по себе росла в изобилии. Так же было, несомненно, и с другими зерновыми, по крайней мере, в «прекрасную эпоху» до того, как проступки нартов (всеобщая гордыня, индивидуальные насилия Батрадза) заставили Бога или духа злаков уменьшить их произрастание или лишить их полностью зерна (*Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 59, pp. 72-73; *Le Livre des Héros*, 1965, pp. 297-208).

Вот замечание одного из первых осетинских исследователей (*Сборник сведений о кавказских горцах*, IX (1976), 2, с. 10) по поводу богача Бурæфæрныга, главы рода Боратæ:

Бурæфæрныг был среди нартов независимым человеком, на запасы которого нарты рассчитывали в любых обстоятельствах. Имея бесчисленные богатства, он играл в их глазах значительную роль, как это бывает с человеком, у которого есть средства и который живет, как говорят, на широкую ногу.

В осетинских рассказах можно прочесть, что нартам не надо было работать самим: все, что они желали и просили у Бога, он им давал без работы и без труда: они могли свободно развлекаться, не опасаясь смерти. У них пшеницу заменяла кукуруза, называемая «пшеницей нартов». Эта пшеница растет, готовая к употреблению.

Он подчеркивает, что осетины «стараятся не забывать о нартах» и что, например, о щедром человеке они говорят, что он «щедр как нарт» или «О, какой нарт!» Однако, – добавляет он:

имя *Бурæфæрныга* употребляется в пожеланиях благополучия и счастья: «Будь *Бурæфæрныг!*» – т.е. «Будь богатым, как был он».

Чтобы полностью изложить обстоятельства, приведем другое замечание того же автора (*там же*, с. 10):

*В соответствии с преданием, кукуруза пришла к нам от нартов. Поэтому и сегодня кукуруза называется **нарт-хор** (хор = пшеница).*

По рассказам осетин, Бог лишил пшеницы людей [нартов, вне всякого сомнения] из-за их гордыни и потому, что они не признавали того, что он един. Кроме того, вплоть до какого-то события в прошлом, пшеница росла без того, чтобы нужно было сеять. Вот это событие.

У одной женщины был сын. Когда она пекла хлеб, наступил момент, когда малышу надо было справить большую нужду. Не имея под рукой ничего, чем его подтереть, она взяла тесто и вытерла его. Бог рассердился на всех нартов. Говорят, что тогда он превратил всю их пшеницу в снег. Осетины это понимают так, что если бы нартовская женщина, мать ребенка, не сделала этого, снег не существовал бы, а, наоборот, наш снег был бы из пшеничной муки.

*Страбон, XV, 1, 64 (**Fontes historiae religionum**, VII, p. 12), на основании Онезикрита [Onésicrite], сообщает об аналогичном заявлении индийского Калана [Kalanos] (выше, с. 73): когда-то вся пища давалась людям без ухода и возделывания, но поскольку люди извлекали **hybris** из самого своего благополучия, Бог заставил их поддерживать свою жизнь трудом, πόνοσ.*

Следует рассмотреть некоторые факты, связанные с этим вопросом. Итак:

1. В первой оригинальной легенде Геродота (IV, 5) символическим предметом третьей функции является «плуг с ярмом», но, насколько можно судить по вероятным значениям их имен, потомки «брата третьей функции» имеют особую связь один с лошадьми (-asp-), другой, несомненно, с крупным рогатым скотом (ka-, вар. ko-, из *gau- ?), но никакой прямой связи с земледелием.

2. И, тем не менее, в политической географии, которую Геродот дает немного дальше (IV, 18-20) «скифы-хлебопашцы» сосуществуют со «скифами-кочевниками», неизбежно скотоводами, занимая четко ограниченные территории.

3. В трех символических предметах юго-осетинского варианта сказания (Сидæмон и его братья) сельское хозяйство не проявляется, а упо-

минается только «большое число», представленное и обеспеченное тканью (выше, *Esquisse* 34).

Сравним несколько кельтских, германских и даже романских фактов:

1. В Ирландии в конце легенды о второй битве при Мойтуре (Chr. Guyonvar'h, *Textes mythologiques irlandais*, I, pp. 47-104, с многочисленными примечаниями и соответствующее исследование в томе *Commentaire*, в печати), побежденный Бресс осужден в качестве выкупа за свою жизнь обеспечивать сельскохозяйственную функцию, специалистов которой не было среди победителей, Туата Де Дананн [Tuatha De Danann]. Впрочем, среди четырех функциональных талисманов этих Туата Де Дананн сельское хозяйство как таковое отсутствует, а «изобилие» пищи обеспечивается котлом сверхъестественного происхождения (выше, с. 112-113).

2. В стране галлов в структурированном списке детей Дона [Don] в начале *Мабиноги* о Мате [Math] Землепашец Амаэтон [Amaethon] даже не называется и не появляется в последующих событиях; только в *Kullwch & Olwen* он принимает участие в отдельных эпизодах.

3. По крайней мере, у континентальных германцев Цезарь отмечал презрение, с которым они относились к сельскому хозяйству (VII, 22; *Mitra-Varuna*, pp. 154-155).

4. В Риме, в Игивии [Igivium] Квириин [*Quirinus*, *Vofiono*], бог третьей функции в трифункциональной триаде (в докапитолийском Риме) представляет только «социальную массу» (**Co-uir-ī-no-*, **Leudh-yono-*), хотя *flamen Quirinalis* (огонь Квириналии) больше священнодействует в ритуалах, связанных с зерном, и в списке «богов Тита Тация [Titus Tatius]» связан с многочисленными божествами, имеющими отношение к сельскому хозяйству, одна из которых, Опс [Ops], является его субститутом в варианте триады, отмеченной в *Regia*.

ПРИМЕЧАНИЯ

В своей книге *Le Miroir d'Hérodote*, 1980 Франсуа Артог [François Hartog], используя другой метод и исходя из другой точки зрения, пришел к определенным результатам. Отличаются ли они от моих и, в этом случае, кто из нас прав? Согласуются ли они с моими результатами, и как их можно в этом случае привести в соответствие друг другу? Ответы на эти вопросы будут даны другими. Артог, впрочем, мало пишет о порядке перечисления богов, оригинальность которых подчеркивается Геродотом (с. 188), сделав удивительное заключение: «Их пантеон, таким образом, отмечен бедностью и путаностью»; ср. сс. 135-141 о первенстве Гестии и отсутствии греческого Гермеса, которые, на

мой взгляд, просто доказывают, что Геродот проявил себя как хороший этнолог, следующий за наблюдаемыми фактами, а не втискивающий их силой в греческую рамку.

Материал многих моих предыдущих исследований (*Romans*, pp. 21-49, 352-359, 327-338) также рассматривается Артогом: сс. 202-203 (Арес), сс. 82-102 (Скилес), сс. 58 и 68-75 (Великая Армия и стратегия скифов против Дария).

39. ТРИ ОСЕТИНСКИЕ ПРОЦЕДУРЫ ПРОТИВ КРОВНОЙ МЕСТИ*

Многие индоевропейские сообщества сохранили или даже создали группы, как правило, из трех процедур, имеющих, хотя и в разной степени, один и тот же эффект. При этом действенность каждой из них обусловлена связью с одним из уровней системы трех функций. Таковы ритуалы индийской свадьбы и приобретение manus мужем в Риме (Mariages indoeuropéens, 1979, pp. 17-118); в соответствии с соблазнительным предложением Люсьена Гершеля, в Риме это еще и формы завещания и формы освобождения (ibid., pp. 22-25); не говоря уже о триадах способов лечения или контр-магий. Представляется, что в Осетии существует еще одна из этих групп, или скорее она наблюдалась более века назад. Это три процедуры, которые позволяют остановить в этом мире главное последствие преступления, кровную месть – эти «обмены несчастьями», как говорит Эврипид по поводу семьи Атридов [Atrides] – выхватить из нее, если можно так выразиться, живых и оставить ее для потустороннего мира. Б. Гатиев в ценной статье в Сборнике сведений о кавказских горах, IX, 3, 1876, столь часто используемой в этих Эскизах, их пространно описывает на страницах 74-80. Приведу их основное содержание.

Общий фон трех процедур заключается в том, чтобы заменить мифологию правом, обязанностью кровной мести. Средства для этого черпаются из четырех верований. С одной стороны, Бог и духи в своем гневе преследуют лжецов. С другой стороны, люди отправляются после своей смерти в «Подлинный мир», царство Барастыра, где они получают, в добро или во зло, воздаяния за поступки их в земной жизни: существует множество рассказов в нартовском эпосе и вне его, которые описывают это пребывание и поучительные зрелища, которые там раскрываются перед необычными путешественниками. В-третьих, своего рода ретроспек-

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard 1983. PP. 130-138.

тивная солидарность распространяет наказание, заслуженное виновным живым человеком, как на его усопших родственников, так и на потомков. Наконец, в пище и удобствах мертвые зависят от ритуальных жертвоприношений, очень дорогих, иногда разорительных, поминок, которые отмечаются весь первый год траура и затем повторяются через более продолжительные отрезки времени. Эти четыре достоверных, четко установленных факта дают мощное оружие правосудию, прежде всего в поисках виновного: только сильный духом, очень сильный, может обречь себя самого, своих мертвых и своих потомков этому наказанию мифом, избегая наказания правом.

1. Если в двух из этих случаев речь идет о том, чтобы подозреваемый подтвердил и доказал свою невиновность, только одна из трех процедур называется собственно «клятва», *ард*, слово, которое покрывает ведическое *rta* и авестийское *aša*, «космический, общественный и нравственный порядок», откуда «*vérité*» («правда»), как соответствие Порядку вещей, и которое в осетинском языке получило ту же ориентацию, что и латинское слово *ius*, семантический эквивалент *rta* в *iurare* «клясться», *iusiurandum* «клятва» (*Idées romaines*, 1969, pp. 31-45). Действительно, она единственная, в которой действует высокий персонаж мифологии, гарант правосудия. Б. Гатиев пишет, что *ард* употребляется в случае кражи или прелюбодеяния, но из его описания и очень общих слов, которые он приписывает «посреднику», вытекает, что это ограничение не абсолютно и что речь может идти и о других видах проступка или обиды.

Если семья подозреваемого, который заявляет о своей невиновности, имеет основания верить ему и поддерживать его, один из его почетных родственников отправляется с тремя свидетелями к святилищу (*кувæндон*, ср. *кувд*, «молитва») духа, признанного мстителем по праву, например, Уастырджи, «святого Георгия». С непокрытой головой, повернувшись на восток, он объявляет:

«Создатель неба и земли, великий Боже! Мы все твои создания и мы живем под твоим законом! Уастырджи, поверни свое лицо к нам, ты, который верно защищает правого и сурово наказывает виновного! Я пришел с этими людьми в твою часовню, чтобы найти под твоим руководством истину, открыть виновного и оправдать невинного. Тайны людей не могут быть скрыты от тебя, и взвешиваешь ты их поступки на своих весах. Значит, ты знаешь, виновен или нет такой-то, мой родственник, в таком-то проступке. Поэтому я обращаюсь к тебе: могущественный Уастырджи, если такой-то, мой родственник, совершил этот проступок, и он, и я скрываем это от добрых людей, если ложной клят-

вой мы хотим ввести в заблуждение этих свидетелей и обмануть Бога, обрати тогда на нас свой гнев, и его острием искорени наш род и положи конец нашему колену, наслав на нас, на наших жён и наших детей гибельные болезни и жестокую смерть.

Святой Уастырджи, ты знаешь, что если я произношу твое имя, это потому, что я убежден в невиновности этого родственника. Если он виновен, если, показывая мне лицо невиновности и затуманивая мне разум и сердце, он вводит меня в заблуждение, тогда ты, Уастырджи, нашли на его дом свой гнев, и чтобы проклятие, которое я произношу, было возложено на его душу и чтобы крылья этого проклятья не затронули мою несчастную кровь!

Но если это другой человек совершил этот проступок, и если, держась теперь в стороне, среди честных людей, он смеется над тем, как он нас одурачил, да поразит его несчастье, чтобы он сгорел от твоего гнева со всей своей семьей, как сгорел Габулай [Gabulay], род которого прервался, и на месте хижины которого теперь лишь заросли крапивы, в которых прячутся ящерицы!».

2. Наоборот, только при краже и прелюбодеянии используется процедура, называемая *фыдганд*. Это слово означает «плохое» (*фыд*, собственно «сгнившее», ср. санскрит, *pīta*, лат. *putidus*, и т.д.: Абаев, *Историко-этимологический словарь*) погребальное жертвоприношение (*канд*, букв. «сделанное»).

Обвиняемый, который доказывает свою невиновность, действует непосредственно, без гарантов и посредников. Он берет свою собаку на плечи или кошку на руки, идет в общественное место и просит освободить его от *фыдганддзинад*. Если обвинитель отказывает ему в освобождении от ответственности, последующие события различаются в зависимости от того, идет ли речь о краже или прелюбодеянии.

а) В первом случае он отправляется на место сбора навоза и кричит так, чтобы его все услышали:

«Слушайте меня, местные люди! Я объявляю вам, что невиновен в краже таких-то вещей или таких-то животных, принадлежащих такому-то. Если я повинен в краже и прячу эти украденные вещи или животных, чтобы на том свете до конца времен эта собака сидела у меня на плечах и на плечах моих родных: моего отца, матери, братьев, сестер и т.д., как она лежит на моих плечах!»

Он ставит собаку на землю, дает ей три пинка и отпускает:

б) Во втором случае оспаривающий свою вину подозреваемый отправляется на кладбище и кричит:

«Если у меня была или сейчас есть преступная связь с женой такого-то, чтобы в Подлинном мире эта кошка или эта собака оставались, лежа или стоя, перед моими мертвыми, которые лежат в этой могиле!» Выстрелом из пистолета он убивает животное и добавляет:

«Чтобы мы пили, они и я, кровь, которая течет из этого животного, чтобы оно ожило и чтобы оно бесконечно умирало передо мной и моими мертвыми, как оно умерло сейчас! В противном случае, да услышит Господь мой крик невинности!»

В этих двух случаях условное проклятие обрекает обманщика, так же, как и его мертвых, на вечное соседство или на потребление животных, считающихся нечистыми, *фыдганд*, на прогнившее жертвоприношение. Это слово вне этой процедуры обозначает, в действительности, оскорбительное действие по отношению к мертвому, которого считают врагом. В.И. Абаев говорил мне, что еще недавно в Южной Осетии был зарегистрирован случай трагического *фыдганд*. Две фамилии в течение долгого времени были в состоянии вражды. В шутку глава одной из фамилий приказал своей невестке отвести собаку на могилу умершего из другой фамилии и «посвятить» ее ему, т.е. отправить ее ему в качестве спутника или пропитания в потусторонний мир. Узнав об этом, отец умершего подстерег женщину и убил ее.

Б. Гатиев указывает другой схожий обычай, используемый тогда, когда подозрение в краже недостаточно убедительно, чтобы обосновать обвинение. В этом случае жалобщик формулирует *фыдганд*. Подталкивая своего осла, он поднимается на возвышенное место, откуда открывается все село. Уже по дороге он проклинает неизвестного вора:

«Тот, кто делает зло перед Богом, да потеряет он жизнь в этом мире и в другом, да пресечется род его! Они украли и сожрали моего быка (или корову). В наказание да обратит на них свой гнев Тутьыр (дух – покровитель волков), да пошлет он своих волков сожрать их коров, их баранов, как они сами, проклятые богом, сожрали мою бедную корову».

Если осел замедляет шаг, он бьет его палкой и говорит:

«Чтобы ты сдох, как собака! Чтобы тот, кто украл мой скот, съел твой вонючий навоз и чтобы стало ему от этого плохо!»

Добравшись до верха, он вновь начинает:

*«Слушайте! Тот, кто украл мою корову, и кто знает вора, да ответит мне! Или я сделаю ему сейчас же **фыдганд** с этим ослом! Пусть никто не говорит потом, что он не слышал!»*

Если после трех призывов никто не отвечает, он бьет палкой осла по спине и кричит изо всех сил:

«Тот, кто украл мое животное, или тот, кто знает вора и покрывает его, пусть и он сам, и его мертвые в другом мире едят бесконечно мясо этого нечистого животного и никогда не получают лучшей еды!»

Эти схожие обычаи хорошо проясняют *фыдганддинад*.

3. Третья процедура, используемая в случае убийства, называется *фæлдисæндзинад*, абстрактное существительное, происходящее от *фæлдисын*, «посвящать» (от **pari-dis-* с корнем в латинском *dicere*, греческом *deikninaí*, немецком *zeigen* и т.д.) *Фæлдист* буквально означает «посвященный (человеку, которого он убил)».

Когда убийца упорствует в отрицании своего поступка, несмотря на сильные косвенные доказательства, он должен появиться на лошади перед могилой жертвы и с опущенной головой принять, согласиться перед всем собранием с этим позорным именем, от которого никогда уже не избавятся ни он, ни его потомки, и которое обрекает их на насмешки. Нет и не будет в Осетии более унижительного, более постыдного прозвища, пишет Б. Гатиев. Тот, кто получил его публично, теряет свое «я», свое достоинство мужчины. Он более не принадлежит самому себе, в этом мире и навечно в другом он является рабом того, кого он убил. Это единственный способ для него отвести от себя и всей своей настоящей и будущей родни неумолимый закон кровной мести. Церемония «драматична».

Самый пожилой родственник жертвы, с ножом в правой руке, берет левой ухо предполагаемого убийцы или, если он мертв, ухо одного из его братьев, который заменяет его. Он произносит:

«Слушайте, местные люди! От руки этого человека пролилась кровь такого-то, нашего родственника, который теперь лежит в этой могиле. В наказание мы отдаем его тело и его душу на службу нашему родственнику в Подлинном мире, так же как его движимое и недвижимое имущество и погребальные жертвоприношения, которые ему будут делать. Следовательно, отныне и во веки веков ты, убийца, да будешь ты его собственностью и да будет он твоим хозяином, как ты до сегодняшнего дня был хозяином лошади, которую ты привел! С этого момента со своей головой, руками, ногами, рассудком, душой, всей полностью ты посвящен (фæлдист) ему! Кроме того, твой дом, твои поля, твои луга, бараны, быки, коровы, лошади, все, что ты считал и считаешь своим добром, да принадлежит все это отныне мертвому! И когда ты перейдешь в Подлинный мир, да принадлежат ему, так же, как и ты, погребальные жертвоприношения, которые будут для тебя делать твои родные!»

После этого проклятия мститель касается острием своего ножа уха молчащего обвиняемого и выдавливает оттуда немного крови, которой он смазывает могилу, говоря:

Что я мог сделать, наш родственник? Да не обидится твое сердце: мы не могли сделать ничего лучшего в твою честь. Прими это. Располагай, как хочешь тем, кровь которого тебе теперь принадлежит. Отныне, твоей волей и нашей, мщение за твою смерть завершено, мир устанавливается между тобой и нашими мертвыми врагами, между нами и ими. Будь с нашими родственниками, которые отправились до тебя, с теми, которые отбудут после тебя в Подлинный мир. И будь счастлив и да будет счастливым место твоего пребывания!»

После проклятия несчастного, – пишет Б. Гатиев, – кровь, взятая из его уха, покрывает его вторым позором. Он одновременно становится *фалдист* и *кус-аргавст* («с отрезанным ухом»). Унижение таково, что сцена эта иногда плохо заканчивается. Случается, что обвиняемый выхватывает у истца нож и убивает его, открывая на этот раз бесконечную кровную месть – если только посредникам из благородных фамилий не удастся воспрепятствовать ей.

По многочисленным и недвусмысленным чертам три способа умиротворения или скорее три способа переноса стычки из видимого мира в мир невидимый – декорации, актеры, действия и речи – распределяются на три функциональные сферы в порядке 1, 3, 2.

1. *Ард* является религиозным способом самого высшего уровня. Его обращают к духам, которые руководят и присматривают за миром живых, и произносят его перед святилищем. Совершающим богослужение, если таковым можно считать присягающего, не является сам подозреваемый, но его «почетный» родственник, и его клятва не произносится перед всеми или перед любими, а только перед избранными свидетелями, несомненно, выбранными по общему согласию, слово которых никогда не подвергается сомнению. Присягающий принимает, что если подозреваемый лжет и если он сам присоединится к его лжи, дух, который слушает его, поразит виновника или виновников в этом мире самым действенным своим наказанием: без связи с Потусторонним миром, с царством Барастыра, угаснет род лжецов, а с ними и культ содержания предков! Короче, это то, что является самым значительным в народной теологии!

Две другие процедуры едины в том, что подозреваемый один, лишенный любой фамильной поддержки. В одной из них он действует, в другой подвергается действиям. Общее в них также то, что за этой сценой

наблюдает или слышит крики все село, «местные люди». Однако между ними существуют и четкие различия:

а) в местах: это то место сбора навоза, то «кладбище», как правило, для *фыдгæнддзинад*, определенная могила для *фæлдисæндзинад*;

б) в животных, которые в двух случаях служат в ритуале: здесь собака или кошка, или осел, побитые или убитые, там неподвижная лошадь под своим неподвижным всадником;

в) в воображаемых наказаниях, которые поражают в потустороннем мире виновного и его семью: *фыдгæнддзинад* буквально значит «гнилое жертвоприношение», состоящее, в основном, из пищи, как на всех поминках; виновный, который обманывает, соглашается с тем, чтобы блюда и напитки, которые будут ему принесены на его будущую могилу и которые уже были принесены на могилы его мертвых, постояльцев кладбища, на котором он кричит, были бы заменены кровью, навозом нечистых животных, которые к тому же останутся его спутниками навечно (отметим, что осел и в других местах характеризует третью функцию: см. выше *Эскиз 35*). В *фæлдисæндзинад* течет кровь, и на нем присутствуют два врага – и мы уже видели, что случается, как «пассивный» хватает нож «активного» и убивает его вместо того, чтобы позволить себя обкорнать. В обычном случае виновный, несмотря на свое заpiresательство, разыгрывает перед могилой своей жертвы видимость принесения в жертву себя, и им самим – своего коня, что делает его и в этом и в ином мире слугой этой жертвы. Это напоминает погребение царей, которое описывал Геродот, а еще больше – кровавый праздник в конце года, который отмечался вокруг кургана (IV, 72):

Они берут из выживших слуг наиболее способных служить ему – и это свободнорожденные скифы, потому что царь приказывает, кого он хочет в слуги, и у него нет слуг, купленных за деньги; тогда они режут человек пятьдесят из этих слуг и пятьдесят лошадей, выбранных среди самых красивых.

В целом, первый ритуал – это святая, торжественная, максимально суровая клятва; второй ритуал угрожает виновному и его мертвым в их пище и посмертном окружении; третий ритуал одновременно является символическим пленением и убийством всадника.

Что касается проступков, которые вызывают эти три процедуры, то два из них имеют четкие связи с каким-то одним функциональным уровнем. Как кража, так и прелюбодеяние, эти хищения материального имущества или женщины, элемента богатства или законного средства сексуального удовольствия, которые приводят к «гнилому жертвоприношению», происходят из третьей функции, а убийство, которое вызывает «по-

священие» и которое является крайней формой насилия, кровь, вызывающая кровь, связаны со второй функцией. В случае с *ард*, «религиозной клятвой», дело обстоит иначе. По Б. Гатиеву, она употребляется в тех же случаях, что и гнилое жертвоприношение, т.е. при краже и прелюбодеянии; однако мы видели, что это ограничение ничему не соответствует в словах процедур, которые оставляют неопределенной форму проступка, в то время как в двух других сценариях форма проступка – кража или прелюбодеяние, убийство – постоянно напоминает. Можно также предположить, что, действительно, *ард* имел во все времена более широкое поле приложения, например, для особо больших проступков любого вида, или что раньше он касался проступков (вопреки некоторым указаниям религии, вопреки сообществу или его представителям), несвойственных сегодняшнему дню.

ПРИМЕЧАНИЯ

О поминках см. выше, примечание к эскизу 35.

Классификация клятв в соответствии с функциональными классами приводится в *Мани*, VIII, 113: «Пусть судья заставит поклясться (*śārayet*) брахмана своей правдивостью (*satyena*), *киатрия* – своими лошадьми, слонами и оружием (*vāhanāyudhyaih*), *вайшия* – своими коровами, своим зерном и своим золотом (*govījakāncanaih*), шудру, посвящая себя всем проступкам (*sarvaih... patakaih*).

41. ГРУБИЯН И ОДНОГЛАЗЫЙ*

В *Romans de Scythie et d'alentour*, сс. 360-367 я отметил интересную параллель между осетинским преданием и этимологическим рассказом об одном празднике в Дельфах (Плутарх, *Questions grecques*, 12). Вот еще один случай того же рода, имеющий большую распространенность, поскольку действующими лицами являются, с одной стороны, два важных персонажа народного пантеона осетин, а с другой – законодатель Спарты. Этот текст появился в 1978 году во французском томе *Mélanges*, посвященном профессору Пертеву Н. Боратаву под названием *Quand le crible était dans la paille* (Когда решето было в соломе) (изд. J.-P. Maisonneuve-Larose), сс. 177-185. Я сохранил в нем личный тон, свидетельствующий о дружбе, которая меня связывает около шестидесяти

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 147-155.

лет с этим выпускником Стамбульского университета, ставшим моим блестящим коллегой по Парижскому университету.

В один из декабрьских четвергов 1956 года мне представилась возможность выступить в Коллеж де Франс с докладом об интересной осетинской мифологии о Тутыре, покровителе или, как говорят осетины, пастыре волков, прекрасном примере этих мифологических персонажей, которые под христианскими именами сохраняют языческую фигуру, восходящую иногда к очень древним временам: в первую очередь речь идет о Уацилле и Уастырджи, «святом Илье» и «святом Георгии», первый из которых является духом грозы, а второй – покровителем мужчин. Это также касается и Донбеттыра, «водного (дон) Петра», хозяина всех вод и отца прекрасных нимф («дочерей Донбеттыра»), которые появляются не только в сказках и сказаниях, но и в весенних ритуалах. И Тутыр является не кем иным, как одним из святых Феодоров [Théodore] восточного христианства, Феодором из Тира [Тут], бывшего столь добродетельным, что волки приходили лизать его ноги. Этой детали было достаточно во время первых контактов осетин с грузинским христианством для определения его образа, чтобы придать подходящий гражданский статус какому-нибудь местному духу, отношения которого с волками были важны в другом плане. Затем Осетия, вновь вернувшаяся к язычеству, переварила это ономастическое заимствование в народной религии вместе со многими другими.

У нас достаточно много сведений о Тутыре благодаря сообщению осетина Б. Гатиева, опубликованному столетие назад на сс. 33-39 очень ценной статьи о «суевериях и предрассудках осетин», к которой мы уже нередко обращались (*Сборник сведений о кавказских горцах*, IX, 1876, III, I, pp. 1-83). Основоположник осетиноведения Вс. Ф. Миллер, который часто использовал сведения Б. Гатиева в своих *Осетинских этюдах*, только в очень общих чертах привел содержание этих страниц (II, 1882, с. 273).

Полная власть Тутыра над волками имеет двойное значение: он травливает их и он обезвреживает их. Б. Гатиев описывает два праздника.

Один из них, характеризуемый «бездеятельностью» и строгим голоданием, приходится на понедельник, которым начинается великий пост. Он называется *Тутыры комдарсен* «держание рта, голодание Тутыра». Молодые, взрослые и старики проводят день на *ныхасе*, месте собрания села, слушая «знатоков преданий», которые рассказывают им о чудесных подвигах предков, аккомпанируя себе на двухструнной скрипке. После захода солнца мужчины возвращаются домой и едят пищу, приготовленную женщинами. В начале ужина, после молитвы самого пожилого старика молодой пастух снимает колпак, который весь день оставался крепко привязанным на орудии, и произносит следующее обращение:

«Тутыр, ты, который рядом с Богом, посмотри на нас своим правым глазом и сделай наш пост равным твоему посту [...]! Окажи нам эту милость, чтобы глотки твоих зверей, волков, были набиты камнями, как было забито дуло этого орудия! Чтобы они пересохли, как наши глотки сейчас! Чтобы твои волки стали глухими, немыми, неподвижными, спокойными, как деревянное орудие! Закрой их в своих загонах, далеко от пастбищ наших баранов! В благодарность за это благодеяние мы, молодые и старые, будем поститься каждый год в этот день в твою честь. Тутыр, сделай нашу убогую молитву равной молитве этого счастливейшего пастуха, который для тебя самый приятный, самый нежный среди пастухов великого мира! Наши бараны твои гости, да будет твое милосердие на них».

Умилостивленный таким образом, Тутыр выполняет свою роль защитника. Когда пастух видит и чувствует приближение волков, он обращается к нему: «Тутыр, я и мои животные, мы отдаем себя под твою защиту, мы твои гости! Спаси нас от пасти твоих волков!» Затем он дерзко кричит в сторону волков:

«Ооо уууйй! Волки, пусть Тутыр прогонит вас!»

Если все проходит хорошо, при одном имени их пастыря волки поворачивают назад и убегают. Это Тутыр по своей воле придает им отвагу или трусость. Если он разгневан на них, он забивает им глотку камнями и убивает голодом: очень часто можно видеть, как некоторые из них бродят вокруг стада, не в состоянии никого схватить, даже одинокую старую овечку. Более того, тех, на которых он более всего зол, он отдает людям, которые убивают их своими карабинами, радостно крича: «Тутыр отдал нам похитителей наших баранов! Бедные волки, вы заплатили за них вашими животами!»

Второй праздник проходит осенью. Каждая семья приносит Тутыру налог (*калом*)* козлом, специально откормленным в этот год животным, *Тутыры цау*. Мясо полностью съедается в семье: святой запретил, чтобы им делились с соседями. Легенда, рассказанная Б. Гатиевым, изобилует деталями, которые показывают, насколько этот персонаж может быть опасен. Когда-то многие семьи преступали его эгоистическое предписание и начали поочередно от года к году приглашать друг друга, чтобы вместе поесть козлятины Тутыра; соответственно, количество *калона*

* Правильно *хьалон* – прим. переводчика.

уменьшилось. Рассердившись, святой призвал своего самого большого волка, «Серого», и приказал ему собрать своих сородичей. Дрожа от страха, все волки Осетии собрались вместе. Но их пастырь быстро их успокоил: он отправил их истребить три четверти всех стад и пообещал им обезвредить все оружие людей. Это была добрая резня. Но с тех пор осетины соблюдали его негостеприимное правило.

Одна деталь этого долгого рассказа нам представляется важной. Прежде чем приказать учинить расправу, Тутыр отправился к Фæлвæре, покровителю баранов, тоже святому, вернее, представляющему собой пару святых, «Флора и Лавра», слитых воедино и принявших языческий облик. Он сказал ему:

«Фæлвæра, мне надо обсудить с тобой небольшое дельце. Моя любовь и мое уважение к тебе не имеют границ. К сожалению, я невольно вынужден причинить тебе огорчение, и это из-за неблагодарности людей, которые, перестав платить мне мой калон, исчерпали мое терпение. Орудием возмездия будут мои волки, которые уничтожат три четверти баранов в каждом селе. Может быть, эта мера исправит людей, и они принесут мне мой калон вовремя. Как это положено среди святых, я прошу тебя не защищать людей, которые забывают о благословениях, которые к ним идут свыше и выказывают лишь безразличие по отношению к своим небесным покровителям. Наоборот, не откажи в том, чтобы засвидетельствовать мне свое благорасположение в столь важных для меня обстоятельствах».

Фæлвæра молча его выслушал, устремив на него свой взгляд, затем ответил:

«Тутыр, народ, на который ты рассердился и который ты хочешь наказать, по-моему, не заслуживает этого, потому что, если они не приносят тебе твой калон, это не потому, что они отказываются почитать тебя, а из-за их крайней бедности и невежества, и эти вещи мы, святые, должны прощать. Таким образом, я не могу согласиться с тобой и участвовать в том бедствии, которое ты замышляешь. Но я не буду тебе мешать».

Тутыр, который ожидал полного противодействия, сделал вид, что он недоволен. Если бы отказ был категоричным, он бы отказался от своего намерения, зная, что иметь Фæлвæра против себя было опасно: стоило бы только распространиться слуху о их стычке, святые бы обязательно

встали на сторону Фэлвæра, который со всеми имел дружеские отношения. Не будь этого, горделивый Тутыр никогда бы не просил у Фэлвæра благорасположения, в котором он не нуждался.

Фэлвæра с тоской наблюдал за резней, но ничего не предпринял, чтобы остановить ее. Собрание всех святых, которое затем состоялось в его хижине, единодушно осудило поведение Тутыра, который, как они говорили, лишил их уважения людей, и решило наказать дерзкого собрата. Но Фэлвæра призвал их ничего не предпринимать против виновника:

«Святые, – сказал он, – у меня нет слов, чтобы выразить глубокое уважение, благодарность, любовь, которые мне внушает ваше сострадание. Во имя всего этого я прошу вас не причинять никакого зла Тутыру. Простите ему его дерзость и его вероломство, предоставьте его угрызениям совести, которые должны его мучить. Что же касается количества моих баранов, не беспокойтесь об этом: я приумножу их так, что самый бедный горец будет иметь животное для себя самого (кусарт) и животное для жертвоприношения (нывонд). Тутыр сам получит свою жертву».

Собрание согласилось с этим суждением, и каждый вернулся домой. Однако зависть агрессора не уменьшалась, а наоборот (Гатиев, с. 40, прим. 1). Однажды, когда они сидели вдвоем у Фэлвæра за скромным столом – так как, подобно индийскому Пусану [Pūsan] и римскому Палесу [Palès], этот покровитель скота отказывался от мясного – разговор коснулся того, кто имеет лучшую репутацию, стада баранов или стаи волков. Каждый привел свои соображения и, конечно, аргументы покровителя волков звучали лживо. Когда они встали из-за стола, Тутыр поблагодарил Фэлвæра за его гостеприимство и в виде шутки против желания другого начал с ним драться. Он нанес ему в левый глаз удар кулаком, который он тотчас же объяснил невезением. С тех пор Фэлвæра с трудом видит левым глазом. Именно тогда он проявил сполна свою добродушную натуру: «Я прощаю тебя, – сказал он, – во имя Господа, который дал мне совет жить в мире и любви со всеми и никогда не мстить». Такое благодушие, казалось, должно было бы тронуть Тутыра, сделать его мягким и миролюбивым. Но добрые примеры не действуют на пастыря волков. Вернувшись домой, он призвал «Серого» и приказал ему сообщить всем волкам о том ущербе, который он причинил левому глазу Фэлвæра. Предупрежденные таким образом волки решили отказаться от своей старой тактики кружиться вокруг стада – тактики, которая чаще всего оказывалась неэффективной – и нападать отныне на баранов «с левой стороны Фэлвæра».

На выходе из Коллежа мой старый друг и сотрудник Люсьен Гершель проявил энтузиазм, который ни материалы, ни результаты конференции, на мой взгляд, не могли вызвать. Он быстро все прояснил: ему в голову пришло, действительно, замечательное сходство. Речь шла о законодателе Спарты, знаменитом Ликурге, имя которого означает «тот, кто держит волков в стороне», **Lyko-vorgos*, персонаж, вероятно, мифологический, по крайней мере «дикий» вариант которого существует вдали от Спарты, но который в Спарте полностью остепенился и стал частью истории. Если он и не имеет ни в Спарте, ни в другом месте никакой связи, легендарной или какой-либо другой, с волками, его имя носит, по крайней мере следы того времени, когда, наряду с другими благодеяниями, он защищал и от их нападений. Вот, по Плутарху (*Lycurgue*, 10, 5-11, 10), как он стал одноглазым (перевод R. Flacelière, Budé, 1957, pp. 133-135):

Было запрещено обедать дома и насыщаться перед тем, как идти на общую трапезу: люди тщательно наблюдали за теми, кто не пил и не ел с ними, и упрекали их за неумеренность и разборчивость, которые заставляли их пренебрегать общим порядком.

Говорят, что это установление (syssities) вызвало самую большую ненависть у богатых против Ликурга. Они собрались и пришли к нему всей толпой, чтобы выразить ему с криками свое недовольство, и преследуемый многими из них, он был вынужден спасаться бегством с общественного места. Ему уже удалось оторваться от них и скрыться в святилище, когда один из его преследователей, совсем юный Алкандр, который, к тому же, был по натуре не злым, но живым и увлекающимся, догнал его и, так как Ликург повернулся к нему, ударил его палкой и выбил ему глаз. Ликург превозмог боль и, повернувшись лицом к своим согражданам, показал им свое окровавленное лицо и выбитый глаз. Это зрелище наполнило их стыдом и смущением до такой степени, что они отдали ему Алкандра и проводили до дома, свидетельствуя ему свое негодование. Поблагодарив их, Ликург отпустил их и ввел Алкандра к себе и, не ругая, не третирруя его, удалив своих слуг и обычных домочадцев, приказал ему подать на стол. Юноша, характер которого не был лишен благородства, молча исполнял его распоряжения. Так как он оставался постоянно возле Ликурга и делил с ним его существование, наблюдая его благодушие, великодушие, суровость его режима и неутомимое упорство в труде, он чудесным образом изменил свое отношение к нему и повторял своим знакомым и друзьям, что Ликург не только не был жесток и горд, но никто не был столь добр и мягок к другим, как он. Такими были наказание Алкандра и страдание, которое он терпел: после того, как он был злым и

горделивым подростком, он стал мужчиной, полным умеренности и мудрости. В память об этом событии Ликург воздвиг храм Афине, названный им Optillétis; поскольку дорийцы этой страны называют глаза «optilles». Однако некоторые авторы, и среди них Диоскорид, автор трактата о спартанской Конституции, утверждают, что его ударили, но он не потерял глаза, и что именно в благодарность за свое исцеление он построил этот храм богине. После этого случая спартанцы перестали носить палки на свои собрания.

Пара, образованная этим «гонителем волков» и Алкандром ὄβυζ καὶ θυμοεισῆς напоминает по своим характеристикам и самому приключению пару, которую образуют покровитель баранов Фэлвæра и дерзкий «пастырь волков» Тутыр. При этом важно то, что их стычка дублируется различием в порядке приема пищи, в общественной манере питания: как Тутыр, в отличие от Фэлвæра, хочет, чтобы каждая семья эгоистично съела всего козла у себя, и запрещает поочередно приглашать друг друга, так и Алкандр восстает против коллективных и воздержанных трапез, установленных Ликургом вместо обедов, часто обильных, принимаемых «каждым у себя». Разница в литературных жанрах и интенциях двух рассказов объясняет то, что добрый Ликург преуспевает в том, чтобы исправить нравы своего обидчика, в то время как доброму Фэлвæра не удается затронуть сердце Тутыра.

Я не знаю, как интерпретировать этот параллелизм, но это факт, что осетинский фольклор содержит многочисленные поразительные совпадения с греческими легендами, объяснения которых заимствованием, случаем или «природой вещей» представляются одинаково неубедительными.

Впоследствии Гершель и я сам обнаружили несколько древних легенд, которые в различных формах связывают волков и полную слепоту. Вот они:

Другой Ликург, «дикий» Ликург, имя которого, кажется, указывает на древнее враждебное отношение к волкам, слепой. В *Илиаде*, VI, 129-140, Диомед говорит Глауку [Glaucos], что он не хочет воевать с Бессмертными и приводит пример Ликурга (перевод Р. Mazon, Budé, 1937):

«...Сам Ликург, могущественный сын Дриаса [Dryas] недолго прожил после того дня, когда он вызвал на битву небесные божества. Разве не преследовал он однажды кормилиц Безумного Диониса на священном Нисейоне [Nyseion]? Все побросали свои тирсы на землю под уколами*

* Жезлы Вакха – примечание переводчика.

Ликурга-убийцы, в то время как обезумевший от ужаса Дионис бросился в морские волны, где его, испуганного, приняла в свои руки Тетис; такой страх его обуял при звуках громового голоса человека! Но тогда на последнего обрушились боги, живущие в радости. Сын Хроноса ослепил его, и даже таким он недолго прожил: он стал вызывать ужас всех Бессмертных...».

В Ригведе одна из заслуг, за которую почитаются близнецы Насатия [Nāsatiya], состоит в том, что они дали «два несравненных глаза» юному Раджрашве [Rjṛāśva], которого ослепил его отец, потому что он скормил сто баранов (или сто одного) голодной волчице (I, 116, 16; 117, 17-18).

Мы читаем в *Livre des Scholies* Теодора бар Коная [Théodore bar Konaï] (Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, 1898, p. 111, trad.P. 161; комментарии Бенвениста, *Le Monde oriental*, XXVI, 1932, pp. 170-215; ср. Yohannan, *Journal of the American Oriental Society*, 43, pp. 239-242; воспроизведен в Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, 1938, p. 107; Zaehner, *Zurvan*, 1955, текст F 10, p. 442):

По свидетельству его учеников, этот самозванец (= Зороастр) был съеден волками, потому что, когда он хотел убежать от них, они лишили его зрения. Есть люди, которые утверждают, что он дал им вначале подлинное учение, но когда он хотел уйти, они ему этого не позволили и ослепили его, и тогда он изменился и дал им извращенное учение.

Я нашел в своих записях карточку Гершеля по поводу этого пасажа: «Интересный текст, поскольку Ликург Спартанский, законодатель и «учитель», как Зороастр, сам кладет конец своему учению и отгораживается от общества, которому он сначала дал свои законы, чтобы закончить свою жизнь вне него».

Мой дорогой друг, в память о наших счастливых годах совместной работы в том, что еще называлось Darülfünun Стамбула, я передаю Вам эти только слегка затронутые материалы, которые Гершель и я быстро забросили. Как когда-то в Анатолии с фольклором Луны, затем крысы, Ваша эрудиция поможет придать им структуру и смысл.

ПРИМЕЧАНИЕ

О культах и мифах «Ликургов», см. Sam Wide, «Bemerkungen zu der spartanischen Lykurgoslegende», *Skandinavisches Archiv*, I, 1891, p. 90 и сл. Об Афине Ophtalmitis (Pausanias, III, 18, 2) или Optil(l)etis (Plutarque, *Apophtegmata Laconica*, 227 B), см. Sam Wide, *Lakonische Kulte*, 1893, p. 282.

Размышления данного *Эскиза* не претендуют на то, чтобы дать исчерпывающее решение проблемы ослепленного Ликурга Спартанского. В двух курсах в высшей школе (июль 1941 г., май 1947 г.), используя свои исследования о Коклесе [Coclès] и Сцеоле [Scaeuola], Одине [Odinn] и Тюре [Túr], «кривом и одноруком», я рассмотрел увечье Ликурга в другом ансамбле; ослепленный Ликург и раненный в руку Геракл создают структуру в том смысле, что они противопоставлены как покровители двух групп молодых заговорщиков, которые дерутся на празднике Platanistas (Pausanias, III, 14, 8-10; Lucien, *Anacharsis*, 38). Л. Пиччирилли [L. Piccirilli] недавно обнаружил сходство «Ликург-Один», не вводя в сопоставление Геракла; резюме, которое он дает, с. 8, прим. 49, настоящего *Эскиза*, недостаточно.

Бернар Сержан [Bernard Sergent] прояснил двойную спартанскую монархию двумя аспектами индоевропейской верховной власти, «La représentation Spartiate de la royauté», *Revue de l'histoire des religions*, 189, 1976, pp. 3-52.

67. КЛЯТВА СКИФОВ*

Греческие авторы не донесли до нас системное представление о различных видах клятв, которые были приняты у скифов. До нас дошла самая торжественная клятва «царскими очагами», которая не могла быть распространенной и последствия которой были серьезными: в случае, если царь затем заболел, прорицатели объявляли, что была произнесена ложная клятва или было совершено клятвопреступление (Геродот, IV 68); а также клятва на шкуре быка, произносимая при обещании военной помощи (см. Romans de Scythie, 1978, pp. 280-282 и Esquisse 40, La Courtisane..., 1983, pp. 139-146). Кроме них нам известны процедура обеспечения гарантий соглашения или союза (Геродот, IV 70) и короткая формула, подтверждающая достоверность рассказа (Лукиан, Тохарис 38, 56).

В обоих случаях особым почетом обладает оружие, и особенно один из его видов.

1. Процедура очень широко распространенного в мире типа заключается в том, чтобы добавить в большой кувшин, наполненный вином, кровь, взятую у двух договаривающихся лиц, и дать им выпить, как и главным свидетелям, несколько глотков этой смеси. Но предварительно постановщики этой сцены смачивают, сопровождая это действие вызывающими омерзение заклятиями, два вида оружия с рукоятью (саблю,

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMEZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris: Gallimard, 1985. PP. 211-217.

топор: ἀκινάκην σάταριν) и два вида стрелкового оружия (стрелы, дротик: οἰστός ἀκότιον).

2. Формула была следующей: «Ветром и саблей» (μὰ τὸν ἀνεμόν καὶ τὴν ἀκινάκην).

Таким образом, общим элементом является ἀκινάκηζ (акинак), турецкая кривая сабля, и смысл этого постоянства нам сразу становится понятным. В знаменитом описании Геродота указывается, что скифский Арес был олицетворен только одним оружием этого типа, установленным на огромной куче хвороста, которая служила ему святилищем под открытым небом. Несомненно, и в указанном случае обращаются именно к Аресу, скрывающемуся под оружием, которым он «является», чтобы получить с помощью его ужасных средств гарантии честности заключающего договор лица или заявителя. В ведической мифологии Индра карает «того, кто обманет Митру (Договор)» или «нарушит соглашение».

Эти два комплекса не покрывают друг друга. В процедуре, наряду с саблей, присутствуют еще три других вида оружия, вероятно, для того, чтобы уравновесить колющие и режущие виды стрелковым оружием. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому варианту перечня талисманов, «данных» скифам, который был указан Квинтом Курцием [Quintus-Curce] (VII 8, 18-19). В то время как Геродот среди золотых предметов, упавших с неба, указывает только один символ воинской функции, секиру, латинский историк различает их два, *hastam* (копье), *sagittam* (стрела), и комментирует их: «Мы нападаем на наших врагов издали стрелой, а вблизи копьем». Однако какими бы ни были количество и природа оружия, они все одного уровня, уровня войны. Процедура, в которой противопоставляются четыре вида, только увеличивает способы одной и той же защиты.

Более странным, на первый взгляд, представляется объединение в формуле такой пары, как олицетворенные Ветер и Сабля. Объяснение, которое Лукиан вкладывает в уста Токсариса, представляется мало правдоподобным. Поскольку Менипу [Ménippe] удивило и позабавило то, что можно клясться не богами, а какими-то другими вещами, он возражает:

«Так ты правда думаешь, что Ветер и Сабля не боги? Ты не признаешь, что жизнь и смерть – это самое главное для человека? Так вот, каждый раз, когда мы клянемся Ветром и Саблей, на самом деле мы ими и клянемся, поскольку первый из них дает жизнь, а вторая убивает».

Нельзя отрицать способность скифских мудрецов составить конкуренцию досократовским философам в умении жонглировать наиболее общими понятиями и упрощать самые сложные их них. Однако обратим

внимание на одно условие: получить гарантии бога на клятву значит принять заранее, в случае ее нарушения, гнев и наказание этого бога. Это относится как к вооруженному Аресу, так и к его убийственному оружию. Но для чего надо было их дублировать «властелином или орудием жизни»? Какое наказание может наложить жизнь, дыхание жизни, если только она не изменит свою сущность и не превратится во что-то другое?

Можно ли сохранить по крайней мере суть лукиановской интерпретации – т.е. что оба термина «ветер» и «сабля» в каком-то роде противопоставлены – прибегая к другой, не жизни и смерти, паре противоположностей? Это *a priori* маловероятно, поскольку эти две вещи, природное явление, ускользающее от человека, и оружие, изготовленное человеком, неоднородны. Вообще, что могло быть этой парой? Даже если перевести как «воздух» скифское слово, переданное по-гречески как «ветер», что, судя по ведическому и авестийскому случаям, представляется возможным, соотнесение пары «ветер и сабля» с раздвоенной парой, описанной выше в процедуре – «стрелковое оружие, прорезающее *воздух*, несомое *воздухом*» и «ручное оружие» – выглядело бы искусственным.

Если эти два слова не образуют оппозицию, они должны если не дополнять друг друга, то, по крайней мере, способствовать одной и той же угрозе, выражать два аспекта или два периода одной и той же угрозы, которой может быть, когда речь идет о сабле и о том, что за ней скрывается в мифологии, только насильственная смерть. Если идти в этом направлении, возникают две гипотезы, одна из которых почти наверняка отпадает.

Осетины располагают двумя словами для обозначения ветра. Одно, *дымга*, является собственно причастием прошедшего времени глагола *дымын* «дуть» в субстантивном употреблении. Другое – старинное слово *уад*, являющееся развитием индоиранского *vāta*. Что касается фольклора тех же осетин, то он дает два возможных объяснения ассоциации ветра и сабли. Речь идет в одном случае о последовательном взаимодействии двух существ или двух сил, первая из которых подготавливает вторую. В другом случае – об одновременном взаимодействии, или, вернее, о двух аспектах одного и того же существа или одной и той же силы.

В нартовском эпосе олицетворенный ветер – сам или, еще реже, его жена – упоминается мало. В этих случаях он выступает или как вестник, или как свидетель и разоблачитель. Таким образом, можно предполагать, что из двух этих гарантов клятвы *Токсариса* только «Ветру» могло быть поручено установить клятвopреступление или получить известие и сообщить об этом «Сабле», т.е. Аресу, которому отведена роль карателя. Но эпический свод, насколько мне известно, не содержит подобных сцен.

Конечно, Батрадз, наследник Ареса, стального героя, обычно живет на небе, готовый спуститься, чтобы оказать помощь или наказать, но сведения к нему поступают не от Ветра он или сам видит сцену, в которую вмешивается, либо слышит призывы, песни нартов в опасности, или же его ставит в известность мать нартов, Сатана, используя свою магию или отправляя к нему птицу (ласточку, кукушку). Более того, Ветер, таким образом понимаемый, олицетворен только в очень незначительной степени, и с трудом можно представить, чтобы этот второстепенный дух или его мифологический прототип существовал в том же ранге и на том же уровне, что и Арес-Сабля.

Напротив, другая вероятность дает взвешенное объяснение.

1. С языковой точки зрения, она основана на том развитии, которое претерпело слово *уад*, скорее «мощный порыв ветра, буря», чем просто «ветер». Если *дымга* это «ветер», составное слово *уаддымга* это «буря». В ведическом пантеоне и в других индоевропейских религиозных системах типичный бог второй функции содержит, больше чем другие функциональные божества, значение, связанное с олицетворением природных сил, со значением социальным и нравственным, выступая одновременно в роли бога, ответственного за какое-либо явление, и покровителя определенного вида деятельности или отдельной группы людей. Вспомним о войне Индре, оружием, *vájra*, которого также является молния, или о Торе, буквально «Громе», который крушит своим молотом великанов и вызывает грозы.

2. Уже было показано, что в осетинском эпосе герой Батрадз и через него скифский Арес являются продолжением мифологической фигуры, более близкой к Индре, чем к греческому Аресу, которому его уподобляет Геродот (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 19-90). Так, будучи благодаря своему мечу самым опасным убийцей великанов, а в своем гневе и нартов, и духов, он одновременно находится в символической связи с грозой и молнией. Не оставляют никаких сомнений и его способ падения с неба на землю в раскаленном виде, и те бури, которые еще и сегодня поднимает его меч, когда выскакивает из морской пучины, куда он был брошен.

3. В последних притеснениях нартов со стороны Батрадза перед его смертью (и это тем более важно, что именно в ходе этой долгой сцены он наиболее четко раскрывается как фольклоризованный наследник скифского Ареса) представлена эта двойственная природа. Потребовав от них в уплату за кровь своего отца выполнения явно непосильной задачи (выстругать балку из дерева, которое существует только в виде кустарника), он истребляет их и ураганным ветром, и своим мечом. Существует большое количество вариантов. Краткое содержание многих из них можно

найти в *Légendes sur les Nartes*, pp. 64-68 и в *Le Livre des Héros*, pp. 233-235. Вот один из самых старинных (Г. Шанаев, 1876):

«Заполните сапоги моего отца пеплом шелковых тканей!» – приказывает он нартам. Принимаются нарты за работу. День и ночь жгут они всякие шелковые ткани, но как только они обращаются в пепел, как появляется Батрадз: он превращается в ураган и своим дыханием развеивает результат столь тяжких трудов. Удрученные нарты возобновляют свое занятие, а Батрадз, вновь превратившись в яростный ветер, развеивает пепел, до тех пор, пока, в конце концов, у нартов не остается ни одного шелкового лоскутка [...]. И тогда для нартов начинаются тяжелые времена. Батрадз рубит их ударами меча, давит их под копытами своего коня. Что они могут поделать? Ни одно оружие не брало Батрадза...

И снова ветер заступает на смену:

Однажды он решил лишить смелости выживших, доказав им свою силу и свою неуязвимость. Он приказал им поставить гигантскую пушку и посадить его в нее как ядро. Так как не могли найти банник для такого огромного орудия, он вырвал с корнем кедр такого же размера. «Но теперь, – спросили его нарты, – как мы узнаем, что ты дошел до конца ствола?» – «Я кашляну!» Нарты поместили его в ствол. Когда его колени коснулись заряда, он кашлянул, и с его кашлем из пушки вылетел ураган, который разбросал нартов в четыре стороны света, убив одних и покалечив других...

Эти темы вновь и вновь обнаруживаются в корпусе вариантов. Только в редких случаях вовлекается сверхъестественная сила: вместо того, чтобы самому превратиться в ураган, Батрадз просит Бога наслать бурю, как в сцене с шелковыми тканями (*Нарты кадджытæ*, с. 258):

«Бог богов (Хуцауты Хуцау)! – сказал он, – выпусти ветер, который кружится, бурю, которая поднимает вихри (зилгæ дымгæ тухгæ уад рауадз)!»

И ветер Бога выполняет свою задачу:

Налетел ветер, который кружится, буря, которая поднимает вихри, и унес пепел тканей (зилгæ дымгæ тухгæ уад рацыд семæ хъумацы æртхутæг фæхаста).

Смерть Батрадза, пораженного Богом заразной болезнью, также тесно связывает героя с его мечом и ураганом (*Légendes sur les Nartes*, p. 69):

Немногие из нартов, которые выжили, умоляли Батрадза не уничтожать их род. Только тогда он сжалился над ними. Он сказал им, что удовлетворен своей мстью и согласился умереть. «Но, – добавил он, – я не смогу умереть до тех пор, пока мой меч не будет брошен в море, такова воля судьбы!» Нарты вновь впали в уныние: как бросить в море меч Батрадза? Они решают обмануть героя, утверждая, что они выбросили меч и что настал час его смерти [...]. «Какие чудеса вы видели, когда мой меч погрузился в море?» – спросил он их. «Никакие», – ответили смутившиеся нарты. – «Это значит, что мой меч не был брошен в море. Иначе вы бы видели чудеса». Нарты были вынуждены подчиниться. Они собрали все свои силы, впрягли более тысячи животных. В конце концов, **им удалось оттащить меч до берега и бросить его в море. Тотчас же поднялись волны и ураганы, море забурлило, затем стало кровавого цвета. Поразились нарты и с бесконечной радостью побежали рассказать Батрадзу о том, что они видели. Убедившись, тот испустил дух.**

Таким образом, жизнь Батрадза тесно связана с его мечом, и они оба, герой и оружие, вызывают ветры и бури. Становится понятно, что для того, чтобы поклясться Аресом, т.е., чтобы заранее согласиться в случае клятвopреступления на то, чтобы претерпеть те же невзгоды, что нарты претерпели от его фольклорного наследника, скифы клялись двумя его проявлениями, ветром бури и саблей.

Если эта интерпретация верна, она предполагает, что скифы поручали основное хранение клятвы не эквивалентам индийских Митры и Варуны, а эквиваленту Индры, который, впрочем, в Индии также выступает в этой роли, но как помощник и исполнитель двух великих *Āditya*. Может быть, однако, «индрийские» качества авестийского Митры делают разницу менее значимой.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Клятва» называется *apd* (индоиранск. **rtá* «порядок» [космический, общественный и т.д.]: ср. латин. *ius-iurandum*). О месте *apd* на самом высоком уровне в триаде функционально маркированных процедур (для прекращения кровной мести) см. *Esquisse* 39, в *La Courtisane...* pp. 130-138.

Об осетинской судьбе эквивалента другого индоевропейского названия ветра **Vāyu* см. *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 297-301. В Авесте Ваю является первой из десяти инкарнаций *Vereθraǵna* (ср. вед. *Vrtrahan*, эпитет Индры, духа победоносного наступления).

Не следует ли провести сопоставление с цыганской клятвой ветром?

68. СКИФСКИЕ РОМАНЫ*

Скифские сведения автора Токсариса, каким бы ни было их происхождение, с каждым новым исследованием все больше представляются добросовестными и толковыми. Из пяти историй, которые рассказывает этот скиф, соперничая с пятью греческими историями Мнезиппы, две, необычайно оригинальные, могут быть проиллюстрированы недавно записанными осетинскими или кавказскими преданиями (клятва на шкуре быка, Romans de Scythie, XX, pp. 273-282; глаза, принесенные в жертву другу, ibid., XXX, pp. 368-373). Можно добавить, что сама рамка соперничества, соревнования рассказов, нравственных или волшебных, часто используется в фольклорных корпусах этих же народов, особенно в вариантах нартовского эпоса. Возможно, что она существует и в других местах.

I. Орест и Пилад у скифов

Тема соревнования указана в заголовке «Токсарис или дружба»: каждый из двух соперников рассказывает о пяти национальных особенностях дружбы, которые он считает не имеющими аналогов. В начале диалога говорится о скифском культе, который вызывает удивление грека.

– *Что ты говоришь, Токсарис? Вы приносите жертвы Оресту и Пиладу, вы, скифы, и вы считаете их богами?*

– *Правда, Мнезиппа, мы приносим им жертвы, но мы не считаем их богами, а просто добродетельными людьми.*

– *Так значит, у вас существует обычай приносить жертвы добродетельным людям после их смерти, как богам?*

– *Не только это: мы также воздаем им почести на наших праздниках и торжественных церемониях.*

– *Но чего вы от них ожидаете? Вы же не стремитесь добиться своими пожертвованиями их благорасположения, поскольку они всего лишь усопшие смертные?*

– *Это тоже немало – иметь благорасположение мертвых, но мы считаем, что, почитая лучших из мертвых, мы делаем добро живым. Мы полагаем, что таким способом можно достичь того, чтобы многие из нас захотели походить на них.*

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMEZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris: Gallimard, 1985. PP. 218-228.

Все это сугубо скифское и даже осетинское: пиры, зачастую разорительные, в поминание мертвых, доброжелательное или недоброжелательное вмешательство мертвых в дела живых, недовольство мертвого, которого забыли пригласить, все эти мотивы многократно используются в нартовском эпосе. Однако Мнезиппа возвращается к Оресту и Пиладу: почести, которые им воздаются в Скифии, тем более удивительны, говорит он, что для скифов они были не просто чужеземцами, но даже врагами:

Выброшенные на ваше побережье в результате кораблекрушения, они были захвачены тогдашними скифами и отвезены для принесения в жертву Артемиде. Но они напали со своими кандалами на охранников и одержали верх над стражей, убили царя, затем взяли с собой жрицу и, захватив саму Артемиду, уплыли на корабле.

Токсарис отвечает, что подобная храбрость сама по себе заслуживает уважения, однако подлинная причина – в другом (гл. 6):

Историю о том, что они испытали вместе и один за другого, наши предки выбили на стеле в храме Ореста и издали закон, предписывающий, чтобы изучение этой надписи было первым уроком, первым воспитанием их детей с тем, чтобы каждый из них мог забыть скорее имя своего отца, чем подвиги Ореста и Пилада. И это еще не все. Древние изобразили рассказ, написанный на стеле, в рисунках на ограде внутреннего двора храма. На них Орест представлен плывущим на корабле со своим другом, затем, после того, как корабль разбился о скалы, схваченным и подготовленным для жертвоприношения. Ифигения уже приготовилась умертвить их [...]. На противоположной стене Орест изображен уже освобожденным от своих пут и убивающим Тоаса [Thoas] и целую толпу других скифов. Наконец, они погружаются на корабль, прихватив Ифигению и богиню. Тщетно скифы пытаются остановить корабль, цепляясь за руль и стараясь подняться на борт. Поняв бесполезность своих усилий после того, как одни были ранены, а другие напуганы, они вплавь вернулись на берег.

Именно в этой сцене, в бою со скифами проявляется взаимная преданность двух друзей. Художник изобразил, как они оба забывают о собственной защите, отгоняя врагов, которые нападают на друга. Каждый старается заслонить своего друга от стрел, каждый пренебрегает смертельным риском, лишь бы спасти другого, и принимает на себя удары, предназначенные для друга.

Вот поистине скифские добродетели, и в первую очередь дружба, которые чужеземные герои показали в бою со скифами. И этого было достаточно для появления их культа:

Поэтому мы назвали их korakes (по-гречески: вороны), словом, которое в нашем языке обозначает духов дружбы.

Конечно, храм и его декорации, столь несовместимые с обычаями скифов, являются греческим приукрашением. Однако нет оснований для сомнений в самой теме рассказа, в культе, который скифы воздавали двум героям-друзьям. Ясно, что полностью или частично история «Ифигении в Тавриде» должна быть достаточно похожей на подлинную скифскую легенду, лежащую в основе культа, чтобы получить интерпретацию, и это было, может быть, в эпоху, предшествовавшую Геродоту или Кипрским песням. Скорее частично, чем полностью: личность детей Агамемнона, брата и сестры, тень их отца, длинный роман о жертвоприношении Аулиса [Aulis] и Троянской войне не имели никакого шанса найти свои соответствия, даже отдаленные, в понтийской или внутренней Скифии. То, что могло там обнаружиться, и на чем настаивал Лукиан, это последний эпизод о двух героях, отданных в руки женщины, исполняющей варварский культ или принадлежащей к варварскому племени, и спасенных благодаря дружбе, которой они остались верны до конца.

Эта скифская легенда, которая нам не доступна непосредственно, напоминает по своему типу эпизод эпического фольклора осетин. Я перевел этот текст в *Livre des Héros*, сс. 202-204. Группы противопоставленных персонажей, естественно, уже не греки (вызывающие симпатию) и варварские скифы (кровожадные). С одной стороны, это осетинские *нарты*, а с другой – демонические великаны. В роли плененных нартов выступают знаменитый Сослан вместе со своего рода щитоносцем, «сыном бедного человека». Духи – это кадзы, народ, властительница которых зовется «Сатаной кадзов», в противоположность настоящей Сатане, матери и советчице нартов. Однако существуют и сугубо нартовские ситуации, характеристики: оба пленника освобождаются не сами, а в результате вмешательства другого великого нарта из молодого поколения, Батрадза. Более того, Сослан – не невинный пленник; великолепный воин, он не может устоять перед плотскими искушениями и на этот раз заслуживает своей участи. Между тем, мы узнаем, что кадзы имеют обыкновение без повода похищать девушек и молодых людей, которые будут освобождены в одно время с Сосланом и его верным спутником. Несмотря на эти расхождения, которые приводят к неожиданным поворотам, аналогия обеих интриг очевидна. Советую ознакомиться с подробностями в моей книге от 1965 г., а сейчас ограничусь выделением схожих элементов.

Сослан во время охоты надругался над несколькими девушками из страны кадзов, и Сатана кадзов тотчас отправила отряд, который за-

хватил Сослана и его спутника, «сына бедного человека», и привел их к ней. Она оставила их в плену и прибила гвоздями к стене своей перламутровой комнаты.

Исчезновение Сослана приводит в уныние нартов, и они проводят неделю в тщетных поисках. Батрадз в это время отсутствует. Когда он возвращается и узнает новость, он в свою очередь отправляется на поиски. Получив указания от Дочери Солнца, которая является «его клятвенной сестрой», он направляется прямо к селению кадзов. По дороге он встречает бедного человека, который также ищет своего исчезнувшего сына, и он ему обещает привести его тоже. Как только он появляется в селении, он хватается Сатану кадзов, заставляет ее говорить и находит перламутровую комнату. При виде Сослана, прибитого к стене, его большие глаза заблестели от слез:

– Какая глупость заставила тебя закончить свою охоту в этой комнате? – спросил он. – Ради того, который рядом с тобой, ради сына бедного человека, да будет она тебе прощена. Иначе я бы оставил тебя здесь, прибитым к стене.

Он освобождает обоих пленников и проносится по селу, уничтожая кадзов. Он забирает их богатства и уводит также «девушек и молодых людей, которых они взяли в плен». На обратном пути он возвращает бедному человеку его сына с частью добычи. Остаток добычи он распределяет, вернувшись в нартовское селение, среди бедных.

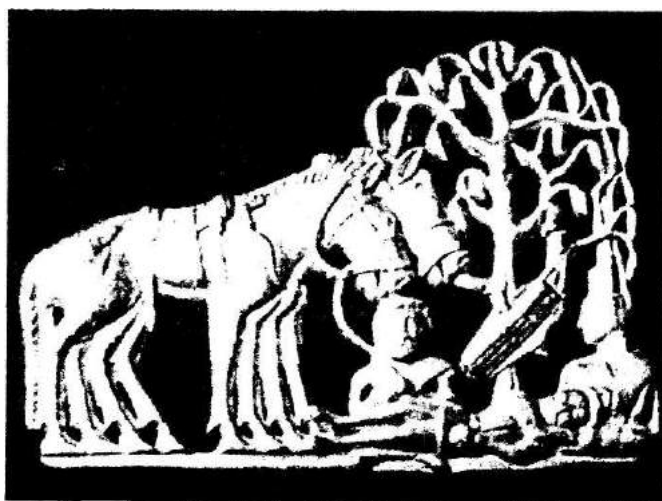
Очевидно, что форма этого необычного рассказа, который мог быть в ходу у известных грекам приморских скифов и который они скомбинировали с историей Ореста, Пилада и Артемиды, не является древней. Однако несомненно, что это был рассказ того же типа, в котором повествуется о двух безвинных молодых людях, в котором их союз, их дружба была более активной, более красочной, чем дружба Сослана и этого «сына бедного человека», о котором мы ничего не знаем. Легко объяснимая адаптация заменила довольно жестокую царицу духов на менее жестокую Артемиду, вынуждая плененную Ифигению участвовать в ее жестоких действиях.

Может быть даже, что именно в связи с существованием подобного «варианта», интерпретированного греками, место этого события определялось, начиная с самых древних форм деяний Ореста, к северу от Евксинского Понта, у скифов, в то время как оно могло происходить в других местах. Таким образом, могла возникнуть ситуация, схожая с той, которая объясняет, почему казнь Прометея локализуется на Кавказе: если эта сцена была достаточно рано помещена в высоких горах между двумя морями, это, вероятно, потому, что греки признали ее аналогию, несмотря на

различные искажения, с еще и сегодня столь широко распространенными местными легендами о закованных в цепи великанах. В великолепной книге Жоржа Шарашидзе скоро будут представлены и рассмотрены впечатляющие сведения по этому поводу.

II. Привал под деревом

Во время выставки «Золото скифов. Сокровища советских музеев», которая в ходе мирового турне почтила своим присутствием Париж в последние месяцы 1975 г., мы имели возможность восхищаться несколькими предметами с изображениями сцен, на которых представлены несколько персонажей, каждый из которых играет свою роль в согласованном ансамбле. Сцены нравов? Иллюстрации к легендам? Комментарии, которые им дали профессионалы, идут то в одном, то в другом направлении, с заметным предпочтением, как представляется, второго: разве не соблазнительно обнаружить в деяниях или отношениях, приписываемых мастером своим персонажам, намеки на мифологическое и романическое действие, к тому же известное? Вопреки заблуждению – я имею в виду расшифровку легенды о происхождении скифов на вазах из Куль-Оба и Воронежа (*Эскиз 9*, в *Apollon sonore*, pp. 86-89) – многие из этих иллюстраций, действительно, требуют литературного или даже просто фольклорного толкования. Один из наиболее примечательных случаев воспроизведен на рисунке 187 в *Каталоге* выставки (с. 110-111, 195-196), который является частью «сибирской коллекции» Петра Великого, без уточнения происхождения. Это ажурная золотая пластина, являющаяся левым элементом пары симметричных пластин (пояса?). Половина правой пла-



стины представляет на первом плане воина в полной экипировке, с открытыми глазами, устремленными на двух персонажей.

Справа изображена сидящая женщина, лицо в профиль, с высокой прической, которая держит на своих коленях голову лежащего персонажа: правая рука женщины огибает грудь таким образом, что ее ладонь лежит на волосах мужчины; кистью своей левой руки, согнутой естественным образом, она держит кисть правой руки мужчины, который вытягивает руку в неудобном положении, выставляя правое плечо вперед, в то время как левая рука, незанятая, покоится на груди.

Слева от этой сцены, т.е. в середине пластины, мужчина, изображенный анфас, сидящий или присевший на корточки, поддерживает ягодицы и ноги лежащего мужчины; он держит в правой руке уздечку, прикрепленную к ноздрям двух запряженных лошадей, которые, спокойно стоя бок о бок, занимают левую половину пластины. На втором плане, справа, между двумя сидящими персонажами возвышается дерево, к которому привязан горит – колчан и лук – лежащего воина.

Лица мужчин имеют монголоидные черты, а седло – типичное для степных народов, точнее, для населения алтайского региона: предмет относится к самому восточному скифскому искусству, такому, каким оно было адаптировано и интерпретировано соседними народами. Здесь чувствуется фольклорный мотив. И это правдоподобно. Однако в Каталоге это пожелали уточнить:

[...] Еще более интересна интерпретация этой сцены, к которой склоняются Г. Ласло и М.П. Грязнов. Действительно, венгерские баллады, скандинавские и германские легенды, а также бретонские циклы и французский фольклор неустанно используют мотив девушки, похищенной воином на лошади, об их привале под деревом, о настойчивой просьбе всадника, чтобы девушка ему «прибрала голову», действие, после которого она остается обезцеленной, если он затем покидает ее. Так как рука девушки, положенная на голову лежащего мужчины, – это больше чем жест нежности, она символизирует свадьбу красавицы и ее возлюбленного.

Я боюсь, как бы в своей точности этот комментарий не был заблуждением. В большинстве западных текстов, если девушка касается головы кавалера, то это для того, чтобы почесать или вычесать вшей в знак преданного подчинения. В данном случае это не может быть так. Если бы женщина «искала» в волосах мужчины, она смотрела бы на то, что она делает, в то время как она держит голову прямо и смотрит в направлении

лошадей, и, более того, она пустила бы в дело обе руки. Сам мужчина лежал бы таким образом, чтобы подставить ей не лоб, а как можно больше волос, и если бы он попросил об этой услуге, он не удерживал бы одну руку женщины в своей руке.

Горит, подвешенный на дереве, также получил смелую интерпретацию:

Геродот сообщает нам по поводу массагетов Центральной Азии: «Каждый берет себе только одну супругу, но они ими владеют сообща [...], и когда массагет желает женщине, он вешает свой колчан впереди повозки, и никто не мешает его связи с ней» (I 216).

Пластина не подсказывает ничего подобного: нет никакой «связи», требующей сигнала не мешать, способа обозначить, что «вход воспрещен». Если горит подвешен на дереве, это скорее потому, что всадник, который собирался лечь на левый бок, повесил в гардероб громоздкий металлический предмет, который бы доставлял ему большие неудобства.

В целом, название, данное этой сцене в каталоге, «Отдых воина», представляется более точным, чем комментарий. Речь идет о литературном мотиве, который был знаком скифам и который они включили с небольшими расхождениями в различные рассказы. Один из примеров отмечен столетие назад в фольклоре осетин, потомков скифов. Я извлек его из очень длинного и очень насыщенного событиями осетинского сказания, опубликованного в *Сборнике сведений о кавказских горцах IX, 1876, II*, сс. 35-64 (этот эпизод – на сс. 57-58).

Во время похода герой Каурбек женился на дочери духа Вод Дон Беттыра и отвел ее в шатер своего дяди Ислама, своего товарища по приключениям, заботам которого он ее вверяет. Затем он уезжает, сказав Исламу, чтобы он ждал его. В одиночку он заполучил еще трех девушек: дочь Хана страны, которую он спас от большой опасности, дочь Солнца, свою собственную невесту, и своего рода Андромеду, вырванную у дракона. С ними он возвращается к своему дяде, который порядочно вел себя по отношению к дочери духа Вод. После радостной встречи они договариваются вернуться в дом старого Аслана, деда Каурбека и отца Ислама. После недели пути Каурбек удаляется от группы «на короткое мгновение», но когда он возвращается, то обнаруживает только свою невесту, дочь Солнца: Ислам отправился в путь с другими девушками. Тогда Каурбек, прежде чем попытаться догнать их,

засыпает на месте, на коленях своей невесты, своим «богатырским сном», который продолжался непрерывно целыми неделями.

Провидение имело зловещее намерение: пока Каурбек спит таким образом, прибывают его два старших брата, не узнают его и убивают, разрубая на куски и забирают его жену. В истории есть еще несколько неожиданных поворотов, но все заканчивается хорошо. Я привел ее только для того, чтобы дать осетинский, т.е. скифский, пример этого «отдыха воина», этого сна в чистом поле, на коленях завоеванной или преданной женщины. В этом тексте герой и его жена одни, тогда как на пластине в коллекции Петра Великого у них есть спутник, очевидно, щитonosец: несомненно, это различие диктуется особой интригой, с которой связан мотив. Так как лежащий мужчина изображен на пластине с открытыми глазами, невозможно решить, окликнули ли его, готовится ли он предаться этому «богатырскому сну», который длится целые недели. Если да, то становится понятным, почему эта деталь, будучи не обычным действием, а эпическим и волшебным явлением, была зафиксирована мастером в золоте. Или же мы имеем дело с широко распространенным эпизодом, который запоминается в связи со своей популярностью, а не из-за своего своеобразия.

III. Съеденный ребенок

Среди народов Ближнего Востока тема пира Атрея, сына, поданного в бульоне его отцу, прославленная затем в деяниях Ахеменидов, встречается первый раз в другом приключении, приписываемом одной из недолговечных скифских колоний в Малой Азии, о которой неоднократно пишет Геродот, особенно в I 73-74. Историк объясняет, как Астиаг [Astyage], сын Киаксара [Cyaxare], царя мидийцев, стал зятем Креза, царя Лидии.

Бунт, рассказывает он, вынудил отряд кочевых скифов искать убежища в Мидии, и Киаксар проявил к ним столько уважения, что доверил им детей, чтобы они их научили своему языку и обращению с луком. Прекрасные охотники, скифы приносили каждый день дичь для царского стола. Однако однажды они вернулись с пустыми руками, и царь, гневливый по натуре, бросил им самые жестокие упреки. Возмущенные, скифы разрубили на куски одного из детей, порученных им, и подали его царю, сказав, что это охотничья добыча. И сразу же они отправились в Лидию к царю Алиатту [Alyatte]. Киаксар потребовал их выдачи, но Лидиец отказался выдать просителей. Из-за этого случилась между двумя царями война, которой положило конец знамение солнечного затмения – впрочем, объявленного Фалесом Милетским. Пораженные в равной степени,

две стороны заключили мир. Алиатт выдал замуж свою дочь, сестру наследного принца Креза, за Астиага, сына Киаксара.

Следует отметить, что этот мотив обнаруживается в одной из наиболее распространенных в Осетии историй о нарте Сырдоне, двойственном персонаже, одновременно необходимым нартам и, тем не менее, презираемом и, как следствие, враждебном. Вот как он представлен в *Нарты кадджытæ* (*Le Livre des Héros*, pp. 159-163). Раздраженный нанесенной ему обидой, Сырдон украл единственную корову нарта Хæмыца. Узнавший обо всем от колдуна Хæмыц находит таинственный подземный дом, в котором живет Сырдон.

Сырдона не было дома. Его жена и дети пришли в ужас при появлении Хæмыца. «Какое несчастье! Как он нашел нас?» А котел у них был наполнен мясом. Хæмыц вытащил несколько кусков: это была его корова... Тогда он тщательно закрыл дверь, зарезал жену и детей, разрезал их на куски, бросил в котел и разжег огонь. Затем, подняв на плечи все, что осталось от его коровы, он отнес ее к своим родным. Сделав это, он отправился на Большую Площадь, прошел перед Сырдоном, но ничего ему не сказал. А Сырдон начал насмехаться:

– Наверно, досадно, Хæмыц, что кто-то смакует мясо твоей толстой коровы, в то время как ты стоишь здесь с пустым желудком ?

– Кто знает, – ответил Хæмыц. – Может быть, тот, кто ест мясо моей коровы, будет есть и мясо своих детей.

Сырдон почуял беду. Не говоря ни слова, он встал и побежал в свой подземный дом. Прибежав туда, он осмотрелся по сторонам: никого!

– Что за семейка! Их можно найти только тогда, когда пора пировать... Но куда же они подевались?..

Он схватил вилы, висевшие на котле, перемешал бульон и подцепил куски мяса: голова одного из его сыновей, нога другого, рука третьего...

История имеет продолжение. Сырдон вытаскивает из котла кости своих родных. К руке своего старшего сына он привязывает двенадцать жил из вен, которые выходили из сердец других его мальчиков. Так был изобретен первый *фæндыр* (*p'andura* у грузин), звуки которого пленят нартов и примирят их с Сырдоном. Эту историю можно сравнить с изготовлением первой цитры в гомеровском Гимне Гермесу – тому Гермесу «с многочисленными трюками, с изобретательным умом», который имеет множество общих с осетинским Сырдоном характеристик. Гермес извлекает черепаху из ее панциря, надевает на полость панциря шкуру быка и натягивает семь бараньих кишок. Сразу *после* этого «ему захотелось мя-

са», и он похищает пятьдесят коров из стада богов, варит две из них, которых он затем, что удивительно, не съедает, а приносит в жертву богам. Затем наступает его стычка и примирение с Аполлоном, которому он уступает цитру, свое изобретение, и устанавливает дружбу.

ПРИМЕЧАНИЕ

Плен и освобождение двух друзей, изготовление первого струнного инструмента и похищение быков не являются единственными соответствиями, которые можно отметить между осетинским фольклором и особенностями греческой фабулы: ср. «Une Charilla ossète», *Romans de Scythie...* pp. 360-367; «Le brutal et le borgne» (Esq. 41), *La Courtisane...* pp. 147-195.

ТРИ ГРЕХА СОСЛАНА И ГУИННА *

Все проанализированные до сих пор мифологические и эпические примеры использования темы трех функциональных грехов, завершающиеся финальным искуплением и спасением или иначе, реализовывались по функциям в направлении I, II, III. Таким образом, рассказы завершаются грехом третьей функции: продажностью (Старкад [Starcatherus]) или сексуальным проступком (Индра, Шишупала, Геракл, Секстус Тарквиний). Те же случаи, которые нам предстоит предварительно рассмотреть, разворачиваются в обратном порядке, III, II, I, идя, таким образом, к кульминации греха, который в иерархии функций представляется тягчайшим: за сексуальным проступком такого же типа, что и проступки Индры или С. Тарквиния, следует вероломная и нечестная битва и, в конце концов, святотатство.

В народном эпосе кавказских осетин, последних потомков скифов и сарматов античности, во втором поколении представлены два героя, в целом соответствующие типам Ваю-Бхимы [Vāyu-Bhīma] и Индры-Арджуны. Они оба совершают многочисленные подвиги против великанов и защищают свое общество, общество нартов. Если один из них, Батрадз, несколько злоупотребляет, как и Бхима, своей силой**, то другой, Сослан (или Созырыко, Созрыко), является образцом, конечно, не того, кого бы мы назвали рыцарем, но витязя. Основное содержание его цикла

* Перевод осуществлен по изданию: DUMEZIL G. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. 2-ème édition; remaniée. Paris: Flammarion, 1985. PP. 115-126.

** Ср. RSA, p. 50-60.

можно прочитать в моей *Книге о героях [Livre des héros]*, 1965, с. 69-147, перевод *Нарты кадджытæ*, Орджоникидзе, 1946 (2 изд. 1949).

Этот герой, памятью о котором осетины (так как народ не сомневается, что он действительно существовал), а также, после заимствования, их соседи черкесы и абхазы, все еще гордятся, допускает ряд непростительных проступков. В моем сборнике *Légendes sur les Nartes* вкратце изложены три варианта, первый из которых, записанный в 1871 г. Джантемиром Шанаевым, не содержит третий эпизод (1930, с. 92-93). Я приведу вариант из *Книги о героях*, с. 102-110:

Первый грех. Сослан требует сестру Тот(ы)радза.

У Алымбега, из фамилии Алагатæ, было семь сыновей и одна единственная дочь. Шестеро из его сыновей погибли, как и он сам, от руки Сослана, и остались только его дочь и маленький мальчик в люльке. Сырдон дал имя ребенку; он назвал его Тотырадз, сын Алымбега. Вся передняя часть тела у Тотырадза была из чистой стали, и выросал он на ладонь каждый день и на пядь каждую ночь. Решил Сослан искоренить эту семью. Позвал он глашатая и сказал ему:

– *Пойди, объяви всем нартам: «Через неделю, в ближайшую пятницу, мы проведем игры на Площади игр, и у любой семьи, которая не отправит туда игрока, одна девушка в наказание будет обращена в рабство».*

Глашатай сообщил эту весть в трех частях селения:

– *Через неделю, в ближайшую пятницу, молодежь проведет игры на Площади игр, и у любой семьи, которая не отправит туда игрока, одна девушка в наказание будет обращена в рабство.*

Когда мать Тотырадза, еще носившая траурные одежды, услышала эту новость, она залилась тяжкими слезами и присела рядом с колыбелью, где спал ребенок.

– *Да не простит тебя Бог, Сослан! Ты же знаешь, что нет более в доме Алымбега парня, который мог бы ходить! То, что ты хочешь, так это голову последнего малыша, который у меня остался! Ребенок пронулся:*

– *Что случилось, мама? Почему ты плачешь?*

– *Просто так, мой дорогой сынок, – ответила она, так как не хотела говорить ему правду.*

Однако ребенок настаивал.

– *Как же мне не плакать, мой бедный малыш? Все мои сыновья, которые были до тебя, погибли, как и твой отец, от руки Сослана. Только ты и твоя сестра остались у меня, и он решил вас тоже уничтожить. Он объявил, что в следующую пятницу из любого дома, который*

не отправит игрока на Площадь игр, в наказание заберут одну девушку в рабство. Нет у нас более парней, которые могли бы ходить, и заберут у нас твою единственную сестру.

– Не бойся, мать, я пойду сыграю с могучими нартами на Площади игр. Я не приму такого позора: отдать в качестве штрафа свою единственную сестру!

– Солнышко мое, если бы твой возраст позволял тебе пойти на игры нартов, мои дни не были столь черными!

– Да не назовут меня более сыном моего отца, если я отдам в качестве штрафа мою единственную сестру! Разве напрасно Сырдон, сын Гаэтага, назвал меня Тотырадзом, сыном Алымбега?

Затем следует широко развернутая распространенная фольклорная тема о младенце, который разбивает доски своей люльки, выскакивает, требует от своей матери, чтобы она ему показала, где находятся лошадь и оружие его отца. Потом:

Тотырадз стегнул своего коня, который одним прыжком перенес его через изгородь, затем сделал пол-оборота и с новым ударом кнута вернулся во двор и пустил его в галоп.

– Подожди, малыш, не уезжай так быстро, – крикнула ему мать, – я должна тебе сказать, как узнать, когда он будет перед тобой, человека, который погубил твоих братьев и твоего отца. Прибыв на Площадь игр, осмотри хорошенько тех, кто там будет находиться, и остерегайся того, у кого будут скрюченные ноги, глаза, большие как обруч сита, с двумя зрачками в каждом глазу, и борода, похожая на колючки ежа: это он погубил твоего отца и твоих братьев!

Ребенок выехал из селения, гарицуя на своей лошади.

Пятница, назначенная для игр нартов, наступила. Вся молодежь собралась на Площади игр, только дом Алымбега никого не послал.

Начались игры. Молодые нарты соревновались в ловкости, но черный всадник, Сослан, всегда оказывался победителем. Вдруг, что они видят? Черная туча выплывает из селения, и черные вороны летают над ним... Остановились удивленные нарты. Сырдон, присмотревшись, сказал:

– То, что вы принимаете за грозовую тучу, не туча вовсе, а серая лошадь Алымбега, из рода Алагатае, которая направляется к вам, выдыхая пар изо рта и ноздрей. То, что вы называете черными воронами, так это не вороны, а куски земли, которые копыта лошади поднимают над ним.

– Странно: лошадь скачет одна, на ней не видно всадника.

– Есть всадник, – ответил им Сырдон, – и вы скоро его увидите!

Еще сильнее они удивились, когда увидели всадника, который был не

выше луки седла. «Как он осмелился сесть, – думали они, – на знаменитого коня Алымбега?»

Тем временем всадник подъехал и поприветствовал их.

– Мира и счастья вашим играм, гордая нартовская молодежь!

– Доброго дня и тебе, Тотырадз, сын Алымбега, из рода Алаэгатаэ! – ответил Сырдон, который дал ему это имя.

Тотырадз проехал на лошади среди нартовской молодежи, ища себе партнера. Его взгляд остановился на Сослане, и он узнал в нем того, кого ему описала мать.

– Ну что, Сослан, – сказал он, – наш черед состязаться – тебе и мне!

– Собака, сын собаки! Молоко у тебя еще не обсохло на губах, а ты хочешь, чтобы я состязался с тобой? Что скажут про меня, если увидят подобное зрелище?

– Ты будешь состязаться со мной, так надо!

– Что ты поешь, сын Алымбега? Я раздам твое мясо птицам, а кости собакам!

Тотырадз не слушал его.

– Не важно, начнем!

– Ты сам захотел!

И Сослан вскочил на своего коня.

Битва еще не началась, как лошадь Сослана споткнулась и упала. Не теряя времени, Тотырадз подцепил Сослана острием своего копыя. При виде этого зрелища все начали в панике бежать, думая только о том, как избежать смертельной опасности, которая казалась им явной. До вечера, оставаясь на лошади, Тотырадз возил Сослана, подвешенного на конце копыя, ни разу не опустив на землю: «Ты убил моего отца и моих братьев, – сказал он ему, – теперь я должен убить тебя, я тебя не упущу!»

Когда наступил вечер, Сослан начал его умолять:

– Ты должен меня убить, я знаю это, но отпусти меня на этот раз и дай мне время повидать мою семью. Через неделю, в следующую пятницу, встретимся вновь на Сухом Севере, в Заднем Селении, на холме, где вершат правосудие, и мы сразимся как мужчина с женщиной.

Они дали друг другу слово, и Тотырадз освободил Сослана: «Я даю тебе эту отсрочку», – сказал он, и, стегнув своего коня, отправился домой.

Второй грех. Вероломная победа Сослана.

Вобрав голову в плечи, Сослан отправился к Сатане и с такой яростью опустился на свое сиденье, что все четыре его ножки сломались.

– Что с тобой случилось, не рожденный мной сын? Тебя обидели? Ты заболел? – спросила его Сатана.

– Увы! Я хорошо наказан за мою беспощадность! Целый день маленький сын Алымбега потешался надо мной, пронесил меня на кончике своего копья, не опуская на землю. Как я смогу с ним когда-нибудь справиться, если он уже сильнее меня? Если он вырастет, я пропал.

– А ты должен снова с ним встретиться? – спросила Сатана.

– В ближайшую пятницу: я дал ему слово. Мы должны встретиться на Сухом Севере, в Заднем Селении, на холме, где осуществляют правосудие, и биться в одиночку. Я не могу отказаться от своего слова, и он меня убьет.

– Не бойся. У нас есть еще время, и смогу тебе помочь найти выход из этого дела. Встань пораньше и принеси мне свежеснятые волчьи шкуры, чтобы сделать шубу, затем поднимись на небо к Курдалагону и попроси его отлить для тебя сто колокольчиков и сто бубенчиков. Когда ты все это получишь, тебе больше нечего будет бояться.

Сослан отправился и вскоре принес Сатане достаточное количество свежеснятых волчьих шкур для шубы, она их сильно продубила, и ее иголка сделала из них шубу для Сослана. Затем он нашел Курдалагона, и тот отлил ему сто колокольчиков и сто бубенчиков, каждый со своим звоном, которые он тоже отдал Сатане.

Когда наступил день встречи, Сатана привязала к гриве коня сто колокольчиков и сто бубенчиков, прицепив к ним лоскутки тканей разных форм и цветов, надела на Сослана шубу из волчьих шкур, вывернутую мехом наружу, и сказала ему:

– Сейчас же отправляйся туда, куда ты должен идти, чтобы прибыть первым, и поставь своего коня за холмом. Я подниму вокруг тебя густое облако, которое накроет тебя и сделает невидимым. Когда сын Алымбега придет, он остановится на вершине холма и, не видя ничего, кроме облака, крикнет: «Эй, Сослан, где ты? Сегодня день нашей встречи, выходи на бой!». Не показывайся, потому что в этот момент голова его лошади будет обращена к тебе. Он подождет некоторое время и вновь крикнет: «Эй, проклятый клятвопреступник! Сегодня день нашей встречи, выходи на бой!». И в этот раз не показывайся, потому что в этот момент он будет к тебе боком, и ты не сможешь ничего сделать с ним. Он крикнет в третий раз: «А твоя клятва, Сослан? Ты не осмелился придти, ты не сдержал свое слово!», и он повернет своего коня к селению. Вот тогда используй всю свою силу. Поскольку его лошадь возвращена у чертей, она боится волчьих шкур, и когда твоя лошадь внезапно появится около нее с этими пестрыми тряпками и звоном бубенчиков и ко-

локольчиков, никто не сможет ее удержать, она унесет своего всадника галопом от тебя. Ударь тогда врага в спину, потому что спереди он из чистой стали и неуязвим.

Сослан заранее прибыл на место встречи. Он спрятался за холмом, и Сатана накрыла его густым облаком, которое сделало его совсем невидимым с вершины. Затем приехал Тотырадз. Повернувшись к облаку, он крикнул:

– Выходи биться, Сослан, сегодня день нашей встречи!

Не видя ни Сослана, ни кого бы то ни было другого, он ждет какое-то время, затем, повернувшись боком к облаку, кричит вновь:

– Эй, Сослан, где же ты? Сегодня день нашей встречи, выходи на бой! Сослан так и не показывается. Тотырадз подождал какое-то время, затем, повернув лошадь к селению, крикнул:

– А как же твоя клятва, Сослан? Сегодня мы должны были драться, и ты не сдержал свое слово. Отныне ты прослывешь среди нартов клятвопреступником!

И он направился прочь. И тогда Сослан, как коршун, взлетающий над высокими травами, выскочил из облака и крикнул Тотырадзу:

– Я здесь! Я не нарушил своего слова! Подожди меня!

Сын Алымбега хотел повернуть своего коня, но как только животное увидело шубу из волчьих шкур и пестрые тряпки и услышало трезвон сотен колокольчиков и бубенцов, оно неудержимо понесло своего всадника... Тотырадз хочет остановить коня, но уже не может его удержать, он натягивает изо всех сил удила, уздечка рвется, и он хватается за гриву, и она остается у него в руках, но лошадь не останавливается. Он наклоняется вперед, хватается за уши и сдирает шкуру лошади до луки седла. А лошадь продолжает скакать.

– Мерзкая тварь, – крикнул ей хозяин, – куда ты убегаешь, если я не боюсь его?

Наклонившись еще сильнее вперед, он схватил ее за нижнюю челюсть и оторвал ее до груди, а лошадь не замедляет бега...

Но уже стрела Сослана пробивает спину Тотырадза, затем копьё входит между лопатками. Он скатывается на землю и выпускает дух, а Сослан мелкой рысью возвращается домой.

Третий грех. Святотатство Сослана.

(После трогательной сцены почестей и траура – мать, увидев рану в спине трупа, сначала думает, что он бежал, затем замечает на лошади многочисленные следы усилий, предпринятых, чтобы остановить ее. Тотырадз в соответствии с ритуалом предан земле).

Они отнесли тело на кладбище и похоронили его среди других мертвых. В течение всего года его мать делала ему положенные жертвоприношения:* каждую пятницу вечером она шла на могилу с полным подносом. В один очень холодный день Сослан догнал несчастную и обратился к ней:

– Я очень хочу пить, дай мне немного из твоих напитков! Сквозь слезы она бросила на врага суровый взгляд:

– Да будет проклята твоя наглость! Да сломается твоя сила! Ты их самих погубил, а теперь ты хочешь еще отведать от блюд, которые я им несусь!

Сослан ударил женщину боком своей лошади, перевернул кувшины, разбросал блюда и, смеясь, ускакал. Она припала лицом к могиле и зарыдала:

– Никогда не сломается ужасная сила Сослана, сынок! Сегодня вечером он ею воспользовался, чтобы разбросать блюда, которые я несла тебе...

Слезы матери пробили дыру в могиле, и солнечный свет проник к маленькому Тотырадзу, сыну Алымбега.

Существуют менее удручающие варианты этого третьего эпизода, но, несомненно «отретушированные», поскольку смерть Сослана-Созырыко и в совсем других обстоятельствах является стабильным эпизодом сказания. Вот краткое содержание одного из этих вариантов (*Légendes sur les Nartes*, 24 b, p. 92-93, резюме из *Памятников народного творчества осетин*, 1. *Нартовские народные сказания*, Владикавказ, 1925, № 20, с. 100-113):

В течение всего года в положенные дни мать Тотрадза делала жертвоприношения и стенала на могиле своего сына. В последний день рядом проезжал Созырыко и он оскорбил несчастную женщину и разбросал ее приношения. В своем трогательном рассказе мать жалуется усопшему.

Тотрадз получает от властителя мертвых, Барастыра, разрешение выйти наверх между восходом и закатом солнца. От сразу же отправляется к своей матери и говорит ей: «Бог услышал твою молитву, дай мне оружие!» Она дает ему стрелы и латы, он садится на своего дьявольского коня – которого он искалечил во время первого поединка только в предыдущем варианте – и скачет прямо к Созырыко. Они обмениваются вызовами: «Нет, Созырыко, – говорит вернувшийся из мерт-

* Жертвоприношения мертвому (по-осетински *хиститæ*), трапеза на могиле, были особо многочисленными в течение года, следовавшего за кончиной: целые семьи разорялись из-за них. *LN*, p. 158; *RSA*, p. 249-251.

вых, – ничего еще не кончено!» – «В таком случае, тем хуже для тебя!» После долгой борьбы стрелой, выпущенной из лука, Тотрадз убивает Созырыко, отрубает ему правую руку и относит ее к своей матери: «Вот рука того, кто выпил мою кровь и который тебя оскорбил!»

Его мать в порыве радости обещает ему делать жертвоприношения как мертвому и молиться ему как духу (зæд), затем она говорит ему: «Теперь отнеси эту руку к трупу Созырыко: таков обычай нартов, солнце мое; не хоронят мертвых без какой-либо части. А я довольна тобой».

Тотрадз относит руку к трупу, затем возвращается к мертвым. Так как солнце уже почти село, Барастыр мешает ему попасть обратно. Но Тотрадз просит Бога остановить солнце, и Бог исполняет его просьбу. Тотрадз теперь у мертвых и будет там до дня великого суда.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«До дня великого суда...» Эти последние слова, должно быть, намекают на более глубинную мысль: что же произойдет в день Последнего суда? Вариант, переведенный в *Книге героев*, дает ответ:

Так как Сослан обманом застиг его врасплох и убил, наступит день, когда в стране мертвых возобновится поединок между Тотырадзом, сыном Алымбега из рода Алагата, и стальным героем Сосланом из рода Ахсартсэггата. И будет это не простой поединок. Мертвые будут спешить на это зрелище. Чтобы лучше видеть, они поднимутся на две мишени, которые будут поставлены во время похоронных игр, на камни, которыми будут украшены их могилы, на лошадей, которые будут бежать в их честь.

Функциональный характер каждого из грехов не нуждается в комментарии. А трифункциональное значение их ансамбля свойственно только осетинам. Черкесы, так же как абхазы, вследствие искажения, отмечаемого каждый раз, когда эти три функции формируют рамку или отбивают такт рассказа, заимствованного этими неиндоевропейскими народами, не сохраняют ни малейшего его следа*.

Вот в качестве примера западно-черкесский (абадзехский) вариант, опубликованный в начале века (*Légendes sur les Nartes*, № 24 с; А. Н. Дьячков-Тарасов, *Абадзехи (Записки кавказского отдела имп. русск. географического общества*, 22, Тифлис, 1903, с. 32-34, «Нарт Саусурук», – читается «Sawsereq^oa):

В пяти стихах, в начале, Сатанай спрашивает своего сына Саусурука: «Что происходит в мире?» Тот грубо отвечает, в прозе: «Зани-

* ME I, p. 462-484.

майся своими ножницами, мать; не пристало женщине знать, что происходит в мире». Сатанай обижается: «Я вскормила тебя волчьим молоком, я обогрела тебя дубовыми дровами, а ты меня так ругаешь!» Она берет свои ножницы, чтобы перерезать себе горло, но Саусурук кричит: «Ножницы, превратитесь в свинец, а ты, мать, стань твердой, как дуб!» Таким образом, он спас свою мать, и ему стало стыдно за то, что он ей нагрубил, и он рассказал ей о печальном происшествии, случившемся с ним. Он встретил нарта, который набросился на него, сбросил с коня и собирался убить, и тогда он, Саусурук, попросил отсрочки. «Нарты никогда не отказывают в отсрочке, – ответил ему тот, – ищи меня завтра на горе Собер Уаша...».

Сатанай пришла в отчаяние: сначала она хочет убить лошадь Саусурука, которую она считает виновной. «Не убивай меня, – говорит лошадь, – повесь на грудь сына свой блестящий как солнце талисман и накрой его тканью, чтобы его не было видно. Мне на голову, на гриву и хвост привяжи бубенчики. Если завтра мы не привезем голову чужого нарта, отруби нам обоим наши головы».

Сатанай последовала советам лошади. На следующий день, прибыв на встречу, Саусурук увидел своего противника и открыл свой талисман-солнце, а лошадь его загремела бубенцами. Лошадь чужого нарта испугалась, и Саусурук смог убить всадника, голову которого он приносит своей матери. «Беда, – вскричала Сатанай, – что ты наделал? Это голова твоего двоюродного брата, единственного сына моей сестры, отцом его был Альбедз, известный во всем мире своей силой и храбростью».

Затем вместе со своими близкими с богатыми подарками Сатанай отправляется к своей сестре. В тот же день приходят два бродячих сказителя и начинают петь. Сестра Сатанай останавливает их и спрашивает, знают ли они что-нибудь о ее сыне, и тогда они ей рассказывают все и уходят. Несчастливая мать бросается за ними, но Сатанай ее удерживает. Она долго плачет, долго проклинает Сатанай и Саусурука, затем успокаивается, и Сатанай возвращается домой.

Очевидно, что третий эпизод, святотатство на могиле с немедленными и эсхатологическими последствиями, исчез, а первый заменен – отсутствует любая ссылка на «сестру» – случайной встречей двух нартов, один из которых должен отомстить. Сохраняется, причем в искаженном виде, только эпизод с бубенцами, привязанными к лошади.

Абхазские варианты, значительно отличающиеся от черкесских, также не только утратили финальный эпизод, но и усилили разницу в начальном эпизоде. «Алтар Толымбек» – таково здесь имя осетинского Тотреша-Тотырадза (*алдар* = «дворянин, господин») – всадник-великан, ко-

торый дважды на дороге не отвечает на приветствие, с которым к нему вежливо обращается Сасрыква. На третий раз он снисходит до того, чтобы обратить на него внимание, но только для того, чтобы положить его в карман и повесить лошадь героя, со связанными ногами, на луку своего седла. Затем он направляется под большое дерево, у подножья которого имеет обыкновение отдыхать. После короткого разговора он отпускает своего пленника и его лошадь. Сасрыква возвращается к своей матери Сатаней-Гуаша (по-черкесски *g^oašie* «госпожа»), которая советует ему спрятаться в яме рядом с деревом, куда великан наверняка вернется отдохнуть, но сначала повесить тысячу колокольчиков на попону своей лошади и, когда его враг прибудет, выскочить с оглушительным трезвонном. (Речь идет о волшебных колокольчиках, которые Сатаней заказала у «кузнеца с золотыми руками из металла большого нартовского котла...»). Она советует ему, усмирив, таким образом, великана и получив его в свое распоряжение, отпустить его, не убивая. Сасрыква неукоснительно выполняет ее указания. (*Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев*, М., 1962, с. 194-200).

Этот обзор подтверждает, что на Кавказе только осетины, у которых трифункциональная идеология осталась активной, сохранили до наших дней ясное приложение темы трех грехов воина. Однако появляется новая проблема, если обратить внимание на то, что форма, которую они ей придали, удивительным образом сближает эту тему с эпическим эпизодом островных кельтов, который, к сожалению, только в обобщенном виде изложен в артуровском романе *Kullwch & Olwen*. Я приведу перевод Лота (J. Loth, *Les Mabinogion*, 1913, 1, p. 331-332), расставляя подзаголовки для выделения структуры.

Первый грех, похищение чужой жены.

...Крейддилат [*Kreiddylat*], дочь Ллуда Ллауа Эрейнта [*Llud Llaw Ereint*], ушла как жена с Гуитиром [*Gwythyr*], сыном Грейдиаула [*Greidiawl*]. Прежде чем он успел возлечь с ней, появился Гуинн [*Gwynn*], сын Нудда [*Nudd*], который похитил ее силой.

Второй грех: пленение благородных вождей в несправедной битве (см. Заключение).

Гуитир, сын Грейдиаула, собрал армию и отправился на битву с Гуинном, сыном Нудда. Последний победил и захватил Грейта [*Greit*], сына Глиннена [*Glennen*], сына Тарана [*Taran*], Гургуета Летлума [*Gwrgwet Letlwm*], его сына Дивнарта [*Dwynarth*]; он взял также Пенна [*Penn*], сына Нетаука [*Nethauc*], Нуитона [*Nwython*] и его сына Келедира Уиллума [*Keledyr Wyllt*].

Третий грех: кощунственное преступление.

Он убил Нуитона, обнажил его сердце и заставил Келедира съесть сердце своего отца; именно вследствие этого Келедир сошел с ума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Получив это известие, Артур отправился на Север, призвал Гуинна, сына Нудда, заставил его отпустить благородных пленников (см. второй грех) и восстановил мир между ним и Гуитиром, сыном Грейдиаула, с тем условием, что девушка останется в доме своего отца, и ни один из этих двух соперников не причинит ей вреда (см. первый грех).

Каждый первый день мая вплоть до Судного дня будет проходить поединок между Гуинном и Гуитиром, и тот, кто победит в Судный день, получит девушку.

Как видно, только третий грех остается без наказания, но логическая последовательность предполагает, что именно он вызывает вмешательство Артура и лишает Гуинна результатов его первых двух преступлений. Наказание, возможно, недостаточное, но все-таки наказание.

Может быть, Гуинн готовил злую участь всем захваченным принцам. Как представляется, на возможность подобного исхода для одного из них указывает третий грех. Этот случай напоминает индийскую легенду о Шишупале, где его жестокий властитель король Ярасанда [Jārasandha] хотел заполучить сто плененных королей, чтобы принести их в жертву (ME II, p. 96-108).

В этом эпизоде следует отметить большое число героизированных мифологических персонажей: *Ллуд* [Llud] «серебрукуий» и *Нудд* [Nudd] носят имена, первое из которых является прозвищем, напоминающим о приключении, а второе – о самом имени ирландского Нуаду; *Гуинн* и в современном фольклоре остается своего рода демоном; *Таран* является громом, галльским Таранисом. С другой стороны, упоминание обо «всех первых числах мая до Судного дня» предполагает ритуальную поддержку рассказа.

Наконец, эпизод должен был быть знаменитым, поскольку он точно так же появляется в другом случае (с. 284). В перечислении женщин с золотыми колье, у которых Куллох [Kullweh] просит подарок, представлена «Крейддилат [Kreiddylat], дочь Ллуда [Llyd] серебрукуого, самая блистательная девушка, которая когда-либо была на острове Сильных и на трех прилегающих островах; из-за нее дерутся и будут драться Гуитир, сын Грейдиаула, и Гуинн, сын Нудда, каждый первый день мая до Судного дня».

Следующая таблица позволит более четко выделить соответствия:

Индра (I II III)	Сослан (III II I)	Гуинн (III II I)
убивает родственника-брахмана	требует выдачи девушки	похищает замужнюю женщину
побеждает в нечестном поединке	побеждает в нечестном поединке	побеждает в несправедливом и излишнем поединке
обладает замужней женщиной	разоряет погребальные приношения своей жертвы	заставляет сына съесть сердце своего отца, от чего он сходит с ума
почти уничтожен	убит своей жертвой, вернувшейся из преисподней поединок в Судный день	наказан Артуром ежегодный поединок до Судного дня

Ален КРИСТОЛЬ

СЫРДОН И ОДИССЕЙ*

1. Нартовский эпос и греческий эпос

Как показали В. И. Абаев и Ж. Дюмезиль, осетинский нартский эпос содержит немалое количество элементов, общих с гомеровским эпосом. Эти пересечения объясняются, прежде всего, общим для обоих народов индоевропейским наследием, к которому относится и функциональный конфликт (*ниже*, 2.).

Однако прочие соответствия было бы легче объяснить, если предположить длительное сосуществование протогреков и протоиранцев, которое, как представляется, подтверждается и лингвистическими данными¹. В этом случае можно было бы обосновать такие общие для осетин и греков инновации, как позднейшие переложения основополагающего конфликта (2.) и место, занимаемое Сырдоном и Одиссеем (3.-7.).

Следует также принимать во внимание, даже если их существование нелегко доказать, заимствования, осуществленные независимо друг от друга протогреками и скифами у эгео-кавказской цивилизации, существовавшей до прихода индоевропейцев. Вероятно, это относится к мотиву о сталкивающихся скалах, преграждающих морской путь в волшебный мир; этот мотив появляется в легенде об аргонавтах и, менее явно, в *Одиссее*². Нартовский эпос сохранил его «земное» переложение (Нарты симд: НК 236 = ЛН 213).

Наконец, следует допустить существование блуждающих рассказов, относящихся к фольклорному фонду, принадлежность которого какому-то определенному народу трудно установить, например, мотив героя – пленника в пещере человекоподобного великана, которого он ослепляет и от которого затем убегает с помощью барана³.

* Перевод осуществлен доктором филологических наук профессором Камболовым Т. Т. с текста, представленного на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена (Владикавказ, 26-27 мая 1994 г.).

2. Основопологающий конфликт

Ж. Дюмезиль (1985: 16-29) показал трифункциональность канвы троянского конфликта; богини-покровительницы распределились следующим образом: I (Гера) и II (Афина) – за ахейцев, III (Афродита) – за троянцев; протеже Афродиты Парис сочетает в себе сладострастие, богатство и некоторую трусость в бою; он ведет себя так, как если бы он был одним из Боратæ.⁴

Естественно, в памяти возникает хорошо известный индоевропейский мотив, мотив основопологающего конфликта: *асы* против *ванов*, *римляне* против *сабинян*. Но и в Риме, и в Германии этот конфликт завершается без победы – слиянием двух сторон, которое делает мир безопасным.

В нартовском эпосе существует конфликт между *Æхсæртæгкæтæ* («сильные») и *Бората* («богатые»), но он не относится ни к мифологическому прошлому, ни к космогонии: он синхроничен и служит движущей силой драматургии эпического рассказа. Он располагается скорее не на заре мира (космогония), а в его конце; по крайней мере, он ведет героический мир к гибели.

Конфликт, служащий канвой для троянского цикла, также не обладает основопологающим характером. Как и в Осетии, он воспевает конец мира: герои Илиады относятся к последнему героическому поколению; среди выживших в троянской войне не много таких, кто без затруднений вновь достигнет своего царства; после возвращения ни они, ни их потомки уже не будут иметь случая снова совершить героические поступки.

Осетинскому и гомеровскому эпосам, таким образом, была известна тема функционального конфликта, но они не сохранили его космогонический аспект. Этим они выделяются в индоевропейском сообществе⁵.

Другой общий элемент двух эпосов – отсутствие первой функции как идеологического понятия. *Алагатæ*, которые должны были бы ее представлять, играют лишь незначительную роль⁶. В Греции же вообще ничто не позволяет утверждать о ее существовании, как если бы греки имели только частичный контакт с идеологией функций; им были известны трифункциональные рассказы, но они их включили в ансамбли, построенные по другим идеологическим моделям⁷.

3. От Сырдона к Одиссею

Одним из самых оригинальных персонажей осетинского эпоса является *Сырдон*, участник всех походов, способный придумать хитроумную уловку, чтобы выйти из любого, самого трудного положения, но так же готовый строить козни и своим спутникам или выставлять их в смешном свете; некоторых он даже приводит к гибели.

Одиссей также занимает особое место в когорте греческих героев Илиады. Он известен своими уловками, одна из которых позволила захватить Трои с помощью знаменитого деревянного коня. Даже его внешний вид выделяет его среди ахейцев (*Ил.* 3, 210-211):

Στάντων μὲν Μενελαὸς ὑπεῖρεχεν εὐρέας ὤμους
ἀμφὸ δ' ἔζομένῳ γεραιώτερος ἦεν Ὀδυσσεύς.
*Стоя, плечами широкими, царь Менелай отличался.
Сидя же вместе, взрачнее был Одиссей благородный.*

Мысль о близости образов Одиссея и Сырдона уже высказывалась⁸. На первый взгляд, подобное сопоставление сталкивается с определенным препятствием: Одиссей является в *Илиаде* и еще больше в *Одиссее* героем положительным, вызывающим симпатию, верным своим соратникам. Таким образом, в этом он отличается от Сырдона. Однако многие черты Одиссея вступают в противоречие с этим оптимистическим видением его образа. Они наводят на мысль о существовании древнего, более беспокойного персонажа, характер которого попытались приукрасить многочисленные поколения аэдов.

4. Рождение

4.1. Сырдон

Сырдон – кæвдæсард, «рожденный в яслях», т.е. незаконнорожденный сын. Существуют различные версии его рождения, мотивы которых заимствованы из описаний рождения других героев, Сослана или Сатаны (Dumézil 1986: 138-140). Его отцом является то пастух (*Сосæгæлдар*), то речное божество (*Гæтæг*), то Дьявол. Отсутствие особой оригинальности и эти колебания убедительно объясняются, поскольку древние версии ничего не говорят о рождении Сырдона.

4.2. Одиссей

Одиссей родился на краю ахейского мира, на острове, полностью обязанном своей славой герою Трои. Местонахождение его остается не установленным. Ни его мать, ни отец не являются персонажами, известными своими мифологическими подвигами или хотя бы божественным происхождением. Более того, Лаэрт, проживший еще 20 лет после возвращения Одиссея, должен был быть во время отъезда сына в Трои достаточно молодым, чтобы править царством; не являются ли эта бездеятельность и страсть старого Лаэрта к огородничеству признаками неаристократического происхождения?

5. Роль материнской линии

5.1. Сырдон

Матерью Сырдона выступает то Дзерасса (НК 153 = ЛН 151), убогая мать Сатаны, то сама Сатана (Loki 139), но речь идет о непрямом материнстве, поскольку при виде ее красоты какой-то мужчина оплодотворяет камень, из которого рождается Сырдон; мотив оплодотворения камня встречается и при описании рождения Сослана (ЛН 69). Это сходство объясняет тесные связи, которые объединяют двух героев, и ту враждебность, которая их противопоставляет.

5.2. Одиссей

Мать Одиссея, Антикля, довольно бесцветный персонаж, в то время как облик его деда по матери более четко выделяется своим очень далеким от героического идеала поведением (Stanford 1963: 8-24):

Od. 19, 395-396: ἀνθρώπους ἐχέχαστο/χλεπτοσύνη θ' ὀρχω τε
(Автоликона, по матери деда), славного хитрым притворством и клятв нарушениим.

Эти свойства являются даром его бога-покровителя, Гермеса.

Таким образом, Одиссей – неблагородного происхождения; возможно, первоначально он считался внебрачным сыном (Stanford 1963: 12). Он выделяется даже своим внешним видом (II. 3, 193-194 цит. выше.), «есть что-то немного неаристократического или, по крайней мере, неахейского в этом портрете» (Stanford 1963: 67).

5.3. Образ матери и хитрость

Для Сырдона, как и для Одиссея, линия отца не играет никакой роли; их отличительные черты перешли к ним по материнской линии, идет ли речь о деде, известном своими кознями и дурными нравами, или о приемной матери Сатане, чей магический дар и ум часто выручают нартов. В роли Сатаны у Гомера выступает Афина, которая сопровождает и защищает Одиссея с момента его отплытия в Трою и до возвращения на Итаку⁹.

Таким образом, Одиссей и Сырдон противопоставляются другим героям, которые определяются по отцу.

6. Жилища

6.1. Сырдон

У Сырдона дом находится под землей (*зæххы бын хæдзар*, НК 166), в никому не известном месте, где живут также его жена и дети¹⁰, но у него есть и другой дом, на окраине селения (*хъæугæрон*), который дает ему возможность принимать участие во всех событиях селения: таким образом, он и в пространстве, и в обществе занимает периферийное положение.

6.2. Одиссей

Как и дом Сырдона на сельской околице, царство Одиссея находится на границе ахейского мира; для него не было места в огромных «микенских» дворцах. Следует добавить и его исчезновение на девять лет на краю света, на острове Калипсо; само имя Калипсо является говорящим (*αἰὸπτεῖν* «прятать») и могло означать такое же, как и дом Сырдона, тайное жилище до того, как его начали интерпретировать как имя женщины, что естественно для эпической поэмы, которая также является поэмой о женских типах.

7. Перевоплощения

7.1. Сырдон

Сырдон, как и его германский аналог Локи, может принимать различные человеческие облики: старика, потом старухи (НК 102-103 = LH 99); он также способен превращаться в самые разные предметы: кучу золота, лисий хвост или старую шапку (НК 133-134 = LH 131)¹¹.

7.2. Одиссей

Одиссей проявляет доблесть, как в бою, так и в походах, и обладает талантами, которых нет у других героев; он является, по преимуществу, *человеком-оборотнем*.

Он способен выступать в роли различных персонажей, изменяя свою внешность сообразно ситуации: в этом он похож на Сырдона. Однако аэды донесли до нас рационалистическую версию этих превращений, видя в них действия Афины, в то время как Сырдон и Локи меняют свою внешность по собственной фантазии. При этом аэды затушевали то, что составляло индивидуальность Одиссея, и подчинили его, подобно другим людям, божественной воле¹².

В Греции каждый герой пользуется покровительством какого-нибудь бога, с которым он не обязательно должен быть связан родственными узами¹³. В нартовском эпосе описание происходит метафорически: герои не отличаются от своих божественных прототипов; это особенно четко проявляется в отношении Батраза, который является героическим отображением «скифского Ареса» (G. Dumézil *Romans* 19-90 = Скифы и нарты 13-70). Подобная идентичность вскрывается современным читателем, но остается неосознанной эпическим сказителем и не играет никакой драматической роли.

7.3. Одиссей и кабан

В то время как ахейских героев зачастую сравнивают со львом, Одиссея нередко уподобляют кабану (Schnapp-Gourbeillon 1981: 122); этот выбор подтверждает низкое происхождение Одиссея; кроме того, кабан – животное безлюдных мест, гор, доступных только для охотников, и именно он ранил Одиссея во время его инициации у Автоликона (*Od.*, 19, 430-466).

Соответствие между Одиссеем и кабаном подтверждается в Долонии, где противопоставляются Диомед-лев, Одиссей-кабан, выступающие за ахейцев, и Долон-волк, поддерживающий троянский лагерь. Прежде чем отправиться в этот ночной поход, Одиссей покрывает голову убором с кабаньими клыками, который когда-то принадлежал Автоликону (*Il.*, 10, 261-265); здесь опять проявляется связь между Одиссеем и его дедом по матери.

Трудно сказать, принимал ли действительно Одиссей в более ранних версиях облик кабана или выбор этого наряда только подчеркивает его социальный статус и его поведение.

Оружие Одиссея, лук, противопоставляется мечу Диомеда. Как известно, лук не принадлежит к самым благородным видам оружия; это оружие предателей (Пандар), шпионов (Долон), антигероев (Парис). У нартов лук служит для тренировок и игр; это не боевое оружие.

В этом вопросе сопоставление с Сырдоном затруднительно, так как он не является ни охотником, ни воином и, кажется, вообще не пользуется оружием. Запомним, однако, черты Одиссея, отличающие его от других ахейских героев.

8. Мнение соратников о Сырдоне и Одиссее

8.1. Сырдон

Отношение нартов к Сырдону неоднозначно.

Нартимæ нæ фидыдта, цыди съл сайдаей, æмæ йæ сæхуыддæг дæр сайдтой, фæлæ-иу æм кæд Нарт мæсты дæр сысты, уæддæр æй уарзгæ дæр бирæ кодтой. Сырдон уыдис зондджын æмæ мадзалджын нæртон лæг (НК 153).

Сырдон не ладил с нартами: часто он обманывал их, и иногда они мстили ему за это. Но, несмотря на свой гнев, они и любили его очень. Сырдон был умным и изобретательным нартом (LH 151).

Они пытаются избавиться от него или причинить ему вред (Loki 144-147), но не могут обойтись без его дара предвидения и его помощи (Loki 140; НК 159 = LH 156 etc.). Только Сослан однозначно враждебно настроен против него, и эту враждебность Сырдон сам всячески подпитывает.

При чтении текстов становится понятно, почему Сырдона нарты прозвали одновременно *Нарты фыдбылыз* «бедствие нартов» и *Нарты хин* «хитрость нартов».

8.2. Одиссей

Второй эпитет подошел бы и Одиссею, человеку «с тысячей трюков» (πολύτροπος), главным качеством которого является *дар перевоплощения*. Другие герои, восхищаясь хитростью Одиссея¹⁴, кажется, остерегаются его; отдельные их враждебные проявления не могут быть вызваны поведением Одиссея в *Илиаде*.

И, 4. 339. Агамемнон, проводя смотр ахейских войск:

«χαὶ σὺ χαχοῖσι χεχαμένε χερδαλέφρον»

«Также и ты (Одиссей), одаренный коварством, хитростей полный».

В *И*, 9, 312-313 Ахиллес, в ответ на речь Одиссея, призывающего к установлению согласия с Агамемноном, также говорит о своей ненависти к двуличным людям и, очевидно, подразумевает при этом Одиссея.

Наконец, как представляется, существовал вариант *Илиады*, в котором первый поединок был между Одиссеем и Ахиллесом (*Ов.* 8, 75), но он уже утрачен.

9. Позднейшее переложение и традиция

9.1. Сырдон и шаманизм

Представляется, что осетинский эпос остался верным древним повествовательным схемам, в частности, благодаря присутствию двойственного персонажа, одновременно необходимого из-за своих качеств и вредоносного своим свободомыслием и неуважением к героическому кодексу.

В. И. Абаев (1963: 1061-1062 = 1990: 354) настаивает на оппозиции двух принципов *тых* «сила» и *хин* «хитрость», олицетворенных в Сослане и Сырдоне; некоторые эпизоды нартовского эпоса должны были иметь в качестве первичной мотивации стремление напомнить о превосходстве *хин* над физической силой. Те, могущество которых покоится на *хин* (и магии – *каелæн*), являются представителями древних шаманов, в частности, Сырдон и Сатана.

Действительно, способность принимать облик животного, так же, как предвидение будущего и постижение мира, сближают Сырдона с шаманами, но не хватает главного, т.е. контакта с богом, самой функции шамана. Таким образом, речь может идти только о реминисценции, не существующей более в обществе, которое установило свои отношения с богом на новой основе. В этом случае шаман продолжает существовать в своем внешнем проявлении, немотивированно, как мифологический персонаж или даже как сказочный герой¹⁵.

9.2. Одиссей

Разрыв между отрицательным образом Одиссея и его героическим поведением в бою легко объясняется в том случае, если аэды хотели реабилитировать двойственный персонаж, сопоставимый с нартовским Сырдонем. Подобная реабилитация имеет место в развитии греческого мира; конец героического мира, память о котором стремится увековечить эпос, вызывает изменение шкалы ценностей; дар перевоплощения и риторика становятся большими ценностями, чем сила и уважение кодекса чести;

неслучайно поэт дорийской аристократии Пиндар настроен враждебно в отношении Одиссея.

В. И. Абаев (1963: 1069) видит в герое-шамане прототип и Сырдона, и Одиссея, поскольку хитрость тесно связана с магией.

Подобная гипотеза предполагает сложное развитие. В первой фазе происходит деградация персонажа шамана, связанная как с развитием понятия священного, так и с возвышением второй функции, которая составляет одновременно и материал, и публику эпоса. Эта первая фаза должна была быть общей у протогреков и скифов. На втором этапе у греков происходит новая переоценка ценностей в ущерб военной аристократии.

В этом аспекте стремление к реабилитации Одиссея, четко проявляющееся в *Илиаде*, должно восприниматься как реакция на ценности второй функции, представители которой умирают под Троей или с трудом возвращаются домой.

10. Заключение

Сопоставительный анализ образов Одиссея и Сырдона позволяет восстановить персонаж, характеризующийся следующими чертами:

- неизвестный отец, или отцовская ветвь, принадлежащая к низкому социальному сословию;
- важность материнской линии, которой присущи хитрость и магия;
- проживание на краю населенного мира в тайном жилище;
- способность к перевоплощению в других людей или животных;
- двойное отношение к нему других героев, одновременно положительное, когда он помогает избегать опасности, и отрицательное, когда строит козни, которые могут их или выставить в смешном свете, или поставить их жизнь под угрозу.

Если эта картина полностью соответствует персонажу Сырдона, такому, каким он изображен в осетинском эпосе (Loki, 135-180), она не может быть приложена безоговорочно к Одиссею. Соответствие было бы полнее, если бы об Одиссее было известно только то, что о нем говорят Агамемнон или Ахиллес. Напротив, эта картина противоречит поведению царя Итаки, как в *Илиаде*, так и в *Одиссее*.

Греческий эпос и здесь, как и во многих других темах, вобрал в себя унаследованные повествовательные схемы, но аэды дали себе свободу при их переложении, которое привело к глубинным изменениям структуры всей системы и места каждого унаследованного элемента. Одиссей, как и другие герои – воин, со своими героическими качествами и слабо-

стями. Он обладает положительными чертами, живым умом и восхитительным красноречием. Аэды объясняют его успехи божественным покровительством; этим они обесценивают качества человека в пользу божества, в данном случае – Афины.

Итак, можно объяснить те трудности, с которыми мы столкнулись при сопоставлении: Сырдона следует сопоставлять не с тем Одиссеем, который нарисован у Гомера, а с его древним догомеровским прототипом, чья бледная тень иногда еще появляется в гомеровском эпосе, и при занятиях этой мифологической археологией можно основываться только на тех пассажах, которым удалось избежать позднейшего положительно-го переложения персонажа Одиссея.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Sergent (1979) приводит обзор исследований; см. также Sergent (1992: 43). О соответствиях в глагольной морфологии см. Birwe, 1956.

² Доступ в мир Цирцеи открывается или через скалы *Plankies*, через которые и проходят аргонавты, или через Харибду и Сциллу (*Od.* 12, 55–110); следует напомнить, что Цирцея была сестрой Ээта и дочерью Солнца (*Od.* 10, 135–139); Ээт также известен как царь Колхиды и отец Медеи.

³ *Odysee* IX (Ulysse et le Cyclope Polyphème) и НК 49 (Уырызэмæг æмæ сохъыр уайыг = LH 57).

⁴ Dumézil 1985: 15–30, см. также Scott Littleton 1970: 232.

⁵ В Индии конфликт между Дэвом и Асурой, какой бы ни была его основа, имел особое развитие (ME 1, 173; 221).

⁶ Dumézil, ME 1, 462–466; *Romans* 204–211; Christol, 1992: 174.

⁷ В греческом эпосе трифункциональная идеология проявляется лишь в разрозненных фрагментах, в застывших мотивах (Scott Littleton 1970; Dumézil 1985: 13). В отличие от Рима, она никогда не существует как живая рамка, позволяющая структурировать мифические или исторические данные. Возможно, что гомеровским аэдам было чуждо подобное видение мира; наличие трифункциональности, таким образом, является показателем более глубокой древности и исключает собственно греческое переложение. Вне Осетии трифункциональная идеология на Кавказе является чуждым элементом; его наличие вскрывает индоевропейское влияние, вероятно, «скифское» (Charachidzé 1987: 11–18; о пантеоне сванов: 85–91).

⁸ Scott Littleton (1970: 243) ограничивается тем, что отмечает эту близость; интерпретацию В. И. Абаева. см. § 8.

⁹ Троянский Парис также пользуется постоянным покровительством богини, но речь идет об Афродите, а Парис является эпическим антигероем.

¹⁰ НК 165: «Раласта хъуджы æмæ йæ æскъæрдта, хидыхъус ын цы хæдзар уыдис, уырдаем. Сырдонæн уыцы хæдзар кæм уыд, уый ничи зыдта» (см. LH 161). (Сырдон вывел корову (Хæмыца) и погнал ее к дому, который был у него на краю моста (?). Никто не знал, где находился этот дом Сырдона) (LH 161).

¹¹ У германцев Локи реинкарнируется в различных животных, в частности, в кобылу, и производит на свет коня Слейпнира (LH 21).

¹² Следует отметить любопытный пассаж в описании церемонии погребения Патрокла, где Одиссей побеждает в бегах, поскольку его соперник Аякс, сын Ойлея, поскользнулся на коровьей лепешке (II, 23, 774-775). Виновница этого падения – Афина, которая таким образом выполняет просьбу Одиссея. Как представляется, и здесь аэды, должно быть, вмещали волю богов как промежуточное звено между желанием Одиссея и его реализацией. Сырдон же не нуждается в помощи богов, он знает, как осуществить свои желания.

¹³ Положение здесь отличается от Махабхараты, где божественное происхождение четко выделено: каждый герой обладает отличительными чертами своего божественного отца (Dumézil, *ME*, I, 53-207).

¹⁴ Диомед выбирает Одиссея для ночного похода в Долонию (II, 10: 247): «Так в нем обилён на вымыслы разум».

¹⁵ Таким образом объясняется легкость, с которой темы Ходжи Насредина были переняты для Сырдона.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. АБАЕВ В. И. «Le cheval de Troie – parallèles caucasiens». *Annales E.S.C.*, 18 (1963, 6), 1042-1070 (trad. fr. de G. Charachidzé).
2. АБАЕВ В. И. «Троянский конь». Избранные труды. I. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир, 1990. С. 326-368. (Русский текст предыдущей статьи).
3. BIRWE R. Griechische-arisches Sprachbeziehungen im Verbalsystem. Walldorf-Hessen, 1956.
4. BUFFIERE F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
5. CHARACHIDZE G. Prométhée ou le Caucase. Paris: Flammarion, 1986.
6. CHARACHIDZE G. La mémoire indo-européenne du Caucase. Paris: Hachette, 1987.
7. CHRISTOL A. «Au Caucase: le banquet des Nartes», *La Sociabilité à table*. M. Aurell, O. Dumoulin, F. Thélamon ed., Rouen, P.U.R., 1992, 173-179.
8. DELCOURT M. «Tydée et Mélanippe». *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 37 (1966), 139-188.
9. DUMEZIL G. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie, n. 51-75. Paris: Gallimard, 1985.

10. DUMEZIL G. см. LH, LN, Loki, ME, Romans, Скифы и нарты.
11. FRIEDRICH R. «The hybris of Odysseus». *The Journal of Hellenic Studies*. CXI (1991), 16-28.
12. HOMERE. *Iliade*, texte établi et traduit par A. Mazon. Paris 1937.
13. ГОМЕР. Илиада. Перевод П. Гнедича. Москва, 1978.
14. (Homère) *L'Odyssee, «poésie homérique»*, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, 1933.
15. ГОМЕР. Одиссея. Перевод В. Жуковского. М., 1978.
16. LH = G. Dumézil. *Le livre des Héros*. Paris: Gallimard, 1965 (частичный перевод Нарты Кадджытæ).
17. LN = G. DUMEZIL. *Légendes sur les Nartes*. Paris, 1930.
18. Loki = G. DUMEZIL. *Loki*. Paris: Gallimard, 1986.
19. ME = G. DUMEZIL. *Mythe et Épopée*, I. Paris, 1968.
20. Nagy G. *The best of Achaeans*. Baltimore/Londres. J. Hopkins Univ. Press, 1979.
21. Нарты. Осетинский героический эпос. М., I. (Кадджытæ / тексты), 1990. II. (перевод), 1989. III. (комментарии). 1991 [Les Nartes, épopée héroïque des Ossètes].
22. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу, 1946 [Légendes sur les Nartes].
23. Romans = G. DUMEZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978.
24. SCHNAPP-GOURBEILLON A. *Lions, héros, masques*. Paris: F. Maspéro, 1981.
25. Scott LITTLETON C. «Some possible Indo-European themes in the «Iliad». *Myth and law among the Indo-Europeans*, ed. by J. Puhvel. Berkley / Los-Angeles / London. Univ. of California Press, 1970, 229-246.
26. SERGENT B. «Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne: bilan critique». *Annales E. S. C* 1979, 1155-1186.
27. SERGENT B. «Caucasiens en Grèce». *Caucasologie et mythologie comparée*. C. Paris (ed.), SELAF n. 332, Paris: Peeters, 1992, 37-50.
28. Скифы и нарты = ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты. Сокращенный перевод с французского А. З. Алмазовой. М., 1990.
29. STANFORD W.B. *The Ulysses theme*. Oxford: B. Blackwell, 1963.

Caucase
COLLECTION UNESCO
D'ŒUVRES REPRESENTATIVES

LE LIVRE DES HÉROS

Légendes sur les Nartes

*(Traduit de l'Ossète avec une introduction et des notes
par Georges Dumézil, Professeur au Collège de France)*

Introduction

Les versants septentrionaux de la chaîne du Caucase, les plaines de bonne terre ou de sable qui la bordent vers l'Europe, les tronçons étroits mais luxuriants de bande côtière qui la séparent de la mer Noire, les trouées qui s'y enfoncent et les vallées qui en drainent les eaux vers le Kouban, le Terek et de moindres fleuves, abritent une des plus remarquables mosaïques de peuples du vieux monde. Les uns étaient déjà en place lors des premiers témoignages gréco-latins, d'autres ont été repoussés du Nord par les innombrables invasions que l'Asie a lancées vers l'Atlantique; d'autres encore sont la pointe hardie de telle ou telle de ces invasions, coupée de la masse, accrochée à sa conquête et naturalisée caucasienne en quelques générations par la vertu étonnante du paysage, du climat et des hommes. Car c'est le second caractère des Caucasiens du Nord: malgré leurs origines si diverses, malgré les rivalités et les guerres vicinales et intestines qui ont tant aidé à la conquête russe et qui n'ont cessé qu'avec elle, il s'est constitué là un type de civilisation matérielle et morale non pas uniforme — les variétés sont nombreuses — mais très caractéristique dès qu'on le compare à ce qui entoure «le Caucase».

Jusqu'au siècle dernier, et parfois plus tard, les structures sociales ont été féodales et patriarcales, étouffant sous des réseaux entremêlés de liens personnels toute velléité d'organisation nationale. La pratique des razzias, la turbulence d'une jeunesse constamment à cheval, les risques mortels dans lesquels vivaient normalement ces villages, une morale fondée sur de riches et archaïques légendes et entretenue par des chants de louange et de raillerie, avaient exalté partout l'héroïsme, durci en doctrine le mépris de la mort,

aiguisé le goût des conduites exceptionnelles et paradoxales. Tout cela, joint aux conditions de l'économie, faisait aussi que le prestige n'allait pas à la richesse étalée et stabilisée, au luxe des demeures en particulier: c'étaient les fêtes offertes, d'énormes festins, une hospitalité de toutes les heures, une munificence sans compte et sans limite, la bravoure au combat et la parole habile qui «posaient» les grands hommes, dont toute la coquetterie se réduisait à la beauté des armes et à la qualité des montures. Tant que le Caucase resta isolé, comme une forteresse peu abordable, cet idéal assez exactement réalisé put se maintenir, l'anarchie se confondant avec l'indépendance. Quand le grand empire voisin du Nord décida la conquête, l'illusion tomba vite: les sociétés caucasiennes qui ne se soumirent pas sans lutte ne réussirent, en un tiers de siècle, qu'à faire à la fois la preuve de leur extraordinaire courage et de leur irrémédiable anachronisme. Est-il besoin de dire que, aux yeux non du politique, mais de l'humaniste, cet anachronisme même, avec toutes les valeurs qu'il recelait vivantes et qui ne se trouvent ailleurs que fossilisées dans les livres, est prodigieusement attachant? Plus que de la majesté des lieux, la fascination que le Caucase a exercée sur les plus illustres et les plus sensibles des Russes vient de là.

Au centre de la chaîne, gardant la moitié septentrionale de la faille où les Russes ont ouvert la fameuse Route Militaire Géorgienne, vit un petit peuple dont le rôle dans les études historiques, depuis trois quarts de siècle, est sans proportion avec ses actuelles mesures: ce sont les Osses ou Ossètes. Tout différents de leurs voisins, des Tcherkesses, des Tchétchènes, des Daghestaniens comme des Géorgiens qui, du Sud, ont maintes fois dans l'histoire étendu sur eux leur puissance et leur influence, les Ossètes sont un peuple indo-européen, le seul de la mosaïque avant l'établissement des stations cosaques, et un peuple indo-européen original: l'ultime débris du vaste groupe qu'Hérodote et les autres historiens et géographes de l'Antiquité couvraient des noms de Scythes et de Sarmates, et qui, plus tard, dans les remous des grandes invasions, sous des noms divers, Alains notamment, et Roxolans, ont circulé à travers l'Europe, laissant jusqu'en France, dans nos divers «Sermaize» — *Sarmaticum* — leur trace et comme leur signature. Toute cette humanité qui avait sillonné sans relâche la steppe et ses confins, du Turkestan au Danube, a finalement disparu, incorporée dans les synthèses slaves, hongroises, turques. Seuls les descendants des Alains subsistent, avec une grande vitalité, maintenant un parler qui s'explique bien, en effet, à partir de ce qu'on entrevoit de la langue des Scythes, sœur septentrionale et tôt séparée des langues classiques de l'Iran. On comprend dès lors les marques d'attention croissante qu'ont données aux Ossètes, depuis la fin du XIX^e siècle, les linguistes, les historiens, les sociologues, les folkloristes, et tous ceux qui, de quelque point

de vue, étudient les choses indo-européennes. Les légendes nartes ici traduites sont le morceau le plus célèbre, à juste titre, de leurs traditions.

Les Nartes, héros fabuleux, ne sont pas connus des seuls Ossètes: leurs voisins Tchetchènes et Ingouches, tous les «Caucasiens du Nord-Ouest» — Tcherkesses, Oubykhs, Abkhaz —, les îlots tatars de la montagne comme, à un moindre degré, les Koumyks du Nord-Est racontent aussi, avec d'intéressantes variations, un «cycle des Nartes». Mais il y a des raisons nombreuses de penser que, comme leur nom générique, qui dérive certainement, d'une manière ou d'une autre, du nom indo-iranien de l'homme héroïque, *nar-*, l'idée même des Nartes et les principaux des personnages qui l'incarnent sont nés en Ossétie et ont été ensuite adoptés; puis souvent repensés, ont parfois même commencé de nouvelles carrières ou se sont enrichis de comparses nouveaux, chez les divers peuples du pourtour. Quelques indications sur les rapports qu'on peut établir entre ces versions différentes de l'épopée narte, dont l'étude comparative ne fait que commencer¹, seront données dans les notes du présent livre, mais notre matière se borne à l'Ossétie.

C'est en Ossétie d'ailleurs, dès les lendemains de la pacification du Caucase, qu'elle a commencé à être recueillie; elle y a toujours trouvé ensuite des observateurs. Mais, depuis une vingtaine d'années, l'exploration est devenue méthodique et exhaustive, menée solidairement par les savants ossètes eux-mêmes et par leurs confrères russes. Le recueil dont la plus grande partie sera ici traduite, œuvre collective publiée à Dzæudjyqæu — c'est-à-dire Ordjonikidzé, l'ancienne Vladikavkaz — en 1946, présente, sous une forme désormais canonique, les résultats élaborés de cette immense enquête, que les alarmes de la guerre n'ont même pas ralenti².

Les Ossètes se représentent ces héros des anciens temps à la fois comme des êtres surnaturels — l'un est né de la pierre, tel autre a un corps d'acier et se retire au ciel entre ses exploits — et cependant comme des montagnards de leur style, simplement des montagnards qui auraient gardé certains traits scythiques que leurs descendants ont perdus. L'une des plus remarquables de ces survivances est la suivante.

¹ Un premier colloque de Nartologie s'est tenu les 19 et 20 octobre 1956 à Ordjonikidze; des représentants de tous les peuples du Caucase du Nord qui connaissent les Nartes y participaient. Les principales communications ont été publiées dans un recueil, *Nartskij Epos*, Ordjonikidzé, 1957.

² *Narty Kaddjytæ* («Chants épiques sur les Nartes»), rédigés en prose sous la direction de V. Abaev, N. Bagaev, I. Djanaev, B. Botsiev, T. Ephiev, avec une introduction de K. D. Kulov, gr. in-8 carré, xxxi-391 p.

Le village où ils sont censés vivre est situé sur une colline et se divise en trois quartiers, en trois niveaux, occupés chacun par une des trois principales familles: en haut vivent les *Æhsærtæggatæ* (-*tæ* est le suffixe du pluriel), tout en bas les *Borataæ*, et, au milieu de la pente, les *Alægataæ*. Or le folklore ossète nous a gardé une remarquable définition différentielle des trois familles: «Les *Borataæ*, dit un texte publié par M. S. Tuganov en 1925³, étaient riches en troupeaux; les *Alægataæ* étaient forts par l'intelligence; les *Æhsærtæggatæ* se distinguaient par l'héroïsme et la vigueur, ils étaient forts par leurs hommes.» On reconnaît immédiatement ici la conception indo-iranienne qui veut que toute société bien faite associe — ailleurs comme classes, ici légendairement, comme familles — trois groupes humains assurant distributivement trois fonctions essentielles: sagesse (c'est-à-dire, anciennement, savoir magico-religieux, source de tous les autres), force physique (principalement guerrière), prospérité économique, — ce que l'Inde durcira dans le tyrannique système des *varna*; brahmanes, *kshatriya* ou guerriers, *vaïçya* ou éleveurs-agriculteurs. Dans les récits qu'on va lire, les trois familles se conforment encore assez régulièrement à ces définitions: s'il est souvent parlé, indistinctement et solidairement, même en matière d'expédition guerrière, des «trois familles» (*ærtæ Narty*, les trois groupes Nartes), il n'en reste pas moins que tous les grands pourfendeurs appartiennent aux *Æhsærtæggatæ*, que Safa définit bien (p. 72) en disant: «C'est une grande et forte famille que les *Æhsærtæggatæ*, ils n'ont peur de rien et la passion du combat les brûle de sa flamme bleue.» A l'opposé, les *Borate*, dont le protagoniste est *Buræfærnyg*, sont avant tout des riches, avec les notes mauvaises — cupidité, sottise vanité, bassesse — que la morale héroïque attache volontiers à la richesse. Quant aux hommes *Alægataæ*, ils ne sont mentionnés qu'en une circonstance dont les liens avec l'intelligence sont aujourd'hui rompus, mais qu'il faut replacer dans le cadre religieux du paganisme: c'est chez eux que se produisent les merveilles de la coupe magique (p. 161), le *Uatsamongæ*, ou *Nartamongæ*, «la révélatrice de Nartes», dont ils ont la garde.

Ce trait scythique, indo-iranien, mis à part, le village narte, hommes et choses, ne diffère pas d'un village ossète: on y trouve des nobles, une plèbe libre, des esclaves; non pas dans nos textes, mais dans d'autres variantes, *Syrdon* est un bâtard, un de ces fils que les gentilshommes ossètes faisaient libéralement à leurs servantes et qui avaient un statut spécial et un curieux nom: les «élevés dans les mangeoires». Les femmes, les jeunes brus en particulier, se conduisent en parfaites Caucasiennes. Les rapports rigoureux

³ «Kto takie Narty?» («Qui sont les Nartes?»), dans les *Izv. Oset. Instituta Kraevedenija*, I, Vladikavkaz, 1925, p. 373.

entre aînés et cadets sont aussi ceux de la plus moderne pratique. Quant aux demeures des Martes, ce sont les enclos ossètes, avec la maison, le pavillon séparé pour les hôtes, l'écurie, l'étable, et naturellement la tour, ces tours qui, de la Svanétie géorgienne à la Tchetchnya, hérissent tout village, signifiant au voyageur que la guerre ici se cache, mais ne dort pas.

Les Nartes se réunissent, spontanément ou par la convocation du crieur, sur le nyhas, la Grand-Place, dont le nom indique bien l'essentielle destination: la parole, le discours, car tout bon Caucasien est aussi éloquent que sensible à l'éloquence. Sur sa lisière, le village se prolonge par la Place du Partage, où se distribue le butin des razzias, et la Place des Jeux, où se préparent les gloires que consacreront les batailles. Il est aussi question — mais en cela nos légendes enjolivent la réalité — d'une colline où l'on dit le droit et d'une colline des prières.

Les légendes nartes baignent dans le monde de croyances, mi-religion, mi-folklore, où les Ossètes du début du XX^e siècle vivaient encore. Sous l'islamisme des uns, sous l'orthodoxie des autres, on y reconnaît les survivances du plus ancien paganisme, les traces du christianisme byzantin que la Géorgie médiévale avait apporté et qui s'est tôt perdu comme Église et comme doctrine, et aussi la sorte de paganisme second qui s'est constitué entre la ruine de Byzance et l'offensive relativement récente des deux grandes religions. Dieu, Hutsau, est Allah ou le Dieu chrétien, Dieu unique, mais qui porte aussi le titre significatif de «Dieu des dieux», *Hutsauty Hutsau*. Le ciel, la terre, l'autre monde, sont peuplés d'un grand nombre d'êtres qui, sollicités ou non, interviennent beaucoup plus souvent que lui dans la vie des hommes. Le nom géorgien de la «croix», *djvari*, est devenu, sous la forme *dzvar*, l'appellatif non seulement des innombrables lieux sacrés de l'Ossétie, mais très généralement de tous êtres surnaturels. D'autres désignations se rencontrent, et notamment, souvent en couple, les *zæd* et les *duag* (telles sont les formes dans le dialecte de nos textes); il n'est pas facile, et peut-être est-il vain de définir en quoi ils se distinguent; *zæd*, vieux nom indoiranien de tout ce qui mérite le sacrifice, semble une appellation plus générale d'êtres plus multivalents, alors que *dauæg* ou *duag*, mot encore obscur malgré quatre récentes tentatives étymologiques, désigne plutôt les protecteurs spécialisés de telle ou telle province de la nature: espèces animales, végétales, ou minérales; cette interprétation, que des Ossètes ont eux-mêmes proposée, trouve appui dans le fait que *duag* est parfois remplacé par son composé plus précis *barduag*, où *bar* signifie «droit» et ici «spécialité». Mais, dans l'esprit des conteurs, cette différence, si elle a existé, est fort atténuée. J'ai constamment traduit le couple *zæd* – *duag* par «Esprits et Génies», sans mettre sous ces mots aucune intention explicative.

Parmi les êtres surnaturels, plusieurs se distinguent comme de véritables figures mythologiques. D'abord deux personnages qui portent, avec un même

préfixe, les noms du saint Élie et du saint Georges byzantins, *Uacilla*, *Uastyrdji*. Le premier est le redoutable lanceur de foudre, l'animateur des orages, et aussi le protecteur de l'agriculture; le second est le patron du sexe masculin, des voyageurs, et semble présider plus que tout autre aux serments du droit. Tous deux ont beaucoup d'aventures et donnent lieu à des rituels. Il est parfois question, au pluriel, des *Uacillatæ* et des *Uastyrdjitæ*, ce qui, au moins dans les textes du présent recueil, me paraît ne pas signifier autre chose que la «famille de Uastyrdji», comme les *Borataæ* ou les *Alægataæ* sont «la famille de Boræ, d'Alæg»: aussi bien que les hommes, ces génies se trouvent à la tête d'une gens qui emplit leur maison.

Safa compte parmi les grands bienfaiteurs du village. Il est l'Esprit de la chaîne du foyer domestique, le *ræhys*, dont il a donné aux hommes le premier modèle et qui joue un grand rôle dans la vie familiale et sociale: au milieu du dernier siècle encore, au moment du coucher des enfants, les parents les confiaient à *Safa*, une main sur leur tête, l'autre sur la chaîne. C'est aussi en tenant la chaîne que l'on prononçait les serments privés les plus solennels et, lors du mariage, au départ de la maison familiale, le garçon d'honneur faisait tourner trois fois la fiancée autour du foyer et lui faisait toucher la chaîne en signe d'adieu, puis, dans la maison du marié, la remettait par les mêmes gestes sous la protection de *Safa*.

Le forgeron *Kurdalægon*, qui a son atelier dans le ciel, est l'ami des Nartes: il se rend à leurs invitations et, comme un commerçant qui soigne sa pratique, vient prendre leurs commandes. Dans nos récits, il a surtout la singulière mission de chauffer à blanc des héros dont le corps est métallique et de les plonger ensuite, pour les «tremper», dans l'eau de la mer ou dans un liquide plus rare.

Tuty, qui doit son nom à un saint Théodore, a pouvoir sur les loups, qu'il déchaîne le plus souvent, mais parfois retient et fait mourir de faim en leur enfonçant de grosses pierres dans la bouche. Sa spécialité le met souvent en opposition avec le protecteur des moutons, *Fælværa*, qui, lui, doit son nom au couple contracté des saints «Flore et Laure». Celui-ci montre une patience angélique. Il est borgne, d'un coup que lui porta un jour *Tuty*; mais, tel le Lycurgue (*lyko-ergos!*) de la légende spartiate éborgné par le jeune Alcandre (Plutarque, Lyc, II), il garda sa sérénité et empêcha les autres Esprits de punir son agresseur.

Æfsati gouverne les animaux sauvages, notamment les cerfs, les sangliers et les chèvres de montagne; les chasseurs, naturellement, lui offrent des galettes au départ, n'attendant leur succès que de son bon vouloir; mais, après la chasse, il exige que celui qu'il a favorisé nourrisse largement les pauvres du village, faute de quoi la prochaine randonnée sera infructueuse.

Donbetyr vit au fond de la mer, des eaux, *don*, qu'il patronne et qu'il porte dans son nom comme, sur nos cartes encore, tant de fleuves tributaires de la mer Noire: *Danube*, *Don*, *Dniepr*, *Dniestr*. Mais le second élément du nom vient de la vieille couche chrétienne: il est «le Petros, le Pierre des Eaux ». Il tient une chaîne, dit-on, avec laquelle il tire à lui ceux qui se baignent tard, mais, pour les Nartes, il n'est que bénéfique: des événements que raconteront nos premiers récits font qu'il est le beau-père et le grand-père des plus illustres. Car il a des filles, de ravissantes filles, que l'on a comparées aux *Rusalki* des Slaves, et qui dérivent sans doute de figures comme cette nymphe fille du fleuve *Borysthène*, avec laquelle, dans une légende que rapporte Hérodote (IV, 5), Zeus avait engendré le premier ancêtre des Scythes. Au siècle dernier, le samedi qui suit Pâques, les jeunes filles célébraient sur le bord des rivières le culte gracieux des filles de *Donbetyr*, assurant ainsi aux maisons et aux écuries les vertus que recèle l'essence puissante des eaux.

Hujændon Ældar, le chef, «la tête» des poissons, *kæfty sær*, est d'un type original, que V. I. Abaev vient seulement d'éclairer (*Mélanges D. Detchev*, Sofia, 1958, p. 183-189). «Esprit», certes, et grand magicien, il n'en a pas moins une sorte de petit empire temporel et se comporte comme un eldar, un chef terrestre. Son nom veut dire: «le Seigneur du Déroit», et Abaev donne des raisons de penser qu'il s'agit du «déroit poissonneux», du Bosphore cimmérien: en scythique «Panticapée», la grande ville de ce déroit, l'actuelle Kertch, ne contient-elle pas «chemin» et «poisson»? *Hujændon Ældar* est donc peut-être la mythisation d'anciens souverains de ces lieux.

Tels sont les «Esprits et Génies» qui tiennent la vedette. Il faut y joindre le monde des morts, fermé sur lui-même, dont la représentation est fort développée, avec son roi *Barastyr*, à la fois juge, gardien de prison, et maître de maison hospitalier pour les innocents et les opprimés; avec son portier *Aminon* aussi, esclave de la consigne, que nous n'observons guère ici que dans deux circonstances qui lui posent des problèmes de conscience: le voyage de quelques vivants audacieux au pays dont il ne doit pas leur ouvrir la porte, et la rentrée des morts permissionnaires, qui doit se faire avant l'extrême moment du coucher du soleil et qui se fait trop souvent après. Mais Dieu est bon et un miracle arrange l'affaire: il n'y a pas d'exemple qu'un retardataire ait été contraint de passer la nuit chez les vivants.

Ces premiers rôles ne font pas oublier la multitude des génies mineurs, qui s'agitent familièrement autour de la colline des Nartes — comme autour des villages ossètes — et sur les longues routes de leurs expéditions. De bons observateurs indigènes et un admirable savant russe, Vs. Miller, ont recueilli et décrit ces représentations, lorsqu'elles étaient encore vives et fraîches, en sorte

que la fantasmagorie populaire des Ossètes est l'une des mieux connues du Caucase.

Une autre catégorie de personnages surnaturels ne dépaysera pas l'amateur de contes européens, ni surtout le lecteur de l'*Edda*: les Géants, heureusement disparus de notre monde, étaient encore une calamité publique au temps des Nartes. Ils occuperont beaucoup de pages de ce livre. Aussi stupides que forts, maladroits autant que présomptueux, ils succomberont presque toujours, mais après avoir donné aux Nartes le frisson classique des Poucets. Exceptionnellement, Soslan entendra un utile sermon de la bouche d'un géant philosophe.

La plus grande partie de la collection publiée en 1946 est ici traduite: tous les textes concernant les grands héros. Pour les autres, je n'ai donné qu'un échantillon, le premier récit sur *Atsæmæz*, cet *Atsæmæz* fils d'*Atsæ*, qui n'appartient pas à l'une des trois familles, mais vit dans l'«Arrière-Village», et dont l'aventure est surtout faite de *loci communes*.

J'ai voulu garder la simplicité, la nudité, pourrait-on dire, de ces textes, où les expressions brillantes et imagées sont rares, les répétitions nombreuses, et les choses les plus étranges dites rapidement par les mots les plus ordinaires. Autant que possible, j'ai aussi maintenu les nobles formules qui émaillent les rapports sociaux. Le lecteur s'y fera vite. Il m'aurait paru regrettable de dire: «Je t'en prie» ou «Excuse-moi», lorsque Soslan ou Syrdon disent: «Que je mange tes maladies!».

Le professeur V. I. Abaev, de l'Académie des Sciences de l'URSS, maître des études ossètes qui lui doivent tant, a bien voulu dissiper inlassablement les perplexités de traducteur que je lui confiais. Qu'il trouve ici mes cordiaux remerciements.

G. D.

Vernonnet, août 1959.

POST-SCRIPTUM. — Depuis 1959, la «nartologie», comme on dit au Caucase, n'a pas ralenti son élan. Partout les instituts de folklore sont au travail et la collecte des variantes continue. Un second colloque a réuni à Suhum, du 14 au 19 novembre 1963, des savants de toute spécialité.

Les publications se multiplient. Pour l'Ossétie, je me borne à signaler le tome I, dont plus de la moitié est consacrée aux Nartes (101 pièces, p. 7-348) du grand recueil de V.I.Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, Ordjonikidzé, 1961; il contient, scientifiquement éditées, une ou plusieurs variantes de la plupart des récits qu'on va lire. A Maykop, les folkloristes qui travaillent autour d'A. M. Gadagat' préparent pour les prochains mois le corpus, en trois

volumes, des récits nartes notés dans les dialectes du tcherkesse occidental; j'ai pu leur assurer la disposition de variantes, recueillies en Jordanie et en Syrie par Kube Chaban, en Anatolie par moi-même. A Paris, le maître du folklore turc, Pertev N. Boratav, a publié et traduit dans la revue française d'anthropologie *L'homme*, janvier-avril 1963, trois épisodes de l'épopée tatare (karatchay) de «Sosurga», le Soslan-Sosruko, etc., des récits ossètes, tcherkesses, abkhaz; l'un se retrouve seulement dans l'épopée tcherkesse (mais cf. ici p. 159, n.5); les deux autres correspondent à ce qu'on lira pages 42-43 et 86-90.

Mais le grand événement a été la publication en 1962, par l'équipe de Ch. D. Inal-Ipa, en deux volumes, un de textes à Suhum, un de traduction à Moscou, de l'ensemble de l'épopée narte d'Abkhazie, qui n'a pu figurer ici, dans les notes comparatives, que très fragmentairement: très peu d'épisodes en étaient connus jusqu'à présent. Le livre russe a pour titre *Prikljutschenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev, Abhazskij narodnyj epos*, 285 pages. La conception de la société narte est très différente de ce que présente l'Ossétie. Il n'y a qu'une famille, de cent frères, tous fils de Sataney, dont le plus jeune est Sasrykva (Sasəsq°a); la première génération de héros (Uryzmæg, Hæmyts) a pratiquement disparu: de Hæmyts, il ne subsiste que son nom Hnysh (une fois, p. 15), comme étant celui du père, décrépît (p. 46), des 99 aînés; Uryzmæg est inconnu et ses principales aventures ont passé à Sasrykva lui-même qui, d'autre part, est traité par ses 99 frères comme le Syrdon ossète, également disparu de ce recueil, l'est par les Nartes. La figure de Batradz fils de Hæmyts est devenue celle de Tsvitsv (C°æc°), fils de Kun (K°øn), l'un des 99 frères. Enfin un second personnage féminin joue un grand rôle: la sœur des Nartes, fille comme eux de Sataney, la Belle Gunda (G°ønda Pshdza). J'étudierai ailleurs cette curieuse évolution.

Roland BIELMEIER

DAS ALANISCHE BEI TZETZES

*(Medioiranica, Uitgeverij Peeters en Departement Orientalistiek,
Leuven, 1993)*

Wohl um die Mitte des 12. Jhs. verfaßte der byzantinische Schriftsteller Johannes Tzetzes (ca. 1110-1180) eine Theogonie, in deren Epilog er zu Anfang fremdsprachige Begrüßungsformeln und Redewendungen in griechischer Verschriftung zusammen mit griechischem Zwischentext und vulgärgriechischer Interlinearversion aufführt. Dieser erste Teil des Epilogs umfaßt 35 bzw. 36 Verse, worunter sich auch zwei von Tzetzes als "alanisch" bezeichnete Zeilen finden.

Die ersten beiden Editionen der Théogonie basierten auf unvollständigen Handschriften, von denen die Ausgabe Matrangas überhaupt keine Verse des Epilogs enthält und die Ausgabe Bekkers nach den ersten 15 Versen des Epilogs abbricht, da dort der Text des zugrunde gelegten Codex Casanatensis (gr. 306) aus dem Jahr 1413 zu Ende ist. Inhaltlich geschieht dieser Abbruch nach Vorführung der "skythischen", persischen und lateinischen Sprachproben kurz vor dem Einsatz des Abschnitts, der das Alanische betrifft.

Nun entdeckte J. Moravcsik 1926/27 im Codex Barberinus (15. Jh.) der Bibliotheca Vaticana (cod. Vat. Barber, gr. 30) einen vollständigen Text der Théogonie, aufgrund dessen er die bewußten 35 Verse edierte (Moravcsik 1928/29 [1930]). Dabei verwies er S. 364 bezüglich des Alanischen auf eine Mitteilung von B. Munkácsi, wonach "einige Worte davon mit Hilfe der beige-fügten griechischen Übersetzung aus dem Ossetischen zu lösen sind." Aus dem Nachlaß von B. Munkácsi erschien dann 1937 eine Deutung u. a. auch des alanischen Textes (Munkácsi 1937). Dieser war eine unabhängige Bearbeitung und Publikation V. Abaevs von 1935 vorausgegangen (Abaev 1935, Abaev 1949). Kurz darauf folgte dann noch eine zusammenfassende Bewertung durch D. Gerhardt in seinem Aufsatz "Alanen und Osseten" von 1939 (Gerhardt 1939).

Alle diese Bearbeitungen beruhen ausschließlich auf Moravcsiks Lesungen des Barberinus in der erwähnten Publikation von 1928/29. Diese müssen

sehr lückenhaft und mehrfach unsicher sein, da der Zustand des Fol. 208 schlecht ist: ‘Leider befindet sich gerade jenes Blatt des Barberinus, auf welchem die uns interessierenden Verse stehen (fol. 208r), in sehr schlechtem Zustand. Der Rand ist an vielen Stellen eingerissen, die Schrift verblaßt und einige Silben gänzlich unlesbar’ (Moravcsik 1928/29 [1930], 356).

Diese Ausgangsbasis änderte sich jedoch, als Herbert Hunger wohl zu Beginn der 50er Jahre in der Österreichischen Nationalbibliothek zu Wien im Codex phil. gr. 118 eine weitere vollständige Fassung der Théogonie entdeckte. Es handelt sich dabei um ‘eine Papierhandschrift etwa von der Wende des 14. Jh.’, deren einschlägige 35 Verse, erweitert um den allein dort erhaltenen Zusatzvers 20a (fol. 161 v), Hunger in vorzüglicher Weise herausgegeben hat (Hunger 1953). Der erläuternde griechische Zusatzvers befindet sich in dem Abschnitt, der das Alanische betrifft. Bei der Edition hat Hunger zusätzlich den Barberinus nach dem Foto und den Casanatensis entsprechend den Angaben in Moravcsiks Publikation herangezogen. Da letzterer aber nach Vers 15 abbricht, sind die beiden hier zu besprechenden alanischen Zeilen zusammen mit ihrem griechischen Begleittext und der vulgärgriechischen Interlinearübersetzung nur im Barberinus und im Vindobonensis gr. 118 enthalten, der Zusatzvers 20a, wie gesagt, ausschließlich im letzteren.

Die für die Auswertung des Alanischen neue Situation umreißt Hunger 1953, 306f. so: ‘Der neugewonnene Vers 20a und die Ergänzung von 21 und 22 werden den Sprachwissenschaftlern vielleicht Anreiz geben, diese alt-ossetischen Sprachreste noch einmal im Zusammenhang durchzuarbeiten. Eine ganze Reihe von Vermutungen und Hypothesen, die auf dem unverständenen und schlecht gelesenen Vers 22 aufgebaut wurden, können nun als erledigt gelten. Jedenfalls bedeutet bei dem äußerst spärlichen Material, das dem Erforscher des Alt-Ossetischen zur Verfügung steht, jedes neugewonnene Wort eine sehnlich erwünschte Bereicherung des “alanischen Lexikons”. Trotz dieses berechtigten Aufrufs Hungers an die Iranistik vor mehr als dreieinhalb Jahrzehnten ist meines Wissens keine Bearbeitung mehr erfolgt. So ist z. B. Hungers Arbeit weder in Abaevs noch in Baileys Anmerkungen zu diesem alanischen Text unter dem Stichwort “Alans” apud Yarshater 1982-1985, 803 berücksichtigt.

Die hier nun folgende Analyse beruht wesentlich auf Hungers Edition und Kommentar sowie auf einem Foto der betreffenden Verse aus dem Codex Vindobonensis (phil. gr. 118), das mir die Österreichische Nationalbibliothek zur Verfügung gestellt hat (vgl. Abbildung). Für den Text des Barberinus beziehe ich mich wie Hunger auf die Abbildung in Moravcsiks Publikation von 1928/29.

Natürlich wäre es methodisch optimal, wenn der Text mit Hilfe nur einer ostiranischen Sprachform in konsistenter Weise umfassend gedeutet werden

könnte. Doch kann eine solch enge Verbundenheit der vorliegenden alanischen Sprachform mit einer einzelnen anderen ostiranischen Sprachform nicht selbstverständlich erwartet werden. Die Analyse zieht deshalb außer dem Ossetischen vor allem Material aus anderen mittel- und neuostiranischen Sprachen heran, das z. T. zur Zeit der früheren Bearbeitungen noch nicht in diesem Umfange bekannt war.

Zunächst sei der relevante Text (Verse 18-22 inklusive 20a) gemäß dem Vindobonensis phil. gr. 118 gegeben. In den beiden alanischen Zeilen 20 und 22 finden sich konsequent Punkte zur Worttrennung. Der in Zeile 20 einmal auftretende Strichpunkt wird von Hunger offenbar als Punkt = Worttrenner + Komma interpretiert. Da er am Ende einer Frage steht, wäre zu überlegen, ob damit nicht ein Fragezeichen gemeint sein könnte. Weiterhin findet sich in der zweiten alanischen Zeile = Zeile 22 nach dem ersten alanischen Ausdruck ein Komma mit einem verdickten Ansatz. Auch hier liegt eine Frage vor, weshalb die Interpretation als zusammengezogener Strichpunkt = Fragezeichen nicht unmöglich erscheint. Im Barberinus sind die worttrennenden Punkte nicht überall so klar zu erkennen. Deutlich ist, daß die rot geschriebene Interlinearübersetzung im Vindobonensis nachträglich eingefügt worden ist, da sie keine eigene Zeile beansprucht, sondern kleiner über die alanischen Zeilen geschrieben ist, und sich in der Verteilung ganz nach der darunter stehenden Zeile richtet. Das geht soweit, daß z. B. in Zeile 21 $\gamma\alpha\ \mu\eta$ auseinandergeschrieben wird, um dem Gravis über $\kappa\alpha\iota\tau\zeta$ der darunter stehenden Zeile auszuweichen. Dies gilt jedoch nicht für den Barberinus, wo der Interlinearversion jeweils mehr Platz zur Verfügung steht. Dies könnte ein Indiz für die jüngere Abschrift des Textes im Barberinus sein. Der Zusatz vers 20a im Vindobonensis stellt eine eigene Zeile dar¹:

18) τοῖς ἀλανοῖς προσφθέγγομαι κατὰ τὴν τούτων γλῶσσαν ·
Die Alanen begrüße ich gemäß ihrer Sprache:

19) καλὴ ἡμέρα σου ἀυθέντα μου ἀρχόντισσα πόθεν εἶσαι ·
“Guten Tag mein(e) Herr(in), Gebieterin woher bist du?”

20) ταπαγάσ · μέσφιλι · χσινὰ · κορθὶ · καντὰ; καὶ τᾶλλα ·
Im übrigen,

20a) ἄν δ' ἔχη ἀλάνισσα παπᾶν φίλον; ἀκούσαις ταῦτα ·
wenn aber eine Alanin einen Priester zum Freund hat, magst du dies
vernehmen:

21) οὐκ αἰσχύνεσαι ἀυθέντριά μου νὰ γαμῆ τὸ μουνίν σου παπᾶσ ·
Schämst du dich nicht, meine Herrin, (daß) ein Priester (mit dir)
Geschlechtsverkehr hat?

22) το φάρνετζ, κίντζι · μέσφιλι · καίτζ · φουὰ · σαοῦγγε ·

Der erste alanische Ausdruck in Zeile 20 $\tau\alpha\pi\alpha\gamma\chi\acute{\alpha}\sigma$ ist mit Recht von Anfang an sowohl von Munkácsi als auch von Abaev mit dem üblichen ossetischen Gruß iron. *dæ bon xorz*, dig. *dæ bon xwarz* ‘dein Tag (sei) gut’ identifiziert worden. Dem hat sich auch Gerhardt angeschlossen. Er findet sich außerdem als *daban horz* in der “jassischen Wörterliste” aus dem Jahre 1422². Nicht eindeutig ist die Bewertung der Benutzung der griechischen stimmlosen Verschußlaute, vgl. die zusammenfassende Diskussion bei Gerhardt 1939, 38f. Abaev 1949, 255f. neigt dazu, in der Verwendung der griechischen Zeichen τ und π den Versuch zu erblicken, damit fremde stimmhafte Verschußlaute wiederzugeben, da die griechischen Zeichen δ und β bereits spirantisch gesprochen wurden. Er schließt sich aber in Abaev 1949, 256, Anmerkung 1 Munkácsis Bewertung (vgl. Munkácsi 1937; 269) an, der glaubt, daß in alan. $\tau\alpha$ - “dein” gegenüber proklitischem osset. *dæ* “id.” ältere Stimmlosigkeit bewahrt ist, vgl. z. B. den enklitischen Nom. Sg. des Personalpronomens der zweiten Person aav. *tū* etc. Dafür spricht u. a. die anlautende Position von τ -, in der im lateinischen und russischen Text bei stimmhaftem Verschußlaut konsequent δ geschrieben wird. Analog steht auch anlautendes κ - immer für die stimmlose Entsprechung. Doch jüngst faßt Abaev 1989, 219 den gesamten Gruß als ungenaue Wiedergabe eines altossetischen **da bān xwārz* “Guten Tag” auf und kehrt damit wieder zum stimmhaften Anlaut des Possessivpronomens zurück. Die Annahme von Stimmhaftigkeit wird durch die Form in der jassischen Wörterliste unterstützt, die allerdings rund zweieinhalb Jahrhunderte später liegt. Außerdem sind regionale Differenzen hier in keiner Weise auszuschließen. Einhelligkeit besteht in der Einschätzung von π als Verschriftung für stimmhaftes *b* in alan. $-\pi\alpha\gamma$ - [ban]. Denn hier liegt alte stimmhafte Media zugrunde, die auch ossetisch bewahrt ist, vgl. ai. *bhānu*- m. “Licht, Strahl”, jav. *bānu*- m. “Licht, Lichtstrahl”, osset. *bon* “Tag”. Da es im Gruß faktisch in intervokalischer Position steht, ist die Verschriftung durch π besonders plausibel, da das Zeichen β in dieser Position zweifellos auf einen Frikativ weisen würde. Es besteht deshalb kein Widerspruch mit der auf den Anlaut Bezug nehmenden Verschriftung von alttürk. *balyq* “Stadt” im alanischen Namen der Maiotis Καρμπαλουκ “πόλις ἰχθύων” (vgl. Bielmeier 1989, 243). In der Bewertung des Vokalismus von alan. $-\pi\alpha\gamma$ - [ban] gegenüber osset. *bon* “Tag” als Altertümlichkeit stimmen alle Bearbeiter ebenfalls überein. Meines Erachtens ist diese lauthistorische Differenz das bislang klarste Kriterium zur Trennung des Ossetischen vom Alanischen und Sarmatischen (Bielmeier 1989, 242). Der Vokalismus in alan. $-\chi\acute{\alpha}\sigma$ stellt die Sprachform angesichts von iron. *xorz* “gut” und dig. *xwarz* “id.” anscheinend näher zum Digorischen, worauf bereits Abaev 1949, 256 verwiesen hat. Andererseits hat die jassische Wörterliste, deren Ma-

terial sonst zum Digorischen weist, die Form *horz*. Der Schwund des *r* in alan. -χᾶσ wird von Munkácsi 1937, 270 und ihm folgend von Gerhardt 1939, 40 als analog zum Schwund in der ossetischen Komparativform aufgefaßt: iron. *xorz* “gut” > *xwiz-dær* “besser” und dig. *xwarz* “gut” > *xwæz-dær* “besser”³. Vielleicht aber ist in der zugrunde liegenden alanischen Sprachform das *r* in dieser Position generell geschwunden. Vgl. diesbezüglich z. B. die u. a. bei Benzing 1983, 692 notierte chwaresmische Form *xž* “gut, angenehm” sowie man. sogd. *kj* neben *krj*, christl. sogd. *qž* neben *qrž-* “miracle”, etc. (Gershevitch 1961, §§ 354f., Livšic/Chromov 1981, 412f.). Da im Neugriechischen in ζ eine Verschriftungsmöglichkeit für stimmhaftes [z] zur Verfügung steht und σ in allen Positionen, sogar intervokalisch, stimmlos bleibt (vgl. Thumb 1895, 2), ist mit Stimmlosigkeit im Auslaut im vorliegenden Falle ernsthaft zu rechnen. Sollte gar eine Entsprechung bzw. Entlehnung von mittelpers. *xwaš*, neupers. *xoš* “gut, schön” vorliegen?

Das folgende Wort μέσφιλι⁴ “ἀυθέντα μου” ist das schwierigste des gesamten alanischen Textes. Es kommt nochmals in Zeile 22 vor und zwar in der Verbindung κίττζι μέσφιλι mit der griechischen Interlinearübersetzung “ἀυθέντριά μου” in Zeile 21, die allerdings ausschließlich über μέσφιλι geschrieben ist. Die Richtigkeit der Lesung steht beide Male außer Zweifel. Es ist von Munkácsi 1937, 270f. und Abaev 1949, 257 bzw. 1958, 110f. mit osset. *mæʼfsin(æ)* “meine Hausherrin” verbunden worden, das zu iron. *æfsin*, dig. *æfsinæ* “Frau des Hauses, Hausherrin, Wirtin, Schwiegermutter” mit proklitischem Possessivpronomen der ersten Person Singular gehört. Dieser Verbindung neigt auch Benveniste 1959, 19, 145 zu, der den ossetischen Beleg außerdem auf **abišai θnī-* zurückführt.

Die Übersetzung “ἀυθέντα μου”⁵ für μέσφιλι in Zeile 20 weist auf eine männliche angesprochene Person. Deshalb scheint es nur folgerichtig, daß in Zeile 22, in der aufgrund der Übersetzung “ἀυθέντριά μου” eindeutig eine Frau angesprochen ist, κίττζι vorangesetzt ist. Dies hat Abaev 1949, 258 und 1958, 607 sehr überzeugend mit iron. *kindz*, dig. *kindzæ* “Braut, Schwiegertochter, Puppe” verbunden und aufgrund der semantischen Evidenz aus anderen modernen ostiranischen Sprachen ansprechend vermutet, daß das Wort älter “junge Frau” bedeutet hat. Eine Schwierigkeit besteht in der Interpretation des alanischen Auslauts. Abaev 1958, 607 hat die ossetischen Formen auf **kan-tī-* zurückgeführt, wobei er die Suffigierung durch Belege im Munji und Waxi zu stützen sucht. Bei dieser Ableitung ist der Auslaut von dig. *kindzæ* als sekundäres *-æ* zu interpretieren. Die alte Femininbildung auf *-ī* drückt sich nur noch in der Palatalisierung von **-tī* zu *-dz* aus. Denn im allgemeinen hat sich der *ī*-Vokal weder im Ossetischen (vgl. jedoch iron. *balc*, dig. *balci* “Kriegszug,

Raubzug” < **bārti-*, Abaev 1958, 234) noch im Sogdischen im absoluten Auslaut (vgl. Gershevitch 1961, §§ 947ff.) erhalten. Deshalb ist die Annahme, im Auslaut von κίτϗι habe sich ein Reflex der *ī*-Stammform erhalten, unwahrscheinlich. Doch spricht andererseits auch gegen die Annahme, im auslautenden Vokal des alanischen Belegs eine Entsprechung des digorischen sekundären *-æ* zu sehen, entschieden der Auslaut des klaren Belegs χσινᾶ, der eindeutig zu dig. *æxsinæ* mit sekundärem *-æ* < **xšaiθnī-* gehört (vgl. Anm. 7). Generell ist die von Abaev zugrunde gelegte Protoform **kan-tī-* schwierig, da für den ossetischen Vokalismus von älterem epenthetischem Diphthong auszugehen ist. Insgesamt ist deshalb zu überlegen, ob iron. *kīndz*, dig. *kīndzæ* nicht besser mit jav. *kainikā-* f. “Mädchen” zu verbinden sind, also parallel zu sogd. *knc-y* (Genetiv) “girl” < jav. *kainikā-* mit *c* < *k* ‘palatalized by a preceding *i* which usually disappears’ (Gershevitch 1961, § 247, doch Morgenstierne 1973, 103, 106 < **kanīčī*). Aufgrund der sich daraus ergebenden Doppelkonsonanz nach dem Diphthong hat sich dieser früher zu *-i-* entwickelt als vor einfachem *-n-* und liegt bereits in der alanischen Form vor (vgl. Miller 1903, 18, § 5.5). Diese Ableitung löst das Problem der zugrunde liegenden Stammform und macht die Annahme eines sekundären *-æ* in dig. *kīndzæ* überflüssig. Sie löst aber das Problem des alanischen Auslauts nicht. Vielleicht entspricht κίτϗι μέσφιλι der von Achvlediani 1969, 49f. “Inversion” genannten attributiven Fügung im Ossetischen, in der das Determinatum im Genetiv voransteht und das Determinandum folgt, z. B. *madī zæronḍ* neben üblichem *zæronḍ mad* “alte Mutter” (vgl. auch Thordarson 1989, 467). Dabei weist Achvlediani, l. c. darauf hin, daß beide Konstruktionen semantisch nicht äquivalent sind. Seinen Ausführungen zufolge ist der Inversionstyp vielmehr als verkürzter Relativsatz zu verstehen und ähnelt insofern der persischen Ezāfe-Konstruktion. Die Fügung *madī zæronḍ* ist daher zu interpretieren als “die Mutter, die alt (ist)” und die alanische Phrase dementsprechend als “die junge Frau, die Herr(in) (ist)”.

Zum Bezug von μέσφιλι auf eine männliche Person aufgrund der griechischen Übersetzung fügt sich Abaevs (1958, 110f.) Verbindung von osset. *æfsin(æ)* mit dem Namen und Titel (*al-*)*Afšīn* für männliche muslimische Herrscherpersönlichkeiten, der bei Justi 1895, 252f. reich belegt ist. Bekannt ist beispielsweise Ḥaidar b. Kā’ūs, Afšīn von Ušrūsana im frühen 9. Jh., der von Al-Xwārazmī (10. Jh.) erwähnt wird (vgl. Bosworth/Clauson 1965). Außerdem konnte Isaev 1980 die Anwendung von osset. *æfsin(æ)* auf Männer aus der ossetischen Literatur und im Zusammenhang mit bestimmten sozialen Gebräuchen auch in der gesprochenen Sprache belegen. Diese Anwendung auf Männer ist weiterhin reflektiert in dem georgischen (xevsurischen) Männernamen *Apšina*, dem eine svanische Entsprechung *Epšin* zur Seite steht (Andronikašvili 1982, 23). Es muß deshalb auch auf die ältere, zum ersten Mal wohl von Justi,

l. c., vorgetragene etymologische Verbindung von (*al-*) *Afšīn*, armenisch *Ošin* aus *Awšīn* (so nach Justi, l. c., belegt in einer Inschrift von 1267), mit dem jungavestischen Eigennamen *Pisīnah-* m., den ein Enkel des Kavād trägt, hingewiesen werden. Auch diese Verbindung ist recht ansprechend, da gemäß Justi, l. c., bei Ṭabarī, Firdausī, u. a. mehrere Zwischenformen des Namens überliefert sind, z. B. *Pāsin*, *Kai-Fāšīn*, *Kai-Fisīn*, etc. Diese Herleitung wird jüngst wieder vertreten von Bosworth apud Yarshater 1982-85, 589. Strukturell lassen sich chwaresm. *ʾpš* und neupers. *pišī* “kleine Münze” (Benzing 1983, 76; MacKenzie 1990, 103) vergleichen. Folgt man für osset. *æfsin(æ)* jedoch weiterhin der Ableitung von Benveniste unter Berücksichtigung der Anwendung des Wortes auch auf Männer, so muß man annehmen, daß nach dem Schwund des für das Femininum charakteristischen *-ī* der Gebrauch auf Männer ausgedehnt und danach wieder eingeschränkt oder differenziert wurde. Möglicherweise wäre bei einer solchen Annahme das auslautende *-æ* des Digorischen als sekundär feminisierend interpretierbar. Leider gibt das zur Verfügung stehende digorische Material keinen Hinweis auf einen eventuellen differenzierten Gebrauch von **æfsin* für Männer und *æfsinæ* für Frauen. Ein quasi das Femininum weiterführendes sekundäres *-æ* findet sich häufiger im Digorischen, vgl. z. B. jav. *aršti-* f. “Speer, Lanze” und iron. *arts*, dig. *artsæ* “id.” oder jav. *baodī-* f. “Wohlgeruch, Räucherwerk” und iron. *bud*, dig. *bodæ* «id.».

Doch welchem etymologischen Zusammenhang von (*al-*) *Afšīn* und osset. *æfsin(æ)* man auch den Vorzug gibt, gegen die Zusammenstellung von μέσφιλι mit osset. *mæʾfsin(æ)* sprechen weiterhin vier Gründe. Da ist erstens die ungewöhnliche Position des anzunehmenden proklitischen Possessivpronomens der ersten Person Singular in der Verbindung κίντζι μέ-σφιλι. Sie liesse sich möglicherweise verstehen, wenn man κίντζι μέσφιλι nicht als attributive Fügung bzw. κίντζι nicht wie bisher in der Funktion eines Sexus-Klassifikators auffaßte, sondern mit Pause vom folgenden μέ-σφιλι absetzte und generell davon ausginge, daß μέσφιλι auf beide Geschlechter angewandt wurde. Die Interlinearübersetzung für κίντζι würde dann allerdings fehlen. Zweitens ist zwar die anzunehmende Dissimilation von *n > l* gut belegbar, vgl. neupers. *namāz* etc. im Vergleich zu osset. *lamaz* “muslimisches Gebet”, oder die vermutlich auf gleicher Entlehnungsgrundlage beruhenden armen. *manušak* “Veilchen” etc. und iron. *malusæg* “Schneeglöckchen” (Abaev 1973, 12f., 69)⁶. Doch entfällt die Dissimilationsgrundlage, wenn man unter Annahme eines proklitischen alan. **μέ-* “mein” von einem nur gelegentlich auftretenden Nasal auszugehen hat. Außerdem wäre die Dissimilation dann auch im Ossetischen zu erwarten. Drittens ist die Folge *-σφ-* im Alanischen gegenüber osset. *æfsin(æ)* schwer zu deuten. Einen Irrtum von Seiten Tzetzes’ oder einen späteren Abschreibfehler an beiden Stellen halte ich aufgrund der sonstigen Genauigkeit

der Übertragungen und der eindeutigen Lesung für wenig wahrscheinlich. Auch eine Motivation zur Entstellung des Textes durch Abschreiber, wie sie in Zeile 22 aufgrund des für diese anstößigen Inhalts vorliegt, ist hier nicht gegeben. Die Annahme einer Metathese ist ebenfalls schwierig, da im Ossetischen gerade die umgekehrte Metathese regelmäßig ist, vgl. z. B. dig. *æfsæ* “Stute” < **aspā-*, etc. Da diese Metathese zweifellos jung ist, könnte man für das Alanische von einer noch nicht durchgeführten Metathese ausgehen. Legt man aber Benvenistes inzwischen weitgehend akzeptierte etymologische Ableitung von **abi-šaiθnī-* oder auch Justis Ableitung zugrunde, dann hat bei osset. *æfsin(æ)* nie eine Metathese stattgefunden. Allerdings finden sich sowohl im Sogdischen als auch Chwaresmischen Fälle von umgekehrter Metathese, vgl. buddh. sogd. *šβ’r*, manich. sogd. *šf’r* “Scham”, chwaresm. *sprm* m. “id.” (Gershevitch 1961, § 441, Benzing 1983, 581) gegenüber jav. *fšarəma-* und iron. *(æ)fsærm*, *(æ)fsarm*, dig. *æfsar(m)* “id.”. Und schließlich müßte man viertens wegen des Verhältnisses von osset. *æxsin(æ)* < **xšaiθnī-* und osset. *æfsin(æ)* < **abi-šaiθnī-* ebenso wie in *χσινά* auslautendes -*α* auch in **μέσφιλα* erwarten.

Man könnte weiterhin überlegen, parallel zur Ableitung von osset. *æxsin(æ)* < **xšaiθnī-*, fem. zu **xšaita-* “licht, strahlend, glänzend, herrlich”, auch osset. *æfsin(æ)* aus **spaiθnī-*, fem. zu **spaita-* “weiß” abzuleiten⁷. Zur anzunehmenden Bedeutungsentwicklung Hesse sich ai. *šveta-* “weiß” aber auch “licht” vergleichen. Doch liefert das Iranische keinen Hinweis für eine analoge semantische Entwicklung wie bei jav. *xšaēta-*. Die ossetischen Begriffe *æxsin(æ)* und *æfsin(æ)* zeigen in der Tat eine gewisse Parallelität, die aus dem gemeinsamen Gebrauch deutlich wird. Benveniste 1959, 145 zitiert den digorischen Beleg *æxsinæ æfsinæ* “Frau Wirtin”, Isaev 1980, 188 den ebenfalls digorischen Beleg *æxsinæ ’fsinæ Satana*, beide aus den Nartensagen⁸. *Satana* führt in der genannten Erzählung den Titel *æxsinæ*, der an der zitierten Stelle durch *æfsinæ* erweitert ist. Auch bei Tzetzes kommt die Folge *μέσφιλι χσινά* vor. Doch zeigt sie die umgekehrte Reihenfolge, und vermutlich liegt eine syntagmatisch-semantische Trennung dazwischen. Mit dieser etymologischen Verknüpfung wäre das Problem der Metathese gelöst. Im Ossetischen wäre sie wie zu erwarten durchgeführt, noch nicht aber im Alanischen. Es blieben jedoch die drei übrigen Schwierigkeiten, nämlich die Position des proklitischen Possessivpronomens, vor allem die nicht motivierte Dissimilation und das belegte *μέσφιλι* anstelle des zu erwartenden **μέσφιλα*.

Das Problem läßt sich aber auch ganz anders angehen. Im Ossetischen kommt das Cluster *sf* nur mit dazwischen liegender Morphemfuge vor. Segmentiert man den alanischen Beleg in *μέσ-φιλι*, so läßt sich das Hinterglied als assimiliertes -*φιλί* < **fæli* verstehen, das auf älteres **par(w)ya-* “erster” zu-

rückgeführt werden kann, vgl. jav. *paoiriia*⁹. Eine parallele Entwicklung zeigen iron. *al(l)ɨ*, dig. *al(l)i* “jeder” < **har(w)ya-*, (Abaev 1958, 48 und 1973, 87, Thordarson 1989, 464) und iron. *mæł-dzīg*, dig. *mul-dzug* “Ameise” < **marwi-čū-ka-* (Benveniste 1959, 32 und Abaev 1973, 87f.), vgl. jav. *maoiri-* < **marwī-* “id.”. Die in *φιλί* < **fēli* angenommene regressive Vokalassimilation entspricht der digorischen in *mul-* < **marwi-* mit zwei Abweichungen. Erstens liegt im Digorischen eine Labialassimilation, im Alanischen aber eine Palatalassimilation vor¹⁰. Zweitens ist im Alanischen der zweite Vokal erhalten, während er in iron. *mæł-*, dig. *mul-* < **marwi-* geschwunden ist. Doch ist er andererseits sowohl in iron. *al(l)ɨ*, dig. *al(l)i* “jeder” < **har(w)ya-* als auch in iron. *xoli*, dig. *xuali* “carcass” < **xwārya-* zu **xwar-* “essen” (Thordarson 1989, 459) bewahrt¹¹.

Das erste Glied *μέσ-* ist schwierig. Man könnte darin eine Entsprechung zu jav. *masah-* n. “Länge, Größe” bzw. *mazah-* n. «Größe, Umfang, Fülle» und eine Parallele zu jav. *manas. paoiriia-* “der erste im Denken (?)” (Bartholomae 1904, 1126) vermuten, also etwa “der erste im Hinblick auf Größe, Bedeutung”. Doch ist das avestische Kompositum, falls nicht überhaupt fachsprachlich auf *Vohu Manah* bezogen, eher mit Geldner (KZ 27, 1885, 246⁷) zu interpretieren als “das Denken als erstes habend” (vgl. Narten 1982, 98ff.). Auch die komparativischen Adjektive jav. *masiiah-* “der größere” oder aav. jav. *maziiah-*, jav. *mazah-* “der größere, gewaltigere an Umfang, Bedeutung, usw.” kämen lautlich infrage. Denkbar wäre vielleicht auch, in *μέσ-* eine Entsprechung zu jav. *mašīia-* “Sterblicher, Mensch” zu suchen und das Kompositum als “der erste unter den Leuten” zu interpretieren, vgl. die nach Justi 1895, 198 hierher gehörigen Namensformen wie *mēšī* etc. Dagegen spricht jedoch die entsprechende ossetische Entwicklung, vgl. z. B. iron. *ard*, dig. *art/ard* “Schwur” < **ṛta-* oder osset. *mard* “tot” < **mṛta-*, die sich auch im alanischen Namen der Stadt Theodosia Ἰαϑό-ἄβδα (< **ṛta-hapta*) feststellen läßt (Bielmeier 1989, 241).

Schließlich könnte man, sowohl formal als auch semantisch am besten passend und mir am wahrscheinlichsten, ein alanisches **μέσ-* “Wohnung, Wohnstätte, Haus, Heim” in Erwägung ziehen. Es ist rückführbar auf ein zwar nicht direkt belegtes altiranisches **maiθa-*, das sich aber mit deverbativem *a-* Suffix und der üblichen Hochstufe problemlos zu jav. *maēt-* “weilen, wohnen” stellen läßt. Das *-θ-* ist wie in jav. *maēθana-* n. “Aufenthaltsort für Menschen (und Götter), Wohnung, Haus” als Übertragung aus dem Präsens, vgl. jav. *miθnāiti*, zu verstehen. Belegt ist diese Bildung in der Tat in Balōčī *metag* “settlement, group of huts” (Elfenbein 1989, 354) < **maiθa-ka*¹². Im Ossetischen hat sich zwar altiranisches intervokalisches **-θ-* wie im Balōčī zu einem stimmlosen dentalen Verschluslaut entwickelt, vgl. z. B. osset. *fætæn* “weit” <

**paθana-*, doch ist die postvokale Entwicklung zu *-s* aus dem östlichen Dialekt des Yaghnōbī gut bekannt. Man vgl. z. B. westliches Yaghnōbī *met* vs. östliches *mes* “Tag” (Bielmeier 1989, 487), das unmittelbar mit man. sogd. *myδ(δ)*, christl. sogd. und chwaresm. *myθ*, Sughnī *mēθ*, etc. < **maidā-* “id.” zusammengehört (Gershevitch 1961, § 58, Sims-Williams 1989, 169). Diese Entwicklung ist möglicherweise darüber hinaus in den beiden Namenformen Μησακος und Μηθακος eines “Skythe(n) aus Tanais” (Justi 1895, 204) bezeugt¹³. Auch eine stimmlose spirantisch-dentale Aussprache [θ] für *-σ-*, wie sie im Ostmitteliranischen als konservativer Zug erhalten ist (vgl. Sims-Williams 1989, 167), braucht nicht ausgeschlossen werden, da die am Griechischen orientierte Verschriftung eine Schreibung *-θφ-* oder *-τφ-* wohl nicht zugelassen hätte. Kein unbedingtes Gegenbeispiel ist jedenfalls das unten behandelte *κορθι*, das mit jav. *kuθra* etc. zu verbinden ist. Denn altiranisches **-θ-* zeigt in intervokalischer Position gegenüber der Position in **-θr-* in den jüngeren ostiranischen Sprachstufen vielfach eine eigene Entwicklung. So stimmt in dieser Hinsicht zwar im Ossetischen die Entwicklung von **-θ-* in **paθana-* > osset. *fætæn* “breit” mit der in **puθra-* > iron. *firt*, dig. *furt* “Sohn” überein. Doch schon im Yaghnōbī gilt diese Übereinstimmung in der Entwicklung von **-θ-* – in intervokalischer Position und vor *-r-* nur für anlautendes altiranisches **θr-*, vgl. westliches Yaghnōbī *met* vs. östliches *mes* “Tag” < **maidā-* und westliches *tiray* vs. östliches *saray* < **θray-* “drei”, aber *pulla* “Kind, Knabe” wahrscheinlich < **puθra-* (Chromov 1972, 121f., 127). Eine ähnliche Situation haben wir im Sogdischen: ‘OIr. θ remains θ...OIr. θr, unless turning into rθ...becomes ś, beside which the older θr is frequently attested in Sogdian script, occasionally also in Manichean.’ (Gershevitch 1961, 46). Wiederum unterschiedlich sind auch die Ergebnisse im Chwaresmischen, vgl. *myθ* “Tag” gegenüber šy “drei”, *hrδys* “dreizehn” und (‘)*pr* “Sohn” (Humbach 1989, 195f.). Als Gesamtinterpretation für alan. μέσ-φιλι ergibt sich somit “erster des Hauses”.

Beim nächsten Wort *χσινά* “ἀρχόντισσα» hat bereits Hunger 1953, 306 darauf hingewiesen, daß die klare Lesung des Wiener Codex die Konjekturen Abaevs 1949, 257 bestätigt, der die Lesung *χοινά* aus dem Barberinus zu *χσινά* verbessert hat. Überdies ist wahrscheinlich auch im Barberinus *χσινά* zu lesen. Abaev, l.c., hat es vollkommen überzeugend mit iron. (*æ*)*xsin*, dig. *æxsinaē* “Herrin, Herrscherin, Fürstin” verbunden. Eine Zusammenstellung der ossetischen Formen mit dem femininen Adjektiv jav. *xšōiθnī-*, fem. zu jav. *xšaēta-* “licht, strahlend, glänzend, herrlich” war zuerst von Hübschmann 1897, 20 unter dem von ihm etymologisch dazu gestellten armenischen Frauennamen *Ašxēn* erwogen und dann von Benveniste definitiv vorgenommen worden¹⁴. Dieser Verbindung hat sich auch Abaev 1958, 110 und jüngst Abaev 1989, 236

angeschlossen. Im alanischen Auslaut liegt aller Wahrscheinlichkeit nach eine Entsprechung zum digorischen sekundären *-æ* vor. Dieses fehlt aber sowohl noch in dem aus dem 12. Jh. belegten ungarischen Lehnwort *achscin* «Dame» (vgl. Abaev, l. c.), als auch in dem nach Abaev, l. c. , im 2. Jh. ins Armenische entlehnten Frauennamen *Ašxēn*, falls er etymologisch wirklich dazu gehört. Denn es wäre zu erwarten, daß sich der *i*-Vokalismus zeitlich vor der Vereinfachung der ursprünglich folgenden Doppelkonsonanz entwickelt hat. Die Metathese ist innerarmenisch.

Für das folgende Wort ergibt sich jetzt aus dem Vindobonensis die eindeutige Lesung $\kappa\theta\theta\iota$, dem zweifellos die sogdischen adverbialen Formen buddh. sogd. *kwrδ*, man. sogd. (*ʼ*)*kwrδδ*, christl. sogd. *qwrδ* “where” am nächsten stehen (Sims-Williams 1985, 66, 214 und 1989, 180; Livšic/Chromov 1981, 407, 465; Gershevitch 1961, §§ 159, 440, 1581). Im weiteren damit zu verbinden sind die Adverbien aav. *kuθrā*, jav. *kuθra* “wo, wohin?”, ai. *kuṭra* “id.” und in einer Weiterbildung wohl auch Yaghnōbī *kūski* “in welche Richtung” (Livšic/Chromov 1981, 413). Der alanische Beleg ist phonematisch zu interpretieren als /kurθ-i/. Die sich hier manifestierende Metathese ist bereits für das Sarmatische belegt und findet sich auch sonst im Alanischen und Ossetischen (Bielmeier 1989, 240). Sie gilt überdies, wie aus den Beispielen ersichtlich, teilweise für das Sogdische (weitere Beispielen bei Gershevitch, l.c.). Zur Wiedergabe von iranischem *-u-* durch griech. *o* seit Herodot vgl. Eilers 1964, 197, Schmitt 1967, 127 et passim sowie Schmeja 1972, 23f.¹⁵. Das auslautende *-i* der alanischen Form ist wohl als ablativisch gebrauchter, sekundär gebildeter Obliquus zu werten, wie er im Sogdischen bei schweren Stämmen üblich ist und im späten Sogdischen sogar bei ursprünglich leichten Stämmen vorkommt. Zur Bewertung als schwerer Stamm läßt sich der sogdische schwere Stamm *srδδ* “year” (Gershevitch 1961, § 526(c)) und zur Nominalflexion im allgemeinen bzw. zur Funktion des Obliquus im besonderen Sims-Williams 1982, 73 und passim vergleichen.

Der letzte, ebenfalls klar lesbare alanische Ausdruck der Zeile 20 ist $\kappa\alpha\upsilon\tau\alpha$, der aufzulösen ist in $\kappa\alpha\upsilon$ - “woher?” und $-\tau\alpha$ “bist du?”, $\kappa\alpha\upsilon$ - ist offensichtlich synonym zu vorausgehendem $\kappa\theta\theta\iota$ “woher?”, bei dem $\tau\alpha$ “bist du?” elliptisch ausgelassen ist¹⁶. Historisch ist $\kappa\alpha\upsilon$ - mit dem jungavestischen Instrumental *kana* “durch welchen” zu verbinden. Er findet sich im Sogdischen verdeutlicht durch Zusammensetzung mit ursprünglichem **hačā*, vgl. buddh. sogd. *cknʼc*, manich. sogd. *qnʼc*, christl. sogd. *cqnʼ* “unde?” < **hačā-kana*, **kana-hačā* oder deren Zusammenziehung (Gershevitch 1961, §§ 99, 1538f., 1611, Livšic/Chromov 1981, 465 und Sims-Williams 1989, 186). Eine ähnliche

Bildung findet sich in khot. *kama jsa*, relativ auch *tcamāna* “with which, whence”, dem Instrumental-Ablativ von *kye* “wer” und *cu* “was”. Vielleicht kann für das Alanische analog zum Khotansakischen und Sogdischen der Zusammenfall von Instrumental und Ablativ angenommen werden. Zur Analyse des khotansakischen Instrumental-Ablativmorphems *-āna/-ina*, dessen Entsprechung wahrscheinlich in der alanischen Form vorliegt, vgl. Emmerick 1968, 257ff. Zum Zusammenfall von Instrumental und Ablativ bei den leichten Stämmen im Sogdischen vgl. Sims-Williams 1989, 183. Weber (IF 85, 1980, 126ff.) hat außerdem den ossetischen Dativ auf *-æn* mit dem iranischen Instrumental der Pronominalflexion auf **(a)na* verbunden (anders Bielmeier, IF 87, 1982, 63 und Thordarson 1989, 470) und weiter darauf hingewiesen, daß auf diesem Instrumental beruhende Kasusformen sich auch in den Pamirsprachen finden. So wird z. B. im Waxi der agglutinierende Ablativ auf *-æn* gebildet (Grjunberg/Stebelin-Kamenskij 1976, 559, 572).

Wie im ersten, unstrittigen Ausdruck *τα-* das alanische Possessivpronomen “dein” verschriftet ist, das osset. *dæ* “dein” entspricht, so verschriftet im letzten Ausdruck der Zeile 20 (*κav*)-*τὰ* “(woher) bist du?” *-τὰ* die zweite Person Singular des Hilfsverbs “sein”, das ebenfalls osset. *dæ* “du bist” entspricht. Doch während im ersten Falle gewisse Indizien darauf hinweisen, daß im Possessivpronomen stimmloser Anlaut bewahrt sein könnte, liegt im zweiten Falle eher Stimmhaftigkeit des Dentals wie im Ossetischen vor. Denn nach Nasal werden im Neugriechischen die Tenues bekanntlich zu Mediae (vgl. Thumb 1895, 11). Wenngleich die Herkunft des Anlauts *d-* der ersten und zweiten Person Singular osset. *d-æn* “ich bin” und *d-æ* “du bist” unklar ist, so ergibt sich doch, daß dieser Anlaut auch im Alanischen bereits vorhanden gewesen ist. Zur Herkunft des *d-* hat sich zuletzt Weber, IF 88, 1983, 88ff. geäußert, der darin den Pronominalstamm **ta-* oder eher **aita-* vermutet.

In der zweiten alanischen Zeile (= Zeile 22) ist generell aufgrund des für die Abschreiber anstößigen Inhalts eher mit Auslassungen und Verstümmelungen zu rechnen. Dies hat Hunger 1953, 307, nachdem die griechische Interlinearversion im Vindobonensis (Zeile 21) gegeben war, klar gesehen: ‘Überraschend ist der obszöne Ton in dem vulgärgriechischen Vers 21. *μouvί* ist die volkstümliche Entsprechung von schriftgriechischem *αἰδοῖον γυναικεῖον; γαμῶ* bedeutet hier wie in der neugriechischen Volkssprache “geschlechtlich verkehren”. Die Tatsache, daß ein Geistlicher (*παπᾶς*) als Liebhaber der Alanin genannt wird, war vielleicht für den Schreiber von B(arberinus) bzw. von dessen Vorlage Grund genug, Vers 20a überhaupt auszulassen und 21 zu verstümmeln’. Demzufolge erscheint es mir gerechtfertigt, den ersten Ausdruck *το*

φάρνετς zu emendieren. Er wird übersetzt durch griech. οὐκ αἰσχύνεσαι, was zweifellos eine Frage an die Alanin darstellt. Er ist daher zu zerlegen in το φάρ-νετς, und das zweite Wort φάρ entweder zu *σφάρ “Scham” (vgl. buddh. sogd. *šβ’r*, manich. sogd. *šf’r* “Scham”, Gershevitch 1961, § 441) oder zu *φσαρ “id.” (vgl. dig. *(æ)fsar* “id.”) zu emendieren¹⁷. In Morgenstiernes Yidgha-Materialien kommen die Varianten *fšarm* und *šfarm* “shame” sogar nebeneinander vor (Morgenstierne 1938, 209).

Im Vindobonensis folgt klar lesbar -νετς, im Barberinus jedoch gemäß Moravcsiks Ausgabe -νετςv. Aber bereits Moravcsik 1928/29/ [1930], 357 und Abaev 1949, 258 haben dafür die Lesung -νετςη erwogen. Ich kann auf dem Foto des Barberinus zwar erkennen, daß nach dem τς etwas folgt, auf das wiederum noch der worttrennende Punkt folgt. Es ist mir aber unleserlich. Die alanische Form -νετς(η) ist entweder mit iron. *nitsi*, dig. *netsi* “nichts” und chwarem. *nyc* “not any” zu vergleichen. Die Formen sind dann auf **nai-čid* zurückzuführen (vgl. Abaev 1973, 179, Benzing 1983, 482) oder als spätere Zusammenfügungen zu analysieren, vgl. Abaevs Analyse (1958, 45) von iron. *altsi* “alles” < iron. *ali* “jeder” und iron. *tsi* “was”. Zumindest im Ossetischen spricht für die letztere Auffassung die Iterativität ausdrückende dig. *tsid* < **čit*, in dem der auslautende Dental bewahrt zu sein scheint (Abaev 1958, 311, Bielmeier 1977, 275). Oder die alanische Form entspricht iron. *næi* < *næ is* bzw. dig. *næi* < *næ æi* “non est” mit nachgestelltem iron. *dzi* bzw. dig. *dzi* “darin” (vgl. Abaev 1973, 163ff.). Zur Wendung von alanisch φάρ-νε-τς(η) “ist nicht Scham darin?” läßt sich das Kosta-Zitat bei Abaev 1958, 482 s. v. *(æ)fsærm* vergleichen: *ma tærs, æfsærmag dzi nitsi is* “fürchte dich nicht, darin ist keinerlei Schande!”.

Aus der Syntax der Wendung ergibt sich auch die Interpretation des am Anfang des Ausdrucks stehenden το. Es repräsentiert die oblique Form des Personalpronomens der zweiten Person Singular. Besonders nahe stehen der ossetische Genetiv des selbständigen Pronomens *dæu* < **tava*, auf dem als Obliquus neue Kasusformen aufgebaut worden sind (vgl. Thordarson 1989, 472), sowie die noch in einem Zweikasussystem als Obliquus funktionierende Entsprechung *taw* im Yaghnōbī (Chromov 1972, 23). Hinsichtlich der Stimmhaftigkeit bzw. älteren Stimmlosigkeit des Anlauts von το besteht die gleiche Unsicherheit wie im Falle von τα- “dein”. Die Stimmlosigkeit ist außer im Yaghnōbī auch in dem im buddh., manich. und christl. Sogdischen gleich überlieferten Obliquus des selbständigen Pronomens *tw’* “thee, thy”, ‘...originally gen., but used in many texts in all non-nom. functions’ (Sims-Williams 1989, 185) < **tava* bewahrt. Doch ist die sogdische Form noch zweisilbig und insofern von der alanischen Form stärker unterschieden als die ossetische und die

des Yaghñōbī. Die in το φάρ-ветζ(η) “ist dir nicht Scham (darin)?” vorliegende syntaktische Funktion von *to* ist die des indirekten Objekts, wofür *tw’* im Sogdischen durchaus verwendet wird, vgl. z. B. *tw’ δ’βρω* “I gave to you” (Gershevitch 1961, § 1351). Ebenso wird im Yaghñōbī *taw* als indirektes Objekt verwendet, vgl. z. B. *man gap taw náforči* “meine Worte gefallen dir nicht” (Chromov 1972, 24). Im Ossetischen ist der eigentliche Kasus des indirekten Objekts gewöhnlich der Dativ, vgl. dig.... *dæuæn netsi uodzænæi* “...wird dir nichts geschehen (sein)” (Abaev, l.c., nach Miller/Stackelberg 1891, 6/7) und iron. *mænæn moi næi* «ὄκ ἔχω ἄνδρα» (Joh. 4,17; nach Abaev 1973, 165). Doch ist diese agglutinierende Kasusbildung, wie oben erwähnt, zweifellos jung und auf *dæu* (bzw. *mæn*) als dem älteren Obliquus aufgebaut. Außerdem tritt in bestimmten Wendungen auch im Ossetischen der Genetiv noch in Obliquusfunktion auf, vgl. z. B. iron. *mæn* (Gen.) *fændi* “I want”, (Abaev 1964, 125, 121, vgl. auch Achvlediani 1969, 158f.) und die noch klarere Struktur im Digorischen in *mæn fændæ ui* “mir ist Wunsch” (Abaev 1958, 447). Diese Sachlage legt insgesamt nahe, daß im Alanischen des vorliegenden Textes die agglutinierende Kasusbildung zumindest bei den Personalpronomina noch nicht so weit fortgeschritten war wie im heutigen Ossetischen.

Die folgende Anrede κίντζι μέσφιλι wurde schon oben behandelt. Daran schließt sich das zusammengesetzte Verbum καιτζ φουά “νὰ γαμῆ τὸ μουνίν σου” an. Auf der Basis einer Analyse aus dem Ossetischen sehe ich in καιτζ das Prädikatsnomen, das eine deverbale Abstraktbildung auf -τζ darstellt. Sie entspricht im Ossetischen den deverbale Abstraktbildungen mit Hilfe des Suffixes iron. *-ts/-dz*, dig. *-tsæ/-dzæ*, vgl. z. B. iron. *guirin*, dig. *igurun* “geboren werden” > iron. *guirdz*, dig. *igurtsæ/igurdzæ* “Geburt, Embryo” oder iron. *barin*, dig. *barun* “messen” > iron. *bærts*, dig. *bærtsæ* “Maß”, etc.¹⁸. Die ossetische Bildung beruht nach Miller auf den *ti*- Abstrakta (vgl. Abaev 1949, 572). Doch hat sich das Suffix im Ossetischen verselbständigt, wie z. B. auch die fehlende *l*- Entwicklung in den genannten Beispielen zeigt. Der Stimnton variiert im ossetischen Suffix. Für die digorische Form ist aufgrund der Etymologie von sekundärem *-æ* auszugehen. Die Tatsache, daß die alanische Form ohne vokalischen Auslaut belegt ist, könnte für sich genommen auf den sehr jungen Charakter des sekundären *-æ* im Digorischen weisen. Doch besteht das Problem wie bei κίντζι darin, daß in χσιν-ά ein klarer Reflex für sekundäres dig. *-æ* vorliegt, solange wir der Ableitung von Benveniste folgen. Dazu stimmt z. B. auch die Vokalverschriftung von -τὰ bzw. τα- in ihrer Entsprechung zu osset. *dæ*. Wir müssen also davon ausgehen, daß das Alanische keinen dem sekundären dig. *-æ* entsprechenden Vokal angefügt hat. Vielleicht könnte man deshalb im Alanischen noch ein ererbtes *ti*-Abstraktum anstatt einer produktiven Suffi-

gierung wie im Ossetischen sehen. Die alanische Abstraktbildung gehört zum Verbum *και-* “futuere”, während *φουά* eine finite Form des Hilfsverbs wiedergibt. Das hier zu vergleichende Verbum osset. *qæi-* “futuere” ist im Iranischen wohl bekannt. Am nächsten stehen chwaresm. *γy-* “Geschlechtsverkehr haben” (Samadi 1986, 83, Benzing 1983, 40) und Waxi *γəy-* “id.” (ibidem, Grjunberg/Steblin-Kamenskij 1976, 356)¹⁹. Allerdings ist die digorische Form im Anlaut unregelmäßig. Es wäre **γæi-* statt *qæi-* zu erwarten (vgl. Miller 1903, 26, 64). Doch stimmt gerade die alanische Form *καιτζ* mit der digorischen darin überein. Die alanische Form *φουά* entspricht endbetontem osset. *fæua*. Aus der Endbetonung läßt sich die defektive Schreibung der ersten Silbe in der alanischen Form verstehen. Zum Gebrauch von iron. *fæuin*, dig. *fæun* als Hilfsverbum vgl. z. B. iron. *xorz fæuin* “Gutes tun, Gutes erweisen” (Abaev 1958, 465f.). Osset. *fæua* ist die dritte Person Singular des von Abaev 1964, 53 und Isaev 1966, 78 so genannten Konjunktivs Futur (vgl. auch Miller 1903, 77, Achvlediani 1963, 226, Bagaev 1965, 331), der auf den altiranischen thematischen Konjunktiv zurückgeht. Er ist prospektiv und bezeichnet reale Bedingungen (Thordarson 1989, 476). Er tritt im Haupt- und Nebensatz auf. Im Hauptsatz bezeichnet er häufig einen Wunsch, vgl. z. B. iron. *fǰæbon uin fæua* “möge (dies) euch zur Qual gereichen” (Gagkaev 1956, 165). Im Nebensatz steht er häufig in konditionaler Funktion, wobei die Konjunktion durchaus fehlen kann, vgl. z. B. das Sprichwort iron. *ænæmæt binontæn gal amæla – fǰd, dzonij asædta – sug* “Wenn einer sorglosen Familie der Ochse stirbt, – (bleibt ihr) Fleisch, wenn der Schlitten zerbricht, – Holz”. Zum Modusgebrauch sind insbesondere Abaevs Ausführungen (1964, 58f., §§ 131f.) und seine Beispiele (1964, 62-64, § 136) zu vergleichen, z. B. iron. *bar dǰn is midæmæ bacæuai* (2. Sg. Konj.) “you have the right to go inside”, *tærsin, kui basiiat* (2. Pl Konj.) “I am worried lest you freeze to death”. Die Tatsache, daß der alanische Satz im Gegensatz zu griech. *νά* “daß, damit” mit Konjunktiv (Thumb 1895, 124) keine Konjunktion aufweist, hat seine Parallele im Ossetischen, wie die Beispiele z. T. zeigen. Doch ist eine Konjunktion, die im Anlaut von *καιτζ* haplogologisch bzw. haplographisch verkürzt vorliegen könnte, nicht auszuschließen. Sie wäre mit iron. *kwǰ*, dig. *ku* “als, wenn, denn” zu vergleichen, das konditionale und temporale Funktion hat. Besonders nahe stünde in diesem Falle die chwaresmische proklitische Konjunktion *k-* “that, for, when” (vgl. MacKenzie 1990, 113). Außerdem wäre dann die parallel zum Digorischen erscheinende Abweichung des alanischen Anlauts, nämlich Stimmlosigkeit statt Stimmhaftigkeit (vgl. oben), möglicherweise darauf zurückführbar.

Das letzte Wort *σαοῦγγε* “*παπᾶσ*” ist schließlich zweifellos mit iron. *saugin*, dig. *saugin* “Mönch, Priester” zu verbinden. Die ossetischen Formen

lassen sich in osset. *sau* “schwarz” und das häufige Suffix iron. *-gɨn*, dig. *-gin* “versehen mit” segmentieren (vgl. Miller 1903, 93, Abaev 1964, 92, Abaev 1979, 45). Das Etymon von osset. *sau* gehört zu ai. *śyāva-* “braun, schwarz-braun” etc. und findet sich schon in sarmatischen Namen wie z. B. in Σαυδάρα-ται “Schwarz-Tragende” = Μελάγγλαινοι (Herodot 4, 20, 2) oder in Σαυμακος (vgl. Bielmeier 1989, 237, 241). Bei diesem Etymon läßt die griechische Verschriftung nicht erkennen, ob es sich im alanischen Anlaut um *s-* oder noch um *š-* handelt. Die entlehnten Formen wie z. B. das georgische Lehnwort *šavi* “schwarz” (vgl. Andronikasvili 1966, 119, Abaev 1979, 42f., Bielmeier 1989, 241) weisen auf das ältere *š-*. Die Vokalverschriftung *-aoũ-* repräsentiert zweifellos den Diphthong [au], da eine griechische Verschriftung durch *-αυ-* sicherlich bereits auf die Aussprache [av] gedeutet hätte (vgl. Thumb 1895, 3). Die inlautende griechische Doppelschreibung *-γγ-* steht vermutlich zum Ausdruck des einfachen stimmhaften Verschluslauts²⁰. Das fehlende *-v* im Auslaut ist entweder eine Verstümmelung am Ende der Zeile oder als griechischer Einfluß aufzufassen, wenn man bedenkt, daß auslautendes *-v* in der griechischen Volkssprache gewöhnlich ausfällt (Thumb 1895, § 33). Die alanische Bildung zeigt mit dem Vokalismus der zweiten Silbe *-γɛ[v]* einen älteren Lautstand als iron. *-gɨn*, dig. *-gin*, das Abaev 1949, 575 auf **-ka-aina-* zurückführt. In dieser älteren Form hat sich das Wort als Entlehnung sowohl in kabardinisch *godzen* (älter *gogjen*) und adygeisch *ǰewdzjen* (älter *fewgjen*) “Priester” als auch in dem svanischen männlichen Eigennamen *Šawgen* bzw. *Šavgen* bewahrt²¹. Von *-e-* kann deshalb wohl noch im sarmatischen Namen Ναμγηνος (2. Jh., vgl. Zgusta 1955, § 153) gegenüber iron. *nom-gɨn*, dig. *nom-gin*, “namhaft” ausgegangen werden (vgl. Bielmeier 1989, 241, Anm. 13 und Abaev 1949, 366). Auffällig ist jedoch, daß in der alanischen Bildung der ältere *e-*Vokalismus bewahrt ist, während in *χσινώ* und *κίντζι* bereits *-i-* vorliegt. Dies hängt wohl mit älterer Einfach- bzw. Doppelkonsonanz nach dem Vokal zusammen.

Insgesamt steht die in den zwei alanischen Zeilen reflektierte Sprachform zweifellos dem Ossetischen am nächsten. Aufgrund des geringen alanischen und sarmatischen Materials lassen sich kaum signifikante Unterschiede zum Sarmatischen aufzeigen. Übergreifend darf vielleicht die Entwicklung *p > f* in *-φιλι < *par(w)ya-* “erster” und in *φουά* erwähnt werden, für das aufgrund der Identifikation mit osset. *fæua* ein inhärentes, ursprünglich mit *p-* anlautendes Präverb anzusetzen ist (vgl. Bielmeier 1981, 40). Die Entwicklung kommt schon im Sarmatischen vor (vgl. Bielmeier 1989, 240). Andererseits ist sie in spätsarmatisch-alanisch *μέσπλη* “ή σέλήνη” noch nicht durchgeführt (vgl. Anm. 4). Vielleicht liegt doch eine diatopische Differenz vor (vgl. Bielmeier

1989, 240). Die besondere Nähe zum Ossetischen wird daran deutlich, daß sich der alanische Text fast ganz aus dem Ossetischen und seiner Sprachgeschichte interpretieren läßt, wodurch z. T. der direkte Bezug zum Awestischen nötig und möglich ist, z. T. aber auch das Sogdische und in geringerem Ausmaße das Yaghnōbī beteiligt sind. Keine unmittelbaren Entsprechungen im Ossetischen haben nur μέσ-φίλι, wenn es als “erster des Hauses” interpretiert wird, die beiden Interrogativadverbien κορθὶ und καν- sowie die Form καίτζ. Alle diese Formen entsprechen aber auf lautlicher Ebene den Entwicklungsgesetzen, wie wir sie vom Altiranischen über das Sarmatische und Alanische bis hin zum Ossetischen kennen, mit einer Ausnahme: Für alan. μέσ- < *maiθa- wäre im Ossetischen iron. *mit, dig. *met zu erwarten. Doch ist diese dialektale Differenz als subdialektales Differenzierungsmerkmal aus dem Yaghnōbī bekannt, das unter den neuiranischen Sprachen dem Ossetischen am engsten verwandt ist. Die Formen κορθ-ὶ “woher?” und καν- “id.” haben beide ihre Parallelen im Sogdischen und Awestischen. Die in κορθ-ὶ vorliegende Metathese ist typisch für das Sarmatische, Alanische und Ossetische. Sie ist aber auch aus dem Sogdischen bekannt. Sie stellt insofern einen vorossetischen Zustand dar, als älteres -rθ- im Ossetischen zu -rt- geworden ist. Doch schwanken die Belege schon in sarmatischer und alanischer Zeit zwischen -pθ- und -pτ- (vgl. Bielmeier 1989, 240). Im Falle von καίτζ ist zwar die entsprechende Form im Ossetischen nicht belegt, doch finden sich sowohl das Verbum als auch die Art der Derivation durch ein verselbständigtes, etymologisch zu identifizierendes Suffix in gleicher Funktion. Wenn man in dem unerwarteten Anlaut κ- nicht eine Zusammenziehung einer proklitischen Konjunktion mit dem eigentlichen Anlaut sehen will, so stimmt der stimmlose Anlaut statt zu dem etymologisch zu erwartenden *γ- zu der Abweichung im Digorischen, wo wir wie im Ironischen qæi- statt *γæi- finden. Zum Digorischen weist auch der Auslaut in χσινᾶ, der digorischem sekundärem -æ entspricht, wenn man Benvenistes Ableitung folgt. Akzeptiert man die Interpretation von μέσ- < *maiθa- “Heim, Haus”, so weist der Vokalismus ebenfalls zum Digorischen. Das gleiche gilt für νετζ(η) und dig. netsi gegenüber iron. nitsi, wenn man nicht in νε-τζ(η) osset. næi dzi(dzi) erblicken möchte. Trotz dieser lautlichen “Digorismen” läßt sich nicht sicher feststellen, ob der Text näher zum digorischen oder näher zum ironischen Dialekt zu stellen ist. Denn man könnte sie auch chronologisch statt regional interpretieren, d. h. das Vorironische könnte den Stand des Digorischen aufgewiesen haben. Eine solche Interpretation legen lautliche Züge nahe, die als gemeinvorossetisch betrachtet werden müssen. Das klarste lautliche Differenzierungskriterium zwischen dem Ossetischen und dem Alanischen des vorliegenden Textes ist der Vokalismus in alan. -παγ- [ban] gegenüber osset. bon. Hinzu kommt, wenn man die Restitution des letzten Wortes als σαοῦγγε[v] akzeptiert,

der alanische *e*-Vokalismus gegenüber iron. *ɨ*, dig. *i* aus älterem Diphthong vor einfachem *-n-*. Vorossetisch ist schließlich auch die Bewahrung des *-i* in der typischen Entwicklung von **ry/ri* > zu osset. *l*, also: **-ry/-ri* > alan. *-li* in μέσφιλι > osset. *-l*. Diese Bewahrung liegt auch in der Hesychglosse μέσπλη vor (vgl. Anm. 4, 11). Die progressive Palatalisierung des *k*, bislang bekannt aus dem Sogdischen, vgl. *kncy* (Genetiv) etc. “Mädchen”, liegt wohl auch in alan. κίντζ-ι und in iron. *kindz*, dig. *kindzæ* “id.” vor.

In der Morphologie stimmt das Hilfsverb der 2. Person Singular τὰ im Anlaut unmittelbar zu osset. *dæ* “du bist”, was eine bislang exklusive Beziehung zum Ossetischen darstellt. Die Funktion der modalen Verbalform φουὰ in seiner Übereinstimmung mit osset. *fæua* hat Parallelen im Mittelostiranischen und Yaghnōbī. Doch scheint die Art der Präverbierung wiederum exklusiv alanisch-ossetisch zu sein. Vorossetisch ist dagegen der Zusammenfall von Instrumental und Ablativ in κὰν-, die Obliquusbildung in κοϑ-ì und in το, das formal osset. *dæu*, funktionell aber dem agglutinatив darauf aufgebauten osset. *dæuæn* entspricht. In diesen morphologischen Eigenschaften steht der alanische Text den mittelostiranischen Sprachen und dem Yaghnōbī näher als dem Ossetischen und hatte zumindest im Bereich der Personalpronomina die agglutinierende Kasusbildung noch nicht so weit ausgebaut, wie wir sie aus dem Ossetischen kennen. An morphosyntaktischen Erscheinungen kann auf den im Ossetischen als Archaismus noch bekannten “Inversionstyp” der attributiven Fügung verwiesen werden, der vielleicht in κίντζ-ι μέσφνλι enthalten ist, sowie auf die bei *verba sentiendi* recht häufige dativische Konstruktion το φάρ-βετζ(η).

Lexikalisch sind alan. *-παγ-* [ban] “Tag” einschließlich der gesamten Grußformel und alan. *χσινά* “Herrin” als semantische Sonderentwicklungen aus dem Altiranischen hervorzuheben, die ausschließlich aus dem Alanischen und Ossetischen bekannt sind. Beiden Sprachformen exklusiv gemeinsam ist auch *σαοῶγγε[v]* “Priester”, das aber in seiner Bildung wahrscheinlich erst aus dem Alanischen datiert. Den Gebrauch von κίντζ-ι teilt das Alanische im Ostiranischen außer mit dem Ossetischen nur noch mit dem Sogdischen und dem Awestischen, den Gebrauch der beiden Frageadverbien κοϑ-ì und κὰν- dagegen nur mit dem Sogdischen und Awestischen.

NOTIZEN

¹ Für Diskussion und hilfreiche Kommentare zur Analyse danke ich F. de Blois, R. E. Emmerick, R. Piva, N. Sims-Williams, W. Sundermann und D. Weber.

² Vgl. J. NÉMETH, *Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen*, Berlin 1959, sowie meine weiterführenden Hinweise in BIELMEIER 1989, p. 237, Anm. 6 und *passim*.

³ Zu den Komparativformen vgl. ACHVLEDIANI 1963, p. 128 und ISAEV 1966, p. 46. Der durch *xw* transkribierte Laut ist monophonematisch zu werten, vgl. jüngst THORDARSON 1989, p. 456-479, bes. 461f.

⁴ Die assonierende Hesychglosse: μέσπλη · ἡ σελήνη παρὰ Σκύθαις hat mit μέσφιλι nichts zu tun, obwohl sie ebenfalls als jüngere ostiranische Form, d. h. als spätsarmatisch oder alanisch interpretierbar und als altiranisch **māh-ya- us-pm-ya-* “voller Mond” rekonstruierbar ist. Doch gehören sowohl Suffigierung und Präfigierung in **us-pm-ya-* als auch die Kompositionsbildung sicherlich erst mitteliranischer Zeit an. Zur Präfigierung im Mitteliranischen vgl. buddh. sogd. *'spwrn-*, man. sogd. (*'*)*spwrn-*, christl. sogd. *spwn-*, khot. *uspurra*, mittelpers. *spurr(īg)*, neupers. *siperī* “füll, complete(d), etc.” < **us-pma-* (GERSHEVITCH 1961, §§ 99, p. 485, LIVŠIĆ/CHROMOV 1981, p. 414, MACKENZIE 1971, p. 76, NYBERG 1974, p. 178f.). Für die durch Hesych überlieferte Form ist von einer Entwicklung der Gruppe *-rn-* zu *-r-*, ähnlich wie im Khotansakischen und im Mittelwestiranischen auszugehen, wobei sich danach die *ya-* Ableitung zu *-spli* entwickelt hat. Die erste Entwicklung läßt sich auch in dem wahrscheinlich sarmatisch-alanischen κοράκουσ (Akk. Pl.) < **kurnak(a)-* belegen, vgl. Anm. 15. Weniger wahrscheinlich ist deshalb eine Entwicklung der Gruppe *-rn-* zu *-n-* wie im christlichen Sogdischen (GERSHEVITCH 1961, §§ 151, 356, 485), das erst anschließend im Kompositum aufgrund des anlautenden *m-* zu *-l-* hätte dissimiliert werden können. Der Vokalismus, verschriftet durch *-ε-*, die Entwicklung *-rn-* > *-r-* und die *l*-Entwicklung zeigen, daß die Glosse keinesfalls mehr als skythisch interpretiert werden darf. Andererseits ist das Cluster *-sp-* analog zu sarmatischen Namen wie Αμωσπαδος oder Ασπουργος gegenüber osset. *æfsad* “Heer” weder umgestellt, noch ist *p* > *f* entwickelt (vgl. BIELMEIER 1989, p. 242). Da die Metathese im Cluster wahrscheinlich sehr jung ist und die Entwicklung des Frikativs vielleicht regional zu verschiedenen Zeiten durchgeführt worden ist, läßt sich μέσπλη dem jüngeren Mittelostiranischen zuordnen. Aus dieser sprachhistorischen Einordnung wird auch der zugegebenermaßen sehr jung wirkende Vokalismus des ersten Gliedes plausibel, wobei eine phonetische Verkürzung vor Doppelkonsonanz im Kompositum nicht auszuschließen ist. Wenn alan. *ve-τζ(η)* durch iron. *naei dzi*, dig. *naei dzi* “ist nicht darin” interpretiert wird, liegt sogar eine Verschriftungsparallele in μέ- zu iron. *mæi*, dig. *mæi-æ* “Mond” < **māh-ya-* vor. Ebenfalls analog ist die Verschriftung *to* als Entsprechung zu osset. *dæu*. Die phonematische Interpretation ist also /me-spli/ oder /mæi-spli/. Zu anderen Interpretationen der Glosse vgl. TRUBAČEV 1976 und 1978 (Die dort S. 395 gegebene Form μέσπλην ist Druckfehler.) sowie CHRISTOL 1987 und 1989.

⁵ Zu dem aus der Schrift- oder Kirchensprache stammenden Vokativ auf *-α* der Maskulina auf *-ης* in der neugriechischen Volkssprache vgl. THUMB 1895, p. 29. Dementsprechend übersetzt in Zeile 10 “αὐθέντα μου” den lateinischen Vokativ *δομνε* in Zeile 11.

⁶ Dieses Etymon für «Veilchen» ist weit verbreitet und geht auf mittelpersisch *wanafšag* [wɒpšk] ‘violet’ (MACKENZIE 1971, p. 86) zurück, vgl. HÜBSCHMANN 1897, p. 191, p. 311 und ausführlicher ZDMG 46, 1892, p. 244. Das im Türkei-türkischen neben *benefşe* und *menefşe* belegte *menekşe*, das auch ins Neugriechische als *μενεξές* gedrungen ist (THUMB 1895, p. 32), darf nicht irritieren. Grundlage hierfür ist sicherlich eine syrisch *mānīškā* nahestehende Form, die mit Metathese ins Türkische übernommen worden ist.

⁷ Zu osset. *axsin(æ)* < **xšaiθnī-*, fem. zu **xšaita-*, vgl. die Analyse unter *χσινῶ*. Zur parallelen Ableitung vgl. jav. *xšōiθnī-*, fem. zu jaw. *xšāēta-* «licht, strahlend, glänzend, herrlich» und jav. *spaēta-*, fem. *spaētā-* «weiß» mit *spaētīnī-* «weißlich». Die altiranischen und altindischen Formen sind bei CARPENTIER, *MO* 26, 1932, p. 163-167 und WACKERNA-GEL/DEBRUNNER 1954, p. 391ff. diskutiert. Vgl. auch MORGENSTIERNES (1927, p. 68) Ableitung von Pashto *spīn* «white» aus **spaiθna-*.

⁸ BENVENISTE unter Bezug auf V.F. MILLER, *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'*, bzw. W. MILLER, *Osetisch-russisch-deutsches Wörterbuch*, III, Leningrad 1934, p. 1381 s.v. *fændagkag*, ISAEV gemäß den *Pamjatniki narodnogo tvorčestva osetin*, II, Vladikavkaz 1927, S.45.

⁹ Vgl. av. *paouruuīō*, *paouruiīō*, *paoiriia-* bei HOFFMAN 1975, p. 69, p. 323 und jetzt ausführlich J. KELLENS 1986, p. 217-226. Im übrigen läge eine ähnliche semantische und lautliche Entwicklung des Vokalismus in neupers. kurd. *pīr* «Greis, Oberhaupt einer religiösen Gemeinschaft» vor, wenn es mit CABOLOV 1976, p. 70 und BAILEY 1979, p. 240 etymologisch anzuschließen ist. Ähnlich auch BARTHOLOMAE, vgl. HÖRN 1893, p. 64, p. 78 und BARTHOLOMAE 1904, 903 s.v. jav. *pouruša-* «grau, greis»: 'In np. *pīr* 1) "canus" und 2) "pristinus" sind zwei urspr. geschiedene Wörter zusammengefallen.' VASMER 1971, p. 145 hat den Namen eines bei Strabo (XI 9,3) belegten Volksstammes Πάρτιοι etymologisch dazu gestellt. Das muß natürlich ungewiß bleiben. Vielleicht gehört aber das lautlich und semantisch gut passende georgische *pīrv-eli* «erster» als Entlehnung in diesen Zusammenhang. Es ist seinerseits in das Svanische entlehnt, sonst im Kartvelischen aber isoliert. Die Verbindung mit georg. *pīri* «Mund, Gesicht, Rand» ist semantisch schwierig und weder von SCHMIDT 1962, p. 129, noch von KLIMOV 1964, p. 153 oder von PENRICHI [= FÄHNRIICH]-SARDŽVELADZE 1990, p. 248 vertreten worden.

¹⁰ Der für beide ossetischen Dialekte anzusetzende labialisierte Vokal des Suffixes ist auf den Einfluß des *-w-* zurückzuführen: iron. *mæl-dzīg*, dig. *mul-dzug* < **mal-čū-ka* (vgl. ABAEV, *l.c.*, BIELMEIER 1977, p. 44) < **mari-čū-ka* < **marwi-čū-ka* < **marwi-či-ka*. Zur Palatalisierung des ersten Vokals vgl. khot. *pīr-o* «before» 'from **parvya-* (with *-o* < *āvu* or *ām*)' (BAILEY 1979, p. 240) und vielleicht auch neupers. kurd. *pīr* «Greis» (vgl. Anm. 9).

¹¹ Ebenfalls bewahrt ist der auslautende Vokal in der Hesychglosse μέσπλη · ή σελήνη παρὰ Σκύθαις, das ein spätsarmatisch-alanisches /me-spli/ oder /mæi-spli/ «Vollmond» wiedergibt und dessen Hinterglied auf **us-pṛn-ya-* zurückzuführen ist, vgl. Anm. 4.

¹² Zur Bildung vgl. z.B. ai. *badhnāti* «bindet», *bandhana-* n. «das Binden» und *bandha-* «das Binden, Band», jav. *banda-* «Bande, Fessel». Das gathisch viermal belegte *maēdā* (Y 30.9, 31.12, 33.9, 34.6) ist unklar, vgl. KELLENS 1974, p. 301 Anm. 1 und jüngst KELLENS/PIRART 1990, p. 277f. Die Pahlavitradition hat es mit jav. *maēdana-* «Haus» gleichgesetzt. Dies ist sicherlich irrig, vgl. die diesbezügliche Übereinstimmung von HUMBACH (*ZDMG* 119, 1970, p. 387-391) und SCHLERATH (*ZDMG* 120, 1971, p. *1*-*4*) in ihrer Kontroverse um die Bedeutung von aav. *maēdā*. Doch auch mit ihrer falschen Interpretation unterstreicht die Pahlavitradition die Möglichkeit einer Bildung von **maiθa-* mit sehr ähnlicher Bedeutung wie jav. *maēdana-*. Unter diesen Umständen wäre es vielleicht angebracht, HAUSSIGS und ALTHEIM-

STIEHLS Interpretation des chinesischen Namens *A-lan-mi* im T'ang-shu als **Alan-mēθ* "Alanen-Siedlung" insbesondere für das zweite Lexem zu überprüfen (vgl. HUMBACH 1969, p. 37). MARQUART (apud CHAVANNES 1903, p. 312) hatte den Ort mit 'Rāmēthan, anciennement Aryāmēthan, vieille capitale de Boukhārā' identifiziert. Eine genauere Darstellung unter Referierung der im muslimischen Schrifttum belegten Varianten gibt MARKWART 1938, p. 51, p. 139ff., wo er den Namen *A-lam-mit* liest und darauf hinweist, daß die Silbe *mit* in *A-lam-mit* 'für sich allein das sogdische Wort *mēθan*, av. *maēθana*- "Wohnung, Haus" wiedergeben kann.'

¹³ JUSTI vergleicht die beiden Formen mit dem auf einem sasanidischen Siegelstein vorkommenden Namen *mitrmēsakī* und interpretiert S. 216: "d.i. von M. (beschützte) Wohnung habend (in dessen Wohnung M. walten möge)". ZGUSTA 1955, p. 118f. fügt den in Tanais erhaltenen Akk. Μηθakov (228 n.Chr.) und Gen. Μησακ[ου] (3.Jh.n.Chr.) den weiteren Beleg Μηθakov aus Pantikapaion (aet. Rom.) hinzu und schließt sich JUSTI'S Interpretation an. GIGNOUX 1986, Nr. 647 liest den sasanidischen Namen jetzt *mtrmsyky* und interpretiert: 'Nom formé du descendant du ND *Mithra* et d'un dérivé de *meh* (< **masya(h)-*)?' Es ist natürlich nicht auszuschließen, daß auch die Namenformen aus Tanais und Pantikapaion mittelwestiranisch sind oder von Justi verschieden interpretiert werden müssen. Die mögliche parallele Entwicklung von altiran. *θ* zu *s* im östlichen Yaghnōbī und in der vorliegenden Form des Alanischen bleibt hiervon aber unberührt.

¹⁴ Vgl. BENVENISTE, *BSL* 52, 1956, p. 6-59, wiederholt in BENVENISTE 1959, p. 18f., p. 145. Ein anderer etymologischer Versuch bei O. SZEMERÉNYI, 'Südwestiranische' Lehnwörter im Ungarischen und Türkischen, apud F. ALTHEIM, *Geschichte der lateinischen Sprache*, Frankfurt 1951, p. 66-84, bes. 82f., Anm. 1. Zu weiteren abzulehnenden Versuchen vgl. BENVENISTE 1959, p. 19, Anm. 1 und jetzt den ausführlichen Artikel bei ABAEV 1989, p. 236.

¹⁵ Das von SCHMEJA, l.c., als "skythisch" analysierte κοράκους (Akk. Pl.) in Lukians Dialog "Toxaris" zeigt die diskutierte Vokalverschriftung und entspricht durchaus 'mittelpers. *kurak* "Pferdejunges, Fohlen" (< **kurnak-*) mit dem armen. Lehnwort *k'owāak*, zor. pahl. *kwlg*, *kwlk* "Füllen", neupers. *kurrah* "young of a horse, ass and camel".⁷ Doch ist es wegen der bereits vollzogenen Entwicklung von *-rn-* > *-r-* frühestens als sarmatisch /kurak/ einzustufen und unterstützt damit die Vokalinterpretation von alanisch κορθί als /kurθ-i/. Allerdings kann westiranische Herkunft vorläufig noch nicht ausgeschlossen werden. Hinzuzufügen sind im übrigen auch georg. *kuraki* (Variante *kurati*) "junger Stier", *kuraki-cxeni* "Hengst" und altgeorg. *kur-o* "Stier", die aufgrund des Anlauts, der Semantik und der anderen bzw. fehlenden Suffigierung zweifellos vom Armenischen unabhängige Entlehnungen aus dem Iranischen darstellen. Zu beachten sind auch τὸν κόρακα ποταμόν (Ptol. V, 8, 14) und ἀπὸ κόρακος πόταμοῦ (Ptol. V, 9, 1), die der georgischen Benennung *cxenis cqali* "Pferdefluß" entsprechen. Zu "Roßbächen" allgemein vgl. EILERS 1964, p. 186, Anm. 20 und zu mittelpers. *kurak* *ibidem* p. 196, Anm. 57, p. 203f. Anm. 72 sowie die übrige Literatur bei SCHMEJA 1972, p. 23, Anm. 16.

¹⁶ Nach dem in der Zeile noch folgenden griechischen καὶ τᾶλλα < καὶ τὰ ἄλλα gibt HUNGER einen Punkt. Vermutlich interpretiert er den Ausdruck als zeilenabschließendes "usw."

Er ist jedoch besser zum griechischen Zwischentext der Folgezeile zu ziehen: “Im übrigen, wenn aber eine Alanin einen Priester zum Freund hat, magst du dies vernehmen...”

¹⁷ In buddh. sogd. *šβ'r*, manich. sogd. *šf'r* «Scham» liegt gegenüber buddh. sogd. *šβ'rm'y* «pudenda» (GERSHEVITCH 1961, § 441) eine andere Bildung vor. In dig. *(æ)fsar* “Scham” (zur sozialen Bedeutung dieses ossetischen Terminus' allgemein vgl. ABAEV 1949, p. 73) ist dagegen mit fakultativem Schwund des auslautenden *-m* nach *r* aus dig. *(æ)fsarm* zu rechnen, das ebenfalls existiert. Im Ironischen sind nur Formen mit auslautendem *-m* belegt (ABAEV 1958, p. 482), vgl. entsprechend jav. *fšarəma-* m. “id.”, chwaresm. *spr̄m* “id.” (BENZING 1983, p. 581), etc. Der Schwund von auslautendem *-m* findet sich im Digorischen häufiger, vgl. z.B. iron. *tsarm* gegenüber dig. *tsarm* neben *tsar* “Haut”, iron. *qarm* gegenüber dig. *γarm* neben *γar* “warm”, iron. *arm* gegenüber dig. *arm* “Hand” neben *ar(æ)* «Deichselgabel» (ABAEV 1958, p. 55f., p. 67f., BIELMEIER 1977 p. 44).

¹⁸ Vgl. die zahlreichen Beispiele bei ABAEV 1949, p. 424f., p. 572f. und weiterhin ABAEV 1964, p. 90, ISAEV 1966, p. 94f. sowie BAILEY, *TPhS* 1959, p. 100.

¹⁹ Weitere Belege bei MORGENSTIERNE 1927, p. 24, Nr. 47; HORN 1893, p. 197, Nr. 883. Das ossetische Verbum ist bei ABAEV 1973 nicht verzeichnet. Das von BENVENISTE 1929, p. 23ff. zitierte präverbierte sogdische Verbum *’γ’γ-* “faire l’amour, future”, beruht auf der Verbalform *’γ’ynt* (*SCE*, Vers 180), die heute als 3. Sg. Präs. “soil, defile” interpretiert wird, vgl. D.N. MACKENZIE (ed.), *The ‘Sūtra of the Causes and Effects of Actions’ in Sogdian*, Oxford 1970, p. 10f., p. 42.

²⁰ Obwohl zumindest die Verschriftung des /b/ durch π in *ταπαγγᾶς* abweicht. Zur Darstellung eines intervokalischen *-g-* eignete sich κ wohl nicht so gut, da es im Text viermal stimmloses *k-* wiedergibt, allerdings immer im Anlaut. Einfaches *-γ-* wäre sicherlich spirantisch realisiert worden, und *-γκ-* wird im Neugriechischen häufig als *-ηg-* realisiert, steht offensichtlich aber auch für *ηk-*, vgl. z. B. *μπάγκα* “Bank” (THUMB 1895, § 15, 2). Zwar wird *-γγ-* gewöhnlich im Neugriechischen ebenfalls *-ηg-* gesprochen, doch erscheint die Verschriftung von *-g-* durch *-γγ-* unter den vorhandenen Möglichkeiten die nächstliegende. Vielleicht hat dabei eine Rolle gespielt, daß wenn ‘die Lautgruppen *μπ, γκ (γγ), ντ* durch Abfall eines Vowals anlautend werden, so werden sie fast wie reine tönende Medien, d.h. wie norddeutsches oder romantisches *b, g, d* ausgesprochen...z.B. in...*γγόνι (ἐγγόνι)* “Enkel” (THUMB, *l.c.*).

²¹ Die čerkessischen Enlehnungen nach ŠAGIROV 1977, II, 147. Zur älteren Aussprache im 17.Jh. vgl. ABAEV 1989, 45. Zu einer Liste ostiranischer Eigennamen im Svanischen vgl. ANDRONIKAŠVILI 1982 [1987], 22ff., wo allerdings dieser Name nicht verzeichnet ist. Ausführlicher zu diesem Namen und zur Diskussion der Etymologie von iron. *saugʷn*, dig. *saugin* “Priester” vgl. Sonja FRITZ [-GIPPERT], *Die ossetischen Personennamen*, Wien 1983 [maschinenschr. Diss.], S. 189, Nr. 1344 *Säwdženyqo*. Allerdings scheint mir die dort u.a. zitierte und auf JAKOVLEV zurückgehende Ableitung aus georg. *šavi* “schwarz” und georg. *gani* “Rockschob” weniger wahrscheinlich, da gerade der diskutierte Vokalismus nicht zu georg. *gani* paßt und außerdem die Gesamtbildung im Georgischen fehlt.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAEV V.I. *Alanica*, *Izv. Akad. Nauk SSSR* 9, 1935, p. 881-894.
(Nachgedruckt in ABAEV 1949, p. 248-259. Hier wird nach diesem Nachdruck zitiert, der gegenüber der ersten Fassung in einigen Fußnoten zu MUNKÁCSI und GERHARDT Stellung nimmt.)
- ABAEV V.I. *Osetinskij jazyk i fol'klor*, Moskva-Leningrad 1949.
- ABAEV V.I. *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Bd. I, Moskva-Leningrad 1958; Bd. II, Leningrad 1973; Bd. III, Leningrad 1979; Bd. IV, Leningrad 1989.
- ABAEV V.I. *A Grammatical Sketch of Ossetic*, Bloomington/The Hague 1964.
- ACHVLEDIANI G.S. *Grammatika osetinskogo jazyka*, Bd. I, Ordžonikidze 1963, Bd. II, Ordžonikidze 1969.
- ANDRONIKAŠVILI M.K. *O značenii dannyh kartvelistiki dlja iranskogo jazykoznanija; Iranskoe jazykoznanije, Ežegodnik 1982*, Moskva 1987, 16-28.
- ANDRONIKAŠVILI M.K. *Narkvevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan* [Studies in Iranian-Georgian Linguistic Contacts], I, Tbilisi 1966.
- BAGAEV N.K. *Sovremennij osetinskij jazyk*, Ordžonikidze 1965.
- BAILEY H.W. *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979.
- BARTHOLOMAE Chr. *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904.
- BENVENISTE E. *Essai de grammaire sogdienne*, Bd. 2, Paris 1929.
- BENVENISTE E. *Études sur la langue ossète*, Paris 1959.
- BENZING J. *Chwaresmischer Wortindex*, Wiesbaden 1983.
- BIELMEIER R. *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz*, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1977.
- BIELMEIER R. *Präverbien im Ossetischen, Monumentum Georg Morgenstierne I (AI, Hommages et Opera Minora*, vol. VII, 1981), 27-46.
- BIELMEIER R. *Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch*, [in] R. SCHMITT 1989, 236-245.
- BOSWORTH C.E. Sir CLAUSON G. *al-Xwārazmī on the Peoples of Central Asia*, *JRAS* 1965, 2-12.
- BOYCE M. *A Word-List of Manichaeic Middle Persian and Parthian*, *AI* 9a, Leiden 1977.
- CABOLOV R.L. *Očerk istoričeskoj fonetiki kurdsckogo jazyka*, Moskva 1976.
- CHAVANNES E. *Les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*, Paris (ohne Jahr) [St. Petersburg 1903].
- CHRISTOL A. *Scythica*, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 3, 1987, 215-225.
- CHRISTOL A. *Des Scythes aux Ossètes*, *UA* 390 / Rouenlac 1989.
- CHROMOV A.L. *Jagnobskij jazyk*, Moskva 1972.
- EILERS W. *Kyros, eine namenkundliche Studie*, *BzN* 15, 1964, p. 180-236.
- ELFENBEIN J. *Balōčī*, [in] SCHMITT 1989, p. 350-362.
- EMMERICK R.E. *Saka Grammatical Studies*, Oxford 1968.
- GAGKAEV K.E. *Sintaksis osetinskogo jazyka*, Ordžonikidze 1956.
- GERHARDT D. *Alanen und Osseten*, *ZDMG* 93, 1939, 33-51, bes. 37ff.

- GERSHEVITCH I. *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1961; [Nachdruck von 1954].
- GIGNOUX Ph. *Iranisches Personennamenbuch*, Bd. II *Mitteliranische Personennamen*, Fsz. 2: *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*, Wien 1986.
- GRJUNBERG A.L. I.M. STEBLIN-KAMENSKIJ, *Jazyki vostočnogo Gindukuša, Vachanskij jazyk*, Moskva 1976.
- HOFFMANN K. *Aufsätze zur Indoiranistik*, Bd. 1, Wiesbaden 1975.
- HORN P. *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893.
- HÜBSCHMANN H. *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897.
- HUMBACH H. *Die historische Bedeutsamkeit der alanischen Namen; Studia Classica et Orientalia III, Antonino Pagliaro Oblata*, Roma 1969, p. 33-52.
- H. HUMBACH, *Choresmian*; [in:] SCHMITT 1989, p. 193-203.
- H. HUNGER, *Zum Epilog der Théogonie des Johannes Tzetzes; Byzantinische Zeitschrift* 46, 1953, p. 302-307. Nachgedruckt in: H. HUNGER, *Byzantinische Grundlagenforschung, Gesammelte Aufsätze; Variorum Reprints*, London 1973, Nr. XVIII, S. 302-307.
- ISAEV M.I. *Digoriskij dialekt osetinskogo jazyka*, Moskva 1966.
- ISAEV M.I. *Ešče raz o termine œfsin(œ), Iranskoe jazykoznanie, Ežegodnik 1980*, Moskva 1981, p. 186-189.
- JUSTI F. *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895.
- KELLENS J. *Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden 1974.
- KELLENS J. *Comment faut-il éditer les formes vieil-avestiques de paoiriia-?; Studia Grammatica Iranica, Festschrift für Helmut Humbach*, hg. von R. SCHMITT und P.O. SKJAERVØ, München 1986.
- KELLENS J., PIRART E. *Les textes veil-avestiques*, vol. II, *Répertoires grammaticaux et lexique*, Wiesbaden 1990.
- KLIMOV G.A. *Ėtimologičeskij slovar' kartvelskich jazykov*, Moskva 1964.
- KUIPERS A.H. *A Dictionary of Proto-Circassian Roots*, Lisse/Netherlands 1975.
- LIVŠIĆ V.A., CHROMOV A.L. *Sogdijiskij jazyk*; [in:] *Osnovy iranskogo jazykoznanija, Sredneiranskije jazyki*, Moskva 1981, p. 347-514.
- MACKENZIE D.N. *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971.
- MACKENZIE D.N. *The Khwarezmian élément in the Qunyat al-munya*, London 1990.
- MILLER W. *Die Sprache der Osseten*; [in:] *Grundriss der iranischen Philologie*, hg. v. W. GEIGER und E. KUHN, Anhang zum Band 1, Strassburg 1903.
- MILLER W., VON STACKELBERG R. *Fünf ossetische Erzählungen in digorischem Dialekt*, St.-Pétersbourg 1891.
- MORAVCSIK G. *Barbarische Sprachreste in der Théogonie des Johannes Tzetzes; Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 7, 1928-1929 [1930], 352-365.
- MORGENSTIERNE G. *Iranian feminines in čī*; [in:] G. MORGENSTIERNE, *Irano-Dardica*, Wiesbaden 1973, p. 102-107 [Nachdruck von 1962].
- MORGENSTIERNE G. *An Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo 1927.

- MORGENSTIERNE G. *Indo-Iranian Frontier Languages*, vol. II: *Iranian Pamir Languages*, Oslo 1938.
- MUNKÁCSI B. *Beiträge zur Erklärung der 'barbarischen' Sprachreste in der Theogonie des J.Tzetzes; Kořösi Csoma-Archivum*, Ergänzungsband I/3, 1937, 267-281.
- NARTEN J. *Die Amāša Spāntas im Avesta*, Wiesbaden 1982.
- NYBERG H.S. *A Manual of Pahlavi II: Glossary*, Wiesbaden 1974.
- PENRIXI H. [=FÄHNRIK H.], SARDŽVELADZE Z. *Kartvelur enata eṭ imologiuri leksikoni*, [Etymologisches Lexikon der Kartvelsprachen], Tbilisi 1990.
- ŠAGIROV A.K. *Ėtimologičeskij slovar' adygskich (čerkeskich) jazykov*, 2 Bde., Moskva 1977.
- SAMADI M. *Das chwaresmische Verbum*, Wiesbaden 1986.
- SCHMEJA H. *Iranisches bei Lukian*; in: *Serta Philologica Aenipontana* II, hg. von R. MUTH, IBK 17, Innsbruck 1972, p. 21-31.
- SCHMIDT K.H. *Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache*, Wiesbaden 1962.
- SCHMITT R. *Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot*; ZDMG 117, 1967, p. 119-145.
- SCHMITT R. (Hg.) *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989.
- SIMS-WILLIAMS N. *The Christian Sogdian Manuscript C2; Berliner Turfantexte* XII, Berlin 1985.
- SIMS-WILLIAMS N. *Eastern Middle Iranian und Sogdian*; [in:] SCHMITT 1989, p. 165-192.
- TEDESCO P. *Ostiranische Nominalflexion*, ZU 4, 1926, 94-166.
- THUMB A. *Handbuch der neugriechischen Volkssprache*, Strassburg 1895.
- THORDARSON F. *Ossetic*; [in:] SCHMITT 1989, p. 456-479.
- TRUBAČEV O.N. *O sindach i ich jazyke*, VJa 1976, 39-63.
- TRUBAČEV O.N. *Lingvističeskaja periferija drevnejšego slavjanstva. Indoarijcy v severnom pričernomor'e*; [in:] VII meždunarod. sezd slavistov, Moskva 1978, p. 386-405.
- VASMER M. *Die Iranier in Südrußland*; [in:] M. VASMER, *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*, hg. von H. BRÄUER, I. Band, Berlin 1971 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1923].
- WACKERNAGEL J./DEBRUNNER A. *Altindische Grammatik*, Band II, 2, Göttingen 1954.
- YARSHATER E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, London 1982-1985.
- ZGUSTA L. *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Praha 1955.

SUMMARY

In 1928/29 [1930] J. Moravcsik published the last part of the epilogue of a theogony composed by the Byzantine writer J. Tzetzes (12th c.). It contains among others two badly preserved and partly mutilated Alanic lines. Despite the fact that H. Hunger has discovered a complete version of this epilogue and has published the relevant part in the early fifties, scholars in Iranian studies still base their interpretation on Moravcsik's edition. The present paper tries to improve the linguistic interpretation using Hunger's edition and evidence from middle and modern east Iranian languages.

RÉSUMÉ

En 1928/29 [1930] J. Moravcsik publiait la dernière partie de l'épilogue d'une Théogonie de l'écrivain byzantin J. Tzetzes (12^e siècle). Cette partie contient entre autres deux lignes dans la langue des Alains très mal conservées et partiellement mutilées. En dépit du fait qu'au début des années cinquante une version complète de cet épilogue fut découverte par H. Hunger qui en publia le passage en question, l'investigation des iranistes continue à se faire à partir de l'édition de Moravcsik. Le présent travail essaie d'y remédier en proposant une nouvelle interprétation linguistique du texte alanique se fondant sur l'édition Hunger d'une part et sur des langues moyen-iraniennes orientales et des langues iraniennes orientales contemporaines d'autre part.

Ladislav ZGUSTA

**TYOLOGY OF ETYMOLOGICAL DICTIONARIES AND
V. I. ABAEV'S OSSETIC DICTIONARY**

(Studia Iranica et Alanica. Rome. 1998)

1. Introduction; the typologies of Malkiel and Reichmann. 2.1. Time depth. 2.2. Direction of analysis. 2.3. The range. 2.4. The "grand strategy". 2.5. Structure of the entry. 2.6. Breadth. 2.7. Scope. 2.8. Character. 2.9. The author's style and creed. 3. Conclusion.

1. One of the good results of the so strongly increased interest in the theory of lexicography is the concomitant increase in the study, frequently a comparative one, of existing dictionaries themselves. The logical development of any comparative studies is a typology of the studied objects, in this case of dictionaries. As we know from the typology of languages, it is not of much use to apply only one parameter of variation for the classification: two or more languages can be similar in one respect and different in another. Therefore, a useful method of typology consists in selecting a set of criteria or properties, or features, and observe whether they are present or absent in any member of the set of objects, or languages, studied. Sometimes it is useful to discern to what extent a property is present in a dictionary; although there is no terminological unity nor precision, it is useful in this case to talk about a parameter of variation.

While the first extensive attempt at a typology of dictionaries was undertaken by Lev Ščerba in his well known article of 1940 ("Opyt obščej teorii leksikografii"), the method of distinctive features was introduced by the outstanding Romance scholar Yakov Malkiel, in his article "Distinctive Features in Lexicography: A Typological Approach to Dictionaries Exemplified With Spanish" (MALKIEL 1958-59; 1959-60); a few years later, he returned to the topic, refining the features in his article "A Typological Classification of Dictionaries on the Basis of Distinctive Features" (MALKIEL 1962).

Professor Malkiel is a specialist in historical linguistics with a particular interest in morphology, derivation, word formation, lexicology, and etymology.

No wonder, then, that he applied his method to etymological dictionaries. His book, *Etymological Dictionaries: A Tentative Typology* (MALKIEL 1976), is based on the analysis of nearly 400 etymological and similar dictionaries and of many more etymological publications. The bulk of the works studied is concerned with the main Indo-European languages in general and with Romance languages in particular; but some dictionaries and publications on other languages, some of them as unrelated as Basque or Blackfoot, are also studied. He continues these studies in Malkiel 1990.

An even richer set of highly fine-grained criteria was developed by O. Reichmann and applied to German historical dictionaries, with excellent results (REICHMANN 1984). Another study by Reichmann develops a set of criterial features pertaining to the structure of entries in historical and period dictionaries, and uses them in a typological study of German period dictionaries (REICHMANN 1990).

The typological method of criterial features is so fruitful that I wish to apply it to the analysis of V. I. Abaev's *Historical and Etymological Dictionary of the Ossetic Language* (ABAEV 1958-1989). I chose for the purpose Malkiel's set of criteria, because they are broader in their application to extraneous material, they are specifically constructed for etymological dictionaries, and all of them are applicable to a single dictionary, not to a group.

Malkiel accepts the following eight main classificatory properties, or parameters: (1) time depth (what period of time is covered); (2) direction of analysis (backwards to the roots, or "down" through time); (3) range (how many languages are considered); (4) grand strategy (the overall organization of the dictionary); (5) tactical preferences (the favored structuring of the entry); (6) breadth (how much auxiliary, background, additional information); (7) scope (which layers of the lexicon are included); (8) character (the author's purpose and level of tone). In addition to these main parameters, there are yet four ancillary ones, namely (9) the intended durability of the dictionary, the centrality of its etymological commitment, the style of the etymological analysis, and the author's linguistic creed. Let us now perustrate the Ossetic Dictionary in light of these parameters.

2.1. The first of these is the *t i m e d e p t h*. In this respect, the Dictionary takes the longest stretch possible: the language of the headwords is contemporary Ossetic and the etymology goes back to the Indo-European roots (unless the word is borrowed from a non-I.-E. language). One can observe a certain development within the dictionary: at the beginning it is the Iranian etymon that is worked out in greatest detail, with cognates quoted from as many Iranian languages as possible. To this, the Sanskrit cognate was added;

the Indo-European root represented the rest of the I.-E. languages, from which the cognates were added only sparingly. For instance, the entry of *az/anz*¹ ‘year’ contains the cognates from Iranian languages such as Farsi, Kurdish, Parthian, Khoresmian, Pehlevi; Avestan, Old Persian; and from Sanskrit (I 95).

In the third and particularly in the fourth volume, the cognates from all the I.-E. languages are quoted in detail. E.g., the entry of *xæryn/xwærun* contains besides the Iranian cognates also references to Sanskrit, Norwegian, Armenian, Greek (IV 183).

The same policy is pursued with respect to borrowings: wherever it is possible, not only the immediate source, but also (in the case that the entryword is a “Wanderwort”) the ultimate source is indicated, if possible. E. g., the name of an epic heroin, *Agundæ*, is traced through Georgian, Khevsur and Abkhaz, to Farsi and Parthian cognates to the common source of all these borrowings, Gr. *ὑάκινθος*, ‘blue-bell’ and personal name.

2.2. The direction of analysis generally is one that goes back in time: from the modern language to the I.-E. root, broadly speaking. There are several particularly interesting features in this area that should be mentioned. First, already the way in which the author spells the headwords helps this “movement back in time”. The Iron dialect has strong palatalizations, absent in the Digor dialect. Thus, Digor *kizgæ*, Iron *čyzg* ‘girl, daughter’. (The reduction of the first and the loss of the second vowel [y=ə] do not interest us now.) The author developed an orthography² in which *č* is represented as palatalized *č̣*, *dž* as *đ*, etc. This undoubtedly historically oriented orthography makes a headword like *kyzg/kizgæ* possible: it is not only a practical means to keep the same alphabetical order for both dialects, but also a diachronic interpretation already in the headword. The same situation obtains with the labialization: in the same way as the reduction of a front vowel is accompanied by palatalization, the reduction of a back vowel is accompanied by labialization in the Iron dialect, indicated by a separate letter in the generally used spelling. The author indicates the labialization by a diacritic, so that he gets a unified headword again: *k_oyvd/kuvd* ‘prayer; ritual feast, usually with live sacrifices’. And since the diacritics do not count in the alphabetization, the sequence of the entries is given by the historical forms: e.g. *k_oysi/kusinæ* ‘ladle’; *k_oyst/kust* ‘work’; *k_osyl* ‘small; small amount’ (Digor has another word, *mingi, mink’i, mænk’æj*, hence no bar); *k_oyvd/kuvd* ‘festival’; *kyzg/kizgæ* ‘girl’. The historical orientation does not, however, prevail over facts: if there is a more modern pronunciation than the one indicated by the spelling of the headword, it is given in parentheses; e.g. *fædki (fæčči)* ‘skirt, flap or lap of a coat or dress’ (I 429). Nor does the his-

torical orientation cause the more archaic, Digor, forms to be quoted first, with the more recent Iron ones following: Iron is the basis of the main literary language, is taught in most schools, and has more speakers, so it stands first.

The spellings as devised by the author have a similar historical orientation in other points as well, e.g. in respect to the prothetic and other vowels, but we shall not go into all the details.

2.3. The parameter of *r a n g e* refers to the number of languages studied. It has already been said that there are several layers of comparisons: words of Iranian origin have all or most of the Middle and Modern Iranian cognates quoted (including, e.g., Khoresmian and Saka among the former, Kurdish among the latter); the cognates from the other I.-E. languages are quoted with increasing frequency. E.g., IV 183 *xæryn/xwærun* ‘scratch, itch, irritate’ has among the Iranian cognates the Parthian, Farsi, Kurdish and Pamir words, but also its cognates in Sanskrit, Greek, Norwegian, German. (See above, 2.1.)

Typologically more interesting is the treatment of borrowings. Some of them are simple: *adli/adili* ‘arshin’ is borrowed from Georgian *adli* ‘arshin [unit of measure]’. (I 29). Some non-Iranian words, however, have parallel forms in several Caucasian languages; e.g. *ag/ag(æ)* ‘cauldron’ has parallel forms in Ingush, Chechen, Avar, Adyghe, Rutul and other languages, so that while the ultimate source may be Turkic, the word must be considered a representative of the Caucasian linguistic area.

For *aendon* ‘steel’ [12], the author proposes an Indo-European etymology (to Skr. *saṃ-dhāna*, Iran. **han-dāna* ‘layer’ [in this case ‘a steel layer on iron’]; the etymology is supported by parallel semantic developments e.g. in Russian *u-klad* ‘steel’). A discussion of ancient methods in producing steel supports all these assumptions. However, there also is a discussion of the borrowings of this form (or its predecessor) into several Finno-Ugric languages (such as Komi and Udmurt) and into Caucasian languages, such as Ubykh and Ingush (I 157).

As the etymon of *wyrs/urs* ‘stallion’ is correctly indicated Iran. **v_ṛšan-* ‘male’, with a great number of cognates both Iranian and Indo-European (IV 124). However, the author does not fail to tell us that it also was borrowed into Finnish, Estonian, and Karelian (*varza*) and thence into the dialectal Russian *varža* ‘foal, colt’.

It is this crossing the boundaries of a linguistic family and pursuing areal connections that gives the dictionary a strong individual character.

2.4. By *g r a n d s t r a t e g y*, Malkiel understands the “total distribution of the corpus”. Ossetic is a living language, so the idea of a corpus does not apply. The selection of vocabulary is such that it corresponds to the histori-

cal character of the dictionary. Thus, archaic and obsolete expressions (particularly from the epos) are listed and so is contemporary basic vocabulary. Terms connected with modern life and technology are not avoided, but they have no entries of their own. So for instance the modern-life expression *særmagond sekretar* ‘personal secretary’ occurs, but only because a good illustrative context of the expletive *xædægaj* ‘oh’ contains it (IV 155); there is no headword *sekretar*, which is a reasonable policy for an etymological dictionary. The treatment of the meaning is also such that it prefers the historical aspects: e.g., the entry of *syrx/surx* ‘red’ has a page of illustrative contexts none of which exemplifies the modern political connotation (III 298 ff.).³

The entries are marshalled in the alphabetical sequence of the Iron forms of the headword. Knowledge of the Ossetic language is supposed, but difficult Digor forms are listed separately and cross-referred to the main entry: “*ǵæwagæ* see *qwag*”. Digor forms are given for their Iron counterparts even if they are different: *baryn* ‘understand’, in Digor, *lædærun* is more used”; or, e.g. *axæm/(wæxæn, awæxæn)* ‘such’ (I 89), with *awæxæn* and *wæxæn* lemmatized separately (I 87; IV 100).

2.5. Malkiel’s next parameter is what he calls *tactical preferences*, by which he means, broadly speaking, the favored structure of individual entries. The form of the headword has already been mentioned. There follow Russian equivalents and explanations, distributed into numbered sections in cases of stronger polysemy.⁴ Then follow transparent or semitransparent derivations and compounds, with their own Russian equivalents. (The non-transparent ones are lemmatized separately.) For instance, the entry *sag* ‘stag’ also gives *sag-læg* ‘stag’ + ‘man’ > ‘fine fellow; hero’; *sagartæn* ‘having life (*artæn*) like a stag’ > ‘girded up; well built (figure)’ etc. (III ii-16). The entry of *sær* ‘head’ also indicates many compounds, e.g. Dig. *anzisær* ‘New Year’ (< ‘head of year’), dig. *avdisær* ‘Monday’ (< ‘head of seven’); *systsær* ‘with lice on head’, *særægās* ‘alive, innocuous’, *særibar* ‘freedom’, etc. (III 73-76). Compounds like *k’æj-dzar* ‘covered with slabs’, *næw-dzar* ‘covered with sod’ are indicated in the entry of *car* ‘ceiling’ (I 289). Standing expressions abound, sometimes very specific in their application; e.g., in the entry of *amond* ‘luck, happiness’ we get, among others, *xorz amond dæ xaj* ‘good fortune is your lot’: this is said to be a wish expressed only to girls (I 81 f.).

There follow illustrative contexts, all of them translated into Russian. They are well selected to force the meaning. Sometimes they are the vehicle of the interpretation themselves. So, e.g., Miller’s older Ossetic dictionary (MILLER 1927–1934) gives the meaning of *æluton/ilæton, æluton* as ‘mythical food, stilling hunger forever’, however, the Digor context from the Nart epos,

bægænij sinon æluton funxæj æræværunçæ ‘they put a keg with beer brewed (as) aluton’, shows that already in the epos the meaning was quite concrete; passages like this add strongly to the historical dimension of the dictionary.

The illustrative contexts cannot display a great historical depth, given the recent date of Ossetic literacy. Probably the oldest extensive written source is the manuscript of a translation of the Gospel from 1820. The epos about the Narts is much older, of course, but it was not written down until the 19th century, having been handed down as oral literature. Interestingly, the number of the contexts quoted grows from volume to volume, partly because during the decades after 1959, new Ossetic writers started publishing. The lack of time depth excludes a chronological ordering of the senses in many cases. For instance, the senses of *aftid/afted*, *aftid*, *otid* are given as ‘empty; in vain, to no purpose; only’, but some collocations show that “the meaning ‘empty’ could arise from the meaning ‘only’” (I 33). This, however, is necessarily the case in dictionaries that have a great time depth within the contexts, such as, e.g., *The Oxford English Dictionary* (see ZGUSTA 1989).

On the whole, this part of the entry, while being of historical character by the excursus into the derivational and semantic history of words, can also function as a monolingual dictionary. About that later.

The next section of the entry contains the etymological reflections, and the last one the bibliographical references, unless they are quoted within the preceding section, because diverging opinions are discussed there.

This organization of the entry reflects well the intention of the author to combine the historical with the etymological study of the lexicon.

2.6. The parameter of breadth refers to various auxiliary and background information. Abaev’s dictionary has considerable breadth but the information cannot be called auxiliary. Perhaps even to consider it part of the background is not quite right, because the information offered concerns the extralinguistic, cultural context of the Ossetic language (and, by implication, of other languages of the High Caucasus). Hence, realia, ethnographic peculiarities, cultural notions, etc. are described in detail. For instance, *xædzar/xædzaræ* ‘house, saklya [Caucasian mountain hut], dwelling, the main living area in a saklya where a fire is burning’ (IV 159 f.): there is an explanatory gloss “the ferm belongs equally to the architectural, social, and economic registers” and then follow fourteen lines of descriptions (stemming from mid 19th cent. and slightly later) of the house, of the location of the chimney with its perpetually kept fire, the location of the stool for the oldest man in the family, the location of the various work areas, the location of the “treasury”, a room at the exclusive disposal of the oldest woman in the family, etc. All these things, areas, persons, rooms, are

named by the Ossetic terms (by now largely archaic). Similarly, the Ossetic festival *Saniba* (the culturally absorbed feast of the Trinity; < Georg. *Sameba*, from *sami* ‘three’; III 30 f.) is described in eighteen lines of an English text quoted from a British traveller in 1899–1902. Some such ethnographic information was collected by the author himself; for instance, the explanation of *sapp* (a sort of narrow terrace allowing agriculture even on a steep hill; III 31) was gained from an 84-year old man.⁵ For the description of the role of the *wæjyg/wæjug* (IV 68–71) in Ossetic folk demonology, the author uses reminiscences from his own boyhood (in the first decade of our century), as to how various mishaps were explained by old people as the result of the activities of one of those malevolent creatures.

It is particularly interesting that this constant consideration of culture and generally of the extralinguistic context is for the author an active element in his linguistic deliberations. So for instance: *sag* ‘deer’ is such an important element of Ossetic culture that it takes five pages (III 11–16) to deal with it. Its position in folklore, in proverbs, standing similes and metaphors, and its epithets are discussed. The circumstance that the stag was an important totem explains why the original word for it (cognate to Lat. *cervus* ‘stag’, Slav. *srъna* ‘deer’) was lost because of taboo and *sag* < Iran. **sākā* introduced. More than that; this word, its derivation, and its importance are then used to explain (in preference to other, competing etymologies) ethnonyms such as *Saka* and others. Of particular interest are cases like the following: *ævdiw/æwdew* ‘demon’ was explained as a compound that goes back to Iranian **āp-* ‘water’ and *daiva* ‘divinity’; thus ‘water divinity’ > ‘demon’. This etymology is perfectly possible, with all sound changes being regular, etc. However, Abaev finds (I 199) that there is no trace of a connection of *ævdiw* with water in culture and folklore; therefore, he prefers to derive the word from Iran. **hafta-daiva* ‘seven divinities’ and finds an argument in favor of it since in Ossetia there is a sanctuary called *Avd dzuary* ‘seven gods’. This ethnographic, or cultural, information is, therefore, an integral part of the author’s explanatory apparatus.

2.7. The next of Malkiel’s parameters is *s c o p e*: the “particular selection or assortment of material”. Some remarks that belong here have already been made: the selection of obsolete words relevant for antiquarian description, absence of modern borrowings, etc. It should also be mentioned that the names of the Narts, the heroes known from the old Ossetic (and Abkhaz) epos are listed and abundantly discussed. This is particularly important, because these names frequently have no Iranian etymology. So, e.g. *Soslan* (Nogai *suslā* ‘horrible’, III 138–140), *Xæmyc/Xæmic*, *Batradz* (both Mongolian) and others; the name of the Narts (*Nartæ*) itself goes to Mong. *nar-* ‘sun’. Therefore, the ety-

mology of the name *Sainæg* < *saw* ‘black’, *ajnæg* ‘rock, cliff’ is rejected (the ambience of the epos is the steppe and the sea, not the mountains) and a derivation from Mong. *sain* ‘famous’ is proposed. In the same way, the Iranian etymology of one of the Narts’ family, *Alægatae* (-*tæ* is the suffix of the plural) < **āryaka* is rejected in favor of a derivation from *læg* ‘man’, which is Caucasian. Thus, these names strengthen the non-Iranian component of the dictionary, supplying further cases of cultural and linguistic syncretism in the area. Quite apart from the etymologies themselves, the persons of those epic heroes, such as, e.g., *Syrdon/Sirdon* (III 207 f.) are compared with other epic traditions and persons, in the approach of Dumézil.

2.8. The last of Malkiel’s parameters is *character*: by this is meant the purpose the author pursued, and the level or tone of his discussions. As to the latter, the level certainly is scientific in the best sense of the word: sufficient exemplification has been given above. The tone is such that it does not terrify a reader who is not a professional linguist: there are few abbreviations, no terminological neologisms or monstrosities, and, most importantly, many explanations the professional does not necessarily need; for instance, *aguryn* ‘to seek’ is derived from *a* + *kuryn* with the explanation of the intervocalic voicing of the stop (I 36); *ænc* ‘*uxyn/ænc*’*oxun* ‘to guzzle, gulp’ is derived from *æmtuxyn*, with the assibilation (*t* > *c*) explained as regular in the position and the glottalization (*c* > *c*’) as caused by expressivity (I 152); etc.

This level of tone is in good harmony with the purpose of the dictionary. It would seem that besides the obvious purposes stated in the title, the dictionary also can function as a monolingual one.⁶ This can be seen in various areas. Firstly, the rich documentation by context is constructed so that the senses are forced for their contextual nuances, usually indicated by the translation; for instance, in the entry of *amajyn/amajun* ‘to pile, heap, stack (firewood, bricks [to build a wall], etc.); to erect, build; to plain, shave [e.g. wood]’, the context *fyngtæ samadtoj syğdæg moqotæj* forces the meaning ‘to cut, hew out tables from, etc.’ (I 49). Secondly, the rich indication of standing expressions and collocations, even with no or only weak semantic effects, belongs to the descriptive apparatus (admittedly not in the monolingual dictionary exclusively); e.g., in the entry of *afon/afonæ* ‘time, term’, there are the collocations *ucy afon* ‘in that time’, *afon u* ‘time (is)’ (as in “Time, gentlemen!”) – no semantic complications either, but it is good that they are given. Thirdly, and most importantly, the dictionary uses paradigmatic means for the description of meaning. They are, for instance, the indication of synonyms as in *styn/istun* 1. (in Digor) ‘stand’; synonyms *læwwun*, *æristun* (III 156); indication of antonyms as in *næwæg* ‘new’, antonym *zæronnd* (II 176); of paronyms as in *amond* ‘luck, hap-

piness', in Digor also 'sympathy, compassion; sin' "(similar in meaning to *tæriġæd*)" (I 51.); of onomasiological relations, as in *annæ* 'other' "about a third person or object in enumeration, the second being referred to by *innæ* (I 54); by the delimitation of the *valeur* by giving the adjacent word in the semantic field, such as the contrast of *fædg/fædgæ* 1. 'custom' and *æġdaw* 'custom' the latter being more general, the former tending to be used in local, familial, and cult contexts (I 428); and by the introduction of onomasiological pockets within the alphabetic sequence of entries, such as the indication of the various parts of the house in the entry of *xædzar* 'house' (see above, 2.6) and in giving twelve different expressions for various dwellings (IV 161), or giving under *sajtan* 'devil' also *xæjraeg*, *iblis*, *dælimon*, *ævdiw* (all of them devils of various [linguistic] provenience; III 23).

Interestingly, such onomasiological pockets can be relevant for etymological decisions. For instance, *cyxt* 'cheese' must be compared with Chuvash *čăġăt* 'cheese'; the borrowing could have gone in either direction, but since other milk products have native Ossetic designations, a borrowing in Chuvash from Ossetic is more probable.

2.9. As far as Malkiel's ancillary criteria are concerned, the centrality of the etymological commitment is unimpeded by what has been said in 2.8. about the accretion of the characteristics of the monolingual dictionary. The durability of the dictionary also is beyond dispute: there will be no other native speaker of Ossetic born early enough to know the old culture firsthand who at the same time will be a trained, first class historical linguist and who will live long enough to spend so many decades over a dictionary. So what remains is the author's linguistic creed and the style of his etymological analyses.

One of the typical features of the style is that both the form and the meaning are equally taken into consideration; even if the sound correspondences are in good order, we need an example of a parallel semantic development. Thus, e.g. *ud* 'spirit' is derived from *wad* 'wind', with the semantic parallels of Lat. *animus* 'spirit', Gr. *ἄνεμος*; 'wind' and others (IV 7; see above, 2.5 n. 4); *æmbaryn* 'understand' is derived from Iran. **hama-* 'together' and **bar-* 'take, carry', with the parallel of French *comprendre* 'understand' < Lat. *com-prae-hendere* 'grasp' (in both senses of the English gloss). The semantic parallels are also used in more complicated cases of etymology, together with other principles. Oss. *dzwar/dziwaræ* has the senses 1. 'cross', 2. 'holy; divinity', 3. 'smallpox'. It is a borrowing from Georgian *džvari* 'cross' (itself probably borrowed from Iran. *zauθra* 'sacrifice'). The sequence of senses is a historical one: original Christianity was absorbed by indigenous culture and transformed into a pantheon of heathen divinities and the latter festivals, partly surviving to this

very day (see Zgusta 1987). The semantic development > ‘smallpox’ is explained by parallel cases of taboo: Mongolian *burxat* ‘gods’ > ‘smallpox’, Georgian *bat’onebi* ‘masters’ > ‘smallpox’. We have already mentioned that the author perceives language as embedded in or imbued with culture; vice versa, he exercises linguistic palaeontology by making conclusions concerning ancient culture from language. For instance, *adæm* is borrowed from Farsi, Turkic, or Arabic (the ultimate source is irrelevant), but does mean ‘people’, not ‘man’; the latter meaning is carried by the derivative *adæjmag*, hence the conclusion that in the time of the borrowing, the idea of the collective was primordial, the individualization coming only later.

The author’s “creed” appears to be historical linguistic, strongly influenced by ideas like “Wörter und Sachen” and by anthropological interpretations à la Lévi-Bruhl and Dumézil. A particularly interesting component of the author’s linguistic thought is traceable back to N.J.Marr (whose etymologies are quoted at the proper places). This is quite logical; let us not forget that Abaev is not only Marr’s disciple, but he was the only Soviet linguist who did not join the chorus of Marr’s condemnations, so vociferous after Stalin hurled his anathema on Marrism in 1950. Indeed, Abaev was therefore characterized by Pravda as a “nerazoruživšijsja marrist” (‘a Marrist who did not lay down his weapons’) – not a pleasant thing to happen in those days. Two remarks must be made in this connection. Marr who influenced Abaev was a still quite reasonable scholar, not the person who later maintained that all the words of all languages go back to exactly four syllables, *sal, ber, you, roš*. And second, given the extreme dislike Marr displayed, from the early ‘twenties’, for Indo-European studies, it is remarkable that an excellent work which fully embodies the spirit and standard of these studies, and one that strictly adheres to their (by now) traditional methods, is the last product of that school of thought, or of the group of young scholars around Marr, and may prove to be the most enduring one.

More specifically, the author’s “creed” has a strong component of Hugo Schuchardt’s teaching (fully accepted, not always with recognition, by Marr) on the importance of linguistic interference, of substrata, borrowings, and of “mixing of languages”, as it was called in those days. The way in which the Dictionary treats borrowings, with the same degree of care and detail as the Iranian elements, has its root in the author’s persuasion that Ossetic has two equivalent sources, one Iranian and one Caucasian.

3. To sum up, I shall not recapitulate the single points. It may suffice to say that the dictionary is highly original on several scores, above all by combining etymology cum history with a so-to-say monolingual functionality; by treating the native and the borrowed elements of the language equivalently; by ad-

mitting a strong antiquarian component of ethnographical and generally cultural character.

On the other hand, the typological analysis shows its usefulness in allowing a better understanding of a dictionary's composition. In future planning of etymological and similar dictionaries, it will be rationally possible to plan in advance the desired components of the future product.

REFERENCES

- ABAEV 1958–1989 = Vasilij Ivanovič Abaev, *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk. I 1958 [655 pp.]; II 1973 [448 pp.]; III 1979 [358 pp.]; IV 1989 [325 pp.].
- Encyclopedia = Franz Josef Hausmann/Oskar Reichmann/Herbert Ernst Wiegand/Ladislav Zgusta (eds.), *Wörterbücher – Dictionaries – Dictionnaires. An International Encyclopedia of Lexicography*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. I 1989; II 1990.
- HAUSMANN 1989 = Franz Josef Hausmann, "Wörterbuch-typologie". In: *Encyclopedia I*, pp. 868–981.
- MALKIEL 1958–59; 1959–60 = Yakov Malkiel, "Distinctive Features in Lexicography: A Typological Approach to Dictionaries Exemplified With Spanish". *Romance Philology* 12, 1958–1959; 366–399; 13, 1959–1960; 111–155.
- MALKIEL 1962 = Yakov Malkiel, "A Typological Classification of Dictionaries on the Basis of Distinctive Features". In: Fred W. Householder/Sol Saporta (eds.), *Problems in Lexicography*. Bloomington: Indiana University 1962. Pp. 3–24.
- MALKIEL 1976 = Yakov Malkiel, *Etymological Dictionaries; A Tentative Typology*. Chicago, London: The University of Chicago Press 1976.
- MALKIEL 1990 = Yakov Malkiel, "Das etymologische Wörterbuch von Informanten- und Corpus-sprachen". In: *Encyclopedia II*.
- MILLER 1927-1934 = Vsevolod F. Miller, *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'*. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk. I 1927; II 1929; III 1934.
- REICHMANN 1984 = Oskar Reichmann, "Historische Lexikographie". In: W. Besch et al. (eds.), *Sprachgeschichte*, vol. I. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. Pp. 460–492.
- REICHMAN 1990 = Oskar Reichmann, "Das Sprachstadienwörterbuch I: Deutsch". In: *Encyclopedia II*.
- ŠČERBA 1940 = Lev Vladimirovič Ščerba, "Opyt Obščej teorii leksikografii". *Izvestija Akademii Nauk SSSR*, 1940, No. 3: 89–117.
- ZGUSTA 1987 = Ladislav Zgusta, *The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1987.
- ZGUSTA 1989 = Ladislav Zgusta, "The Oxford English Dictionary and Other Dictionaries (Aikakošyam)". *International Journal of Lexicography* 2, 1989: 188–230.

NOTES

¹ The two main dialects of Ossetic are Iron and Digor; the Digor form always follows the vertical bar. Iron is the basis of the literary language; Digor is in many respects more archaic.

² Historically, Ossetic was written in Arabic and Cyrillic. In the 'twenties, Roman script was introduced. In the late 'thirties, however, the Cyrillic script was re-introduced. Abaev writes all Ossetic words and sentences in Roman, with more differences from the general orthography than mentioned above. Some particularities of his spellings, such as the macrons, are left out in the present article.

³ Similarly: *klass* has no entry, but the entryword *ævzaryn* is exemplified, praeter alia, by *klasstæ fevzurstæncæ særmagond mulki fædbæel* 'classes appeared because of private property' (from *Surx Digoræ* ['Red Digoria'] a textbook from 1932-1936.)

⁴ In a few cases, there are also Latin equivalents; e.g., *ud/od* 'dux, duša [= spirit, soul], spiritus'. In this specific case, the Latin word *spiritus* derived from *spirare*, offers a semantic parallel to the entryword, whose etymon belongs to the Oss. *wad* 'wind'. Normally the Latin equivalents are given for religious (pagan) expressions or for generally numinous expressions.

⁵ Bilingual lexicographers will be interested in how expressions like this are translated when they occur in the illustrative contexts. They are not translated; the author explains them and then he inserts the original Ossetic word into the Russian translation, in a different font.

⁶ To be precise, as a quasi-bilingual dictionary: these are bilingual dictionaries that function as monolingual ones.

Fridrik THORDARSON

PREVERBS IN OSSETIC

Some reflections

I. The Ossetic preverb has a double function:

1) It determines in some way the meaning of the verb, focuses the attention on some point in the course of the action or process expressed by the verb. It can be used metaphorically and effect – to a large extent unpredictable – semantic specializations of the verbal meaning. Thus, e.g., Iron *a-* “out, away” may be used to express a transitory or diminutive action: *a-xordton* “I ate a little, had a bite to eat” (vs. *ba-xordton* “I ate”, the usual perfective preterite); *a-bad* “have a seat” (vs. *s-bad* “(please) sit down”, the usual perfective imperative). Iron *ni-* (D. *ni-*) “down” may add a connotation of expressivity to the verb; in Narty kaddžytæ (1946), p. 149, where a story of the death of Sirdon, the evil trickster of the Ossetes, is told, we find *ni-* used as a perfectivizer with *mælin* “to die” instead of the normal (Iron) *a-* (Digor *ra-*), apparently to give expression to a touch of roughness or malice: *Sirdon uim nimmardis* “S. died there (on the spot)”. (Cf. ABAEV 1964, pp. 77 ff.; AXVLEDIANI 1963, pp. 238-9, 243-4.)

2) The preverb has a grammatical function, distinguishing the perfective from the imperfective aspect. There is apparently some fluctuation in the choice of perfectivizing preverbs (local, individual, stylistic variation). In its aspectual function the preverb may, at least to some extent, lose its semantic content, appearing as an “empty” marker of aspect only. As a rule, however, the preverb adds some semantic element to the verb, although this element can be difficult to define or to paraphrase.

From the historical, as well as from the synchronic, point of view the aspectual (grammatical) function must be regarded as secondary, being derived from the function of determinacy (the semantic function).

II. Needless to say the existence of particles with directional-aspectual functions (aspect here being used in its widest sense) is a typological feature which belongs to Indo-European. Similar traits are found, e.g., in the Caucasian

languages. In Indo-European these particles seem on principle to have been independent of the verb, but in the individual languages the general tendency is towards a fixed place of the particle in relation to the verb. The same trend of development is shown by Georgian; in Old Georgian the preverb has to some extent retained its character of an independent adverbial in so far as the intercalation of certain lexical elements (conjunctions, pronouns) between the verb and its preverb is permitted. Svanetian still has semi-independent preverbs, with the possibility of intercalation. In the Veinakhian languages of the North Caucasus (Ingush-Chechen) adverbial particles may function as either postpositions with nouns (case-endings) or ad-verbs (preverbs, postverbs).

Typologically Ossetic and Georgian (Kartvelian; for lack of written documents the history of the other Caucasian languages is hard to follow, and lies anyhow outside the scope of these reflections) agree in so far as in both adverbial particles with directional functions have developed into aspectual verbal prefixes where the concrete meaning may, at least up to a point, recede into the background. In both languages the preverb at the same time determines the action or process locally and emphasizes its completion. The aspectual force (aspect again being used in its widest sense) is already inherent in the lexical meaning of the particle, its function being to fix the attention on some particular point inside the action (process). The development of spatial or directional determiners into markers of aspect, with a partial loss of the lexical content, is a common phenomenon in the history of Indo-European languages; it is sufficient to mention Latin, Germanic, Celtic, Slavic and Baltic. In all these language groups we have primarily to do with internal developments, as, i.a., appears from the fact that each group has organized its aspectual system in its own particular way; what is common is the aspectual force of the preverbs.

The aspectual function of the preverbs becomes clear in Georgian texts from the 11th century onwards, when the subjunctive is gradually ousted in its ancient future meaning and replaced by the perfectivized (prefixed) present (the distinction between a perfective (aorist) and an imperfective (present) future thus getting lost). This development can not be ascribed to interference from Alanic-Ossetic (Alanic in that case constituting a link between Slavic and Kartvelian), as contended by Abaev (1964a, pp. 90 ff.). For one thing, on this point Ossetic and Georgian differ considerably: In Ossetic the preverb does not give the present a future meaning (cf. ABAEV 1964, p. 45); whereas Ossetic has developed a distinct future form with the ability to distinguish between the perfective and the imperfective aspect, Georgian has lost this latter possibility. Both languages distinguish between the two aspects in the preterite: Oss. prefixed preterite roughly = Georg. aorist (where in the modern language a preverb is almost the rule), Oss. simple preterite approx. = Georg. imperfect (where

preverbs are infrequent). Cf. VOGT 1971. pp. 180 ff; DEETERS 1930, pp. 9 ff.; VEŠAP'IZE 1967 passim. On the other hand, Ossetic has nothing comparable to the Georgian perfect. Besides, for historical reasons it is questionable whether the Kartvelian peoples of the South Caucasus had by the 11th century (or earlier) established any bilingual contacts to speak of with the Alans of the North Caucasus; the South Ossetic settlements of Georgia date from post-Mongolian times. If linguistic interference shall be posited as the source of a feature so deeply rooted in the structure of a language as is the case with verbal aspect, it presupposes a long-standing bilingual community of considerable extent. In other respects Georgian hardly shows any traces of Alanic-Ossetic influence upon its structure; Alanic loanwords in Georgian are not numerous and mostly belong to dialectal and marginal vocabulary (ANDRONIK'AŠVILI 1966, English summary pp. 547 ff.).

As the aspectual function is, so to speak, inherent in the lexical meaning of the determining particle, there is no need to postulate linguistic interference as a direct cause in either language. It seems preferable to assume remote typological affinities and similar or parallel developments.

III. In its function as a directional determiner the preverb has a bidimensional deixis: At the same time it informs about the direction of the action or movement and the position of the observer (actor's field (I) vs. observer's field (II)); AXVLEDIANI 1963, pp. 237 ff.; ABAEV 1964, pp. 76 ff.; BENVENISTE 1959, pp. 93 ff.). Examples: *ær-c'id* "he came down, arrived" (the observer is below) vs. *nī-cc'id* "he went down" (the observer is above); – *ær arviston* (*a-* + *ærvitīn* "send") *uīmæn činīg* "I sent him a book", *uīi ærbarvīsta* (*ærba-* + *ærvitīn*) *mænæn činīg* "he sent me a book", *ær dīn arviston* (*a-* + *ærvitīn*) *činīg* "I sent you a book", *dī mīn ærbarvīstai* (*ærba-* + *ærvitīn*) *činīg* "you sent me a book", *uīi dīn ærbarvīsta* (*ærba-* + *ærvitīn*) *činīg* "he sent you a book"; and the like.

This is obviously an Ossetic innovation, nothing parallel being found in Old Iranian. As the preverbal system of Georgian (Kartvelian) is quite analogous to that of Ossetic (for details cf. VOGT 1971, pp. 172; VEŠAP'IZE o.c.), it seems natural to regard the double deixis as an areal phenomenon where Ossetic is the borrowing language. It is noteworthy that the "hin/her" – (Georgian *mī/mo-*) opposition has not been carried through completely: In Digor the horizontal dimension "out, away" is indicated by *ra-* (< **frā-*) only, which thus covers the functions of both *a-* and *ra-* in Iron: D. *ra-mardi* "he died" = I. *a-mardi*. The vertical dimension "upwards" is indicated by *s-* (*īs-*) only in both dialects, regardless of the position of the observer: (I.) *s-c'id* "he went, came up" = Georg. *amo-vida*, *avida*: on the other hand: *ær-c'id*, *nī-cc'id* "he came/went down" = Georg. *čamo-vida*, *ča-vida*; *ba-c'id*, *ærba-c'id* "he went/came in" = Georg. *še-vida*, *šemo-vida* (also = *mo-vida* "came"); *a-c'id*, *ra-c'id* "he

went/came out, went away” = Georg. *ga-vida*, *gamo-vida*, *ræ-* (< **frǎ-*), which according to Benveniste (l.c.) is used with the denotation “upwards” (thus limiting the use of *s-* to the meaning “mouvement de bas en haut ... vu d’en bas”) is hardly found in this function. Normally it is found only in verbal compounds where the verb and the preverb have amalgamated to an unanalyzable lexical unit (cf. infra V): *rævdauin* “lull, console”, *rædiin* “make a mistake”, (D.) *rædæxsun* “climb”, etc. As a rule it neither determines nor perfectivizes the verb, a second preverb being needed for that purpose: *ba-/s-rædæxsun*, etc.

From a synchronic point of view, these gaps in the bidimensional scheme should be treated as neutralizations of the “*hin/her*”- opposition; historically they reflect a more ancient stage of development where the symmetrical relations of the present-day system had not arisen. As is to be expected, in this matter Digor is more archaic than Iron.

IV. As far as the function of the preverbs is concerned, there undeniably exist certain similarities between Ossetic and the Slavic languages. Again the idea of an areal phenomenon immediately suggests itself (ABAEV 1964a; SCHMIDT 1970; cf. also AXVLEDIANI 1960, pp. 179 ff.). It is not likely that a feature so fundamental to the structure of the language can be ascribed to linguistic interference from Russian during the eastward expansion of the latter in post-mediaeval times (which would, by the way, rule out Ossetic as a link connecting Slavic and Kartvelian, cf. what is said above (II) about the chronology of aspectual preverbs in Georgian); as a matter of fact, Russian-Ossetic bilingualism is a recent phenomenon.

The fundamentals of the Slavic aspectual system belong to Common Slavic. A Slavo-Iranian “Sprachbund”, if it is admitted as an explanation in this connection, must accordingly be dated to high antiquity, most probably the period of Sarmatian supremacy in South Russia (approximately 200 B.C.-A.D. 200), and have stretched across a vast area, encompassing Sarmato-Alanic dialects beyond the immediate or direct precursors of modern Ossetic. Language contacts between the Slavic and the Iranian tribes of ancient South Russia undoubtedly existed, but it remains controversial how far these contacts have been instrumental in bringing about structural remodelling of the languages concerned. Iranian loanwords found in the Slavic languages are few (cf. KIPARSKY 1975, pp. 59 ff.; TRUBAČEV 1967, pp. 3 ff.), and mostly restricted to “Kulturwörter”, which indicates commercial rather than real bilingual relations. Neither are Slavic loanwords in Ossetic numerous (or were until recently); the Ossetic word denoting “snow” has been borrowed from Slavic at early times: I. *mit* / D. *met* < Slav. *(*o*)*met-* “heap, snowdrift”, cf. Russian *metel’* “snowstorm” etc. (ABAEV 1958-73, II, pp. 124; 1965, p. 31 & passim); a word of the same derivation has passed into Rumanian (*omát*, *omete*), and it is tempting to

consider it a migratory word, rather than a testimony of a Slavic-Alanic bilingual community. The lexical influence exerted by Iranian upon the Finno-Ugrian languages is far more profound, as is that of Turkic upon Russian. But, after all, vocabulary is the part of language most open to foreign influence.

It is perhaps not insignificant to point out that as regards its verbal inflection Ossetic is an extremely archaic Iranian language and has been fairly resistant to interference from neighbour languages.

According to MEILLET & BENVENISTE 1931, p. 144, in Old Persian the preverb lends the verb aspectual force, besides functioning as a directional determiner. The same is maintained by REICHEL (1909, p. 302) with regard to Avestan. Aspectual functions of the Avestan preverbs are rejected by ZBAVITEL (1956), but without conclusive evidence; cf. also ABAEV 1964a. As we are honouring the memory of a great Pashto scholar, it is not inappropriate to mention that in Pashto a verbal prefix is used to give the verb the perfective aspect; the question of historical connections between Ossetic and Pashto in this matter can not be settled here.

On the whole, the history and the function of the preverbs in the Iranian languages is only imperfectly investigated and still need elucidation. As long as this is the situation, it would certainly be premature to make definite statements on the role played by linguistic interference in the constitution of the aspectual system of Ossetic.

V. A distinction must be made between preverbs which are productive as spatial determiners and aspectual markers in the modern language, i.e. constitute its preverbal and aspectual system, and instances where the verbal stem and an ancient preverb have amalgamated into one unanalyzable lexical unit; in the latter case the preverb has neither a determining nor an aspectual function, and the verb acquires perfective aspect only through the addition of one of the productive (“living”) preverbs. We thus get the unanalyzable verbs *nivændin* “wind” (with perfectivizing preverbs *a-*, *ba-* etc.), *n(i)uazin* “to drink” (*ba-* etc.), *fælivin* “cheat” (*a-* etc.). According to ABAEV (1964a, p. 96) this indicates that the aspectual function of the preverb is a late (i.e., apparently not Old Iranian) development. But that is hardly correct as the preverbs most likely tend to lose their aspectual force (loss of markedness; a similar weakening of the force of verbal prefixes is well-known from the history of Vulgar Latin and the Romance languages). As appears from the above examples the same directional particle may be found both as a mummified “dead” preverb and as a living productive one: *fæ-*, *ni-*.

In both Iron and Digor the presence of the preverb *ni/ni-* entails gemination of the initial consonant of the verbal stem; in Digor but apparently not in Iron the same applies to *fæ-*: *niuuazin/niuuazun* “leave”, D. *fækkæsun* “look

at”, *fætoxun* “fight”, *fællezun* “run away” (I. *fækæsin*, *fætuxin*, *fæliʒin*). When the verb and the preverb have amalgamated to a lexical unit gemination is not found.

fæ-, *ni/ni-* both end in a weak (short) vowel. Now consonant gemination is frequently accompanied by vowel weakening ($a > \text{æ}$) in the preceding syllable (examples in ABAEV 1964, p. 9. 5), quite a normal phonetic phenomenon as it seems. This is undoubtedly a separate Ossetic development, probably due to some prosodic peculiarities at an earlier stage in the history of the language. I therefore suggest that Digor *fæ-* + gemination and common Ossetic *ni/ni-* + gemination is an entirely internal Ossetic development, to be treated with other instances of the feature weak vowel + gemination (but note, however, that *æ-* in spite of its weak vowel does not involve gemination). The rule that applies in this case must be of a later date than the uni-verbation of *fæ-* and *ni/ni-* in such cases as (D.) *fælevun*, *nivændun*. The only thing that needs explanation is the lack of gemination after *fæ-* in Iron; possibly, or even probably, it is due to paradigmatic pressure.

For semantic reasons it is hard to believe that *ni/ni-* is derived from **niš-*, or owes its existence to a mixture of **ni-* and **niš-* (BAILEY in JRAS 1961, p. 54; review of BENVENISTE 1959). The distribution of *ni/ni-* + gemination and *ni/ni-* without gemination does not support any such view.

Neither does the double treatment of consonants after *fæ-* in Digor prove the coexistence of **pa-* and **pati-* in Pre-Ossetic. Obviously *fæ-* in all instances derives from one and the same source. I see no reason to challenge Benveniste’s claim (o.c., pp. 98 ff.) that this source is **pa-*, not **pati-*. In the same way *ni/ni-* obviously goes back to ancient **ni-*¹.

VI. The Iranian etymologies of the preverbs, both the “dead” and the “living” ones, are mostly clear. All can be traced back to directional particles the majority of which function as preverbs in Old Iranian. There has been no borrowing from adjacent languages. All preverbs function as preverbs only;

¹ R. L. FISHER’s contention (KZ 91/1977, p. 229) that the aspectual use of *fæ-* is a “Russianism” should not be considered, cf. what is said above about bilingual contacts between the Ossetes and the Russians, *fæ-* expresses the indefinite direction of movement, thus standing apart from the other preverbs: *fæ-l̥ydi* “he ran away” (from the speaker or observer) vs., e.g., *a-l̥ydi* “he ran out (from here)”. In that respect it closely resembles the Georgian indefinite preverb *da-* (originally “down”): *da-prinavs* “il vole par-ci par-là” vs. *mo-prinavs* “il vole vers moi (toi)”, *mi-prinavs* “il vole vers lui” (VOGT 1971, p. 174 ff.). Like *da-*, *fæ-* may have an intensive force: *fæ-xæcid* “he snatched” (*xæcin* “hold, keep...”). Finally, both preverbs are frequent as “empty” aspectual markers. But, of course, *fæ-* does not turn the present into a future (Georg. *vc'er* “I write”, *da-vc'er* “I will write”). For details v. VOGT. I.c., and ABAEV 1964, pp. 77 ff.

they never occur as independent adverbials nor as local affixes with nouns (postpositions, case-endings). Up to a point, the preverb has retained its independence of the verb: In Digor, which as a rule is the more archaic of the two dialects, enclitic pronouns may be intercalated between the verb and the preverb: *ra-mæ-maræ* “kill me” (imperative). In both dialects the deperfectivizing particle *cæi*² is placed between the verb and the preverb: *ba-cæi-cidi* “he was going in”. With compound verbs, which consist of a noun and the verbs *uīn* “be” and *kænīn* “do” (other verbs occasionally occur), the preverb is placed before the noun (though the inverted order is possible): *næ dæ ferox kodton* “I did not forget you” (*fæ-* + *rox kænīn* “forget”). The ability to insert enclitic personal pronouns after the preverb has possibly been reinforced by the contact with languages with a multipersonal verbal inflection (Cirkassian, Kartvelian); historically, however, it is an archaism.

In Grundriss (1903, p. 82) MILLER derives *ba-* “in(to)” from an ancient **upa-*, and this seems still the best explanation. In intervocalic position and after *m* ancient *-p-* has been sonorized at an early time and become *-b-*, which is still preserved after *m* and in words where a preceding vowel has been lost; otherwise it becomes *-v-*: *æxsæv* “night” < **šāpan-*, but *æmbid* “rotten” < **ham-pūta-*; – Digor *-bæl* (adessive ending or postposition > Iron *-il*) < **upari*, *badīn* “to sit” < **upa-had-*, *bas* “soup” < **upa-āsa-*. This etymology has been challenged by BENVENISTE (1959, p. 98), who suggests identification with the Digor particle *ba* “then, but”; the cognates of this particle in Avestan (*bā*, *baṭ*, *bē*, *bōit*) and other Iranian languages (v. ABAEV 1958-73, ¹*ba*) are emphatic particles, without directional or aspectual value; the same applies to the other Indo-European languages where it is found (POKORNY p. 113). Lithuanian *be-*, if it belongs here (cf. VAILLANT in Rev.ét.slaves 23, p. 251), gives the verb a durative aspect, which is exactly the opposite of the function of the Ossetic preverb *ba-*. As an “empty” preverb *ba-* is a common perfectivizer: *bakodton* “I did” (*kænīn*), *bambærston* “I understood” (*æmbarīn*), *baxordton* “I ate” (*xærīn*), *banoston* “I drank” (*n(i)uazīn*), *bauarston* “I loved” (*uarzīn*), *baxudtæn* “I laughed” (*xudīn*), *bafarston* “I asked” (*færšīn*), *baurcædton* “I stopped” (tr., *uromīn*), *baunaffæ kodton* “I decided” (*unaffæ k.*), *baxatīr kæn!* “I apologize, I am sorry” (imper., *xatīr k.*), and many others. It is hard to see how an emphatic

² The particle *cæi*, which neutralizes the aspectual force of the preverb, is identified by ABAEV (with some hesitation; 1958-73, v. *cæj*) with the exclamatory particle or interjection *cæi* “now then! come!”. This device for de-perfectivizing verbs can, of course, not be equated with the Slavic iteratives. There is no historical connection between Ossetic and Slavic in this matter. (S. now the explanation of *cæi* given by R. BIELMEIER in Acta Iranica. vol. 21, p. 31. – Additional remark.)

particle like *ba* has become a marker of perfective aspect, and as the derivation of *ba-* from ancient **upa-* is phonetically possible (cf. MORGENSTIERNE in JA 1961, p. 242; review of BENVENISTE 1959), it seems far-fetched to look for its origins outside of the class of Old Iranian local determiners.

The preverb *ær-* “down” was left unexplained by MILLER (1903, p. 81). Abaev’s derivation from Avestan *aθra* “here” (1949, p. 27) does not carry conviction; to all appearances *aθra* should have resulted in **ært(æ)*, where, however, the final *-t* might have been lost in a proclitic particle before an initial consonant; from a semantic point of view, it is difficult to understand how an adverb of this denotation has evolved into a directional particle meaning “down”. BENVENISTE (o.c., p. 97) has – hesitantly – suggested a connection with Shughni *ar* “to, at”, and further with Avestan *arəm* etc. “properly”, an etymology which is accepted by MORGENSTIERNE (1974, p. 15).

When used with verbs of movement *ær-* means “down” (observer is below); it also frequently adds the denotation “to reach, to arrive at a place” to the verb; hence Miller’s translation (l.c.) “an, zu, her”: *ær-cæuīn* “ankommen”, *ær-tæxīn* “zufliegen”, *ær-bīrīn* “heran-kriechen”, *ær-saiīn* “anlocken”, etc. With *ba-* *ær-* forms the only compound preverb in Ossetic: *ærba-* “in here” (movement in the direction of the observer).

An Avestan *avar* “down (here)” is found in Yasna 29,11 (Nyberg 1932, pp. 237ff. (255ff.)):

kudā ašəm vohuča manō, xšaθrəmcā aṭ mā mašā
yūžəm mazdā frāxšnənē mazōi magāi.ā paitī.zānatā
ahurā nū nā avarē šhmā rātōiš yūšmāvatqm

„Wo sind die Wahrhaftigkeit, der gute Gedanke und die Herrschermacht? Erkennet doch ihr mich zusammen mit dem Menschen in Umsicht für die große Gabe als den Euren an, o Kundiger!

O Lebensherr, nun herab zu uns auf Grund der durch uns vollzogenen Beschenkung von curesgleichen!”

(Humbach’s translation), *avarē* was previously taken to mean “help” (synonymous with *avah*) and the passage translated accordingly; “O A., nun werde uns (den Rindern) Hilfe” (Bartholomae), an interpretation that is retained by Duchesne-Guillemin in his translation of the Gāthā (1948, p. 197): “Seigneur, à notre aide maintenant”. But Nyberg’s translation is an obvious improvement: “O Ahura, viens à nous...”.

The existence of Indic *avar* “down here” beside the more usual *avas* is attested by RV 1.133.6: *avarmaha indra dādṛhi śrudhī naḥ...* « Fais éclater les

grands (démons, en sorte qu'ils aillent) en bas, ô Indra, écoute nous..." (RENOU 1969, p. 48); further perhaps by *avaṭa* "a hole" if from **avar-ta-* (EMENEAU 1966, p. 128).

In Parthian and Middle Persian *awar* is used as an imperative adverb "come here": *'wr pyš hamwc'g 'y 'stwdn'm* "Come before the teacher of praised name" (MP; BRUNNER 1977, p. 178); it may take the plural *-ēd*: *'wryd* "come" (Pt.); in Parthian the adverbial function is preserved beside the imperative one: *kd 'wr 'w mrg 'gd hym* "when I came hither to Marw" (BRUNNER o.c., p. 179). Cf. also NYBERG 1974, p. 36; GHILAIN 1939, p. 47.

An ancient **awar* may also be reflected by Ossetic *uæl*, *uæla* "on, upon, on the top of", if we, in spite of some semantic misgivings, accept Benveniste's (1959, p. 32) derivation from **awari* (probably an ancient locative). In that case **áwar* and **awári* must have coexisted.

There are no semantic obstacles to the equation of Ossetic *ær-* and Old and Middle Iranian **awar*. In all instances it is the question of a movement downwards or/and in the direction of the observer: common to both *ær-* and *awar* is the coalescence of the two directional notions "down here" and "hither". In Western Middle Iranian *awar* functions as a verb, and that is actually the case in the Avestan passage; in Ossetic *ær-* (as the other preverbs) needs the support of a verb. To be sure, the expected result of ancient **áwar* is **æuær* (**awár* would probably have yielded **uar*). But the assumption of a shortening or contraction of **awar* > *ær-* should raise no difficulties and is easily explicable from the proclitic position of the directional particle. At least this solution is preferable to the semantically implausible etymologies of Abaev and Benveniste.

REFERENCES

- ABAEV V. I., 1949: Osetinskij jazyk i fol'klor. I. Moskva-Leningrad.
- ABAEV V. I., 1958-73: Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. I-II. Moskva-Leningrad.
- ABAEV V. I., 1964: A grammatical sketch of Ossetic. Translated by Steven P. Hill. The Hague.
- ABAEV V. I., 1964a: Preverby i perfektivnost'. In: Problemy indoevropskogo jazykoznanija. (Otv. red. V. N. Toporov.) Moskva. (Repr. in Abaev 1965. pp. 54 ff.)
- ABAEV V. I., 1965: Skifo-evropejskie izoglossy. Moskva.
- ANDRONIK'AŠVILI M., 1966: Nark'vevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan. I. Tbilisi.
- AXVLEDIANI G. 1960: Sbornik izbrannyx rabot po osetinskomu jazyku. I. Tbilisi.
- AXVLEDPANI G., (red.) 1963: Grammatika osetinskogo jazyka. I. Ordjonikidze.

- BENVENISTE E., 1959: Études sur la langue ossète. Paris.
- BRUNNER C. J., 1977: A syntax of Western Middle Iranian. New York.
- DEETERS G., 1930: Das khartwelische Verbum. Leipzig.
- DUCHESNE-GUILLEMIN J. 1948: Zoroastre. Paris.
- EMENEAU M. B., 1966: The dialects of Old Indo-Aryan. In: Ancient Indo-European dialects. (Ed. by H. Birnbaum & J. Puhvel.) Berkeley & Los Angeles.
- GHILAIN A., 1939: Essai sur la langue parthe. Louvain. (Reimpr. 1966.)
- KIPARSKY V., 1975: Russische historische Grammatik. III. Heidelberg.
- MEILLET A. & BENVENISTE E., 1931: Grammaire du vieux perse. 2ème éd. Paris.
- MILLER V., 1903: Die Sprache der Osseten. In: Grundriss der iranischen Philologie, B. I, Anhang. Strassburg.
- MORGENSTIERNE G., 1974: An etymological vocabulary of the Shughni group. Oslo.
- NARTY KADŽYTÆ, 1946, Džæužyqæu.
- NYBERG H. S. 1932: Un pseudo-verbe iranien et son équivalent grec. In: Symbolae philologicae O. A. Danielsson octogenario dicatae. Stockholm.
- NYBERG H. S., 1974: A manual of Pahlavi. P. II: Glossary. Wiesbaden.
- REICHELTE H., 1909: Awestisches Elementarbuch. Heidelberg.
- RENOU L., 1966: Études védiques et paninéennes. XVII. Paris.
- SCHMIDT K. H., 1970: Zur Sprachtypologie des Ossetischen. In: Bedi Kartlisa. 27. Paris.
- TRUBAČEV O. N., 1967: Iz slavjano-iranskix leksičeskix otnošenij. In: Etimologija 1965. Moskva.
- VEŠAPIZE I., 1967: Zmnisc'ini zvel kartul enaši. Tbilisi.
- VOGT H., 1971: Grammaire de la langue géorgienne. Oslo.
- ZBAVITEL D., 1956: A contribution to the problem of the verbal aspect in Avesta. In: Archiv orientální. 24. Praha.

Completed in March 1979.

Fridrik THORDARSON

(University of Oslo)

**LINGUISTIC CONTACTS BETWEEN THE OSSETES
AND THE KARTVELIANS**

1. The earliest Ossetic-speaking settlements in Georgia date back to late mediaeval – post-Mongolian – times. There seems to be some evidence in the Kartlis cxovreba that even earlier Alan – North-Caucasian – mercenaries who had served Georgian kings were settled in Georgia when their service was finished; but these immigrants were probably soon assimilated and absorbed into the Kartvelian population.

The relatively long symbiosis of an Ossetic-speaking and a Georgian-speaking population has naturally brought in its train bilingual relations in some of the regions of Georgia. The ties between the Ossetes and the Georgian-speaking mountaineers of the East, the Pshavs, Khevsurs etc., have been particularly close, and may even date back to pre-Mongolian times. It is difficult to decide on this matter, as we know nothing, or next to nothing, about the linguistic identity of the inhabitants of the Vladikavkaz plateau in these distant times. Were they Nakh- or Alan-speaking, or both, or, in part at least, something else? There is some, e.g. toponymical, evidence that Nakh dialects formerly stretched farther to the west than they do today. In culture the East Georgian mountaineers are closely related to the Ossetes, even more closely than to their linguistic brothers of the lowlands. Regarding these matters I refer to Georges Charachidzé's book of 1968, *Le système religieux de la Géorgie païenne*.

All this raises the question of reciprocal linguistic contacts between the Georgians and the Ossetes, in particular the South Ossetes.

The South Ossetic idioms agree in all essentials with the Iron dialect of the North Caucasus. There is, however, some local variation. Besides, South Ossetic in some respects represents a somewhat more archaic stage of development than the sister idioms of North Iron. In a paper read at the Vienna Colloquium in 1984, and published in Prof. Fähnrich's journal *Georgica*, vol. XII, 1990, I tried, on the basis of some differences in the sound systems, to delimit

various layers in the local idioms of South Ossetia; this has some interest for the chronology of the Ossetic immigrations to Georgia. For a more comprehensive account I refer to Bekoev's book of 1985, *Иронский диалект осетинского языка*.

The phonetic differences between the local idioms are comparatively easy to detect. More difficult to answer is the question whether South Ossetic retains *syntactic archaisms*, and whether they, if they exist, are due to the relative isolation of the idioms and their somewhat marginal position within the Iron-speaking community, and thus indirectly to the neighbourhood of Georgian. It would be interesting to know, e.g., if the use of absolutes (or gerunds) for marking syntactic hypotaxis is less developed in the Iron idioms of the South than in those of the North; the extensive use of this syntactic practice in the dialects of the North, both Digor and Iron, it seems natural to ascribe to interference from the Turkic and North Caucasian neighbour languages, although it is rooted in Old Iranian. We would probably need a native speaker to answer this question, or at least a longer stay in both regions than I can hope for.

Olya Tedeeva (Tedeevi), of the Oriental Institute of the Georgian Academy of Sciences, has in her study of 1983 (v. the hand-out) collected some 380 Ossetic words which she explains as borrowings from Georgian. The majority, but not all, of her etymologies are based on Abaev's etymological dictionary (v. the hand-out). Most of the words are nouns, names of agricultural products and implements, food or dishes, or relate in other ways to material culture. There are some 86 plant names and botanical terms; names of plants that are particular to the Transcaucasian flora are in South Ossetic generally of Georgian origin, as far as I know. As is to be expected, the greater part of her words are only in use in South Ossetic. It is interesting to see that Georgian ხელი "hand" and ჰობი "mouth" are used (as it seems, in South Ossetic only) with an expressive connotation. Some few are found in the Digor dialect of the North only; as there is no direct contact, and has not been for ages, between the Digors and the Georgians, these borrowings are probably old.

It is also interesting to notice that some of the nouns in Tedeeva's collection have in Ossetic an ending *-a*, occasionally also *-æ*, which no doubt derives from the Georgian diminutive ending *-a*, that is particularly common in the dialects of the East Georgian highlanders, where it frequently loses its diminutive or affective meaning. So, e.g., to mention just a few examples: *k'unela* "hawthorne (*Crataegus*)", standard Georgian *k'uneli* (the Ossetic vocalism *e* points to a recent borrowing; in an old loanword we expect *i*); – Iron *syxyrna*, Dig. *sixirna* "sieve", Georgian *cxrili* "idem".

We, of course, expect to find Georgian influence in the Christian vocabulary of the Ossetes. The propagation of Christianity in the North Caucasus was a part of the policy of the Georgian kings at their heyday in the Middle Ages; in Ossetic folklore church-building activities are attributed to Queen Tamar, and this is probably rooted in historical facts.

The question of the religious vocabulary of the Ossetes would carry me far beyond the limits of this paper, and I will confine myself to a few comments on a couple of Christian (or rather pagan, semi-pagan, religious) terms which have been borrowed from Georgian, but apparently not from the literary language of the Orthodox church of the lowlands, but from the neighbour dialects of the mountaineers.

But before I enter upon this subject, I shall briefly mention that there is, I believe, some evidence that the mediaeval Alan priests or missionaries made use of native pagan terms to express Christian notions. I hope that I will be able to return to this matter in a separate study.

In Ossetic the noun *zwar* (Digor *ziwaræ*) is used in the sense “cross, sanctuary, deity” (also “smallpox”). It is evidently an old adaptation of Georgian ჯვარი (Old Georgian ჯუარ-ი) “cross” (originally probably “stake or pale”, a translation of Greek σταυρός, cf. Mgr. ჯგun- “cross, prickle, spire”, Laz. *mzguჭ*- “idem”). In the dialects of the Khevsurs, the Pshavs and the Tuš ჯvari is, as the Ossetic word, used both of a deity and the sanctuary where it is (or was) worshipped (v. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VIII, p. 1580). The early kings, in the campaigns against paganism, set up crosses in holy places instead of the idols which they destroyed. The Ossetic word as well as its meaning has apparently been borrowed from the idiom of the neighbouring mountaineers.

Another religious term that has entered Ossetic from some idiom of the highlanders is *dek'anoz*, “a priest, a minister of sacrifice attached to a *zwar*”. In literary Georgian ღეკანოზი means “highpriest, Kirchenleiter und Chorführer in einem Kloster, auch Erzpriester” (to quote the translation of Tarchnišwili’s *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, 1955, p. 158). Among the highlanders (in ხევი, თუშეთი), this word is used in the sense “priest, officiating in the sanctuary of a ხატი (pagan deity), being thus synonymous with ხევის-ბერი, or ხუც(ეს)ი, used in this sense in some of the dialects. Originally the Georgian word was probably used of an assistant priest, but has replaced ხევის-ბერი, ხუც(ეს)ი in some regions. (I refer to Charachidze’s book of 1968, p. 232 ff.) The vocalism of the Ossetic word indicates a recent borrowing, later than the Iron narrowing $e > i$, $o > u$. This may be in agreement with a late semantic development of ღეკანოზი in the East Georgian mountain dialects where it is found.

It is natural here to mention the Ossetic word for the monotheistic concept of “God”, Iron *xuycaw*, Digor *xucaw*. If Abaev (IES IV, p. 255) is right in connecting this word with Georgian *ბუცია*, *ბუცუბია* “old man, priest”, among the mountaineers “a priest of a pagan *ბატი*”, the original meaning would have been “Lord, Dominus”. The ending *-aw* may be due to an analogy with Iron *xicaw*, Digor *xecaw* “master, chief, the head of the family”, an old social term of Iranian origin (**xwaiθyāwa-*).

It goes without saying that the Georgian influence upon the Ossetic vocabulary has been much stronger in South Ossetia than in the North Caucasus. In daily speech casual use of Georgian words or even whole clauses or sentences, inserted in an otherwise Ossetic context, must be quite common. The following words that my Ossetic teacher shouted to her daughters who were playing in the courtyard, *კოკოქებო ærbacæwut* “girls, come in”, are no doubt quite ordinary in everyday speech.

Nevertheless, the Georgian loanwords that have penetrated South Ossetic and become genuine, fixed parts of the lexical stock, as a rule belong to marginal vocabulary or special technical, ideological or cultural terminology. The nouns have been borrowed with the referent. But the basic core vocabulary has not been affected by bilingual contacts with Georgian.

I have limited my comments to the lexicon, to loanwords. But Ossetic also possesses quite a number of stock phrases which seem to be loan-translations from Georgian (and probably not the opposite). I would not deny the possibility that Georgian phrasology has in certain instances affected Ossetic grammar, so that speakers of Ossetic have imitated (or tried to imitate) Georgian grammatical usages. It is thus not impossible that the occasional use of the superessive case, instead of the ablative, with the comparative to mark the standard of comparison owes something to Georgian influence: *მამაზე უფრო დიდი* “he is bigger than his father”. I quote two examples:

fælæ myl dy fæ-qæbærdær dæ

but on-me (sup.) you preverb-stronger you-are

“you became stronger than I” (Miller *Осетинские этюды*, I, 1881, p. 88, 1. 1-2; a folktale).

kæstæryl iwyldær xistær sty

on-younger (sup.) always older they-are

“everybody is older than a younger one” (Schiefner: *Ossetische Sprichwörter* 1862, Bull. de l’Acad. Imp. s. 439; a proverb).

But the examples of this usage that I have found do not point to South Ossetia; and both the texts here quoted belong to traditional language.

The bulk of the Iranian loanwords in the Kartvelian languages have no doubt been borrowed, at various times, from West Iranian languages, in part but not exclusively through the medium of Armenian. I am, of course, not going to deal with such words here; as to this matter I refer to Jost Gippert's voluminous study of 1993 (*Iranica Armeno-Iberica. Studien zu den iranischen Lehnwörtern im Armenischen und Georgischen*, 1-2). Georgian borrowings from Ossetic are not treated by Gippert.

In her book of 1966 Mzia Andronik'ašvili (v. the hand-out) has listed a number of Georgian words, mostly nouns, which she regards as borrowings from Scythian, Alanic or Ossetic. Unfortunately, she has been rather large in attributing Ossetic etymologies to Georgian words.; many of them are based on superficial phonetic similarities only. I refer here to Ak'ak'i Šaniže's review in *ძველი ქართული ენის შრომები (თბილისის უნივერსიტეტი)*, 1968. I hope that I will later be able to present a more detailed treatment of this subject, and confine these comments to one word only.

At least since Klaproth's days scholars have compared Georgian ხიდი "bridge" and Ossetic (Iron) *xid*, (Digor) *xed*, "same meaning". The Iranian origin of the Ossetic word is clear, cf. Avestan *haētu-* "dike, dam", Old Indian *setu-* "bond, fetter, bridge, dike", all derivations of the Indo-European root **seH₁-i-/sH₁-ey-* (**sēy-*, *sī-*) "to bind, connect". Klaproth (*Reise in den Kaukasus. Anhang. Kaukasische Sprachen*, p. 210) thought the Ossetic word to be borrowed from Georgian; later scholars have almost unanimously derived the Georgian word from Ossetic. This etymology is accepted by Andronik'ašvili, and repeated by Abaev in his etymological dictionary.

But this explanation can hardly be correct. In the first place, the Old Georgian form is *qidi* (v. the hand-out), with a non-glottalic velar *q-*, still retained in the dialects of the East Georgian highlanders. In this form the word is attested in the oldest Georgian texts; thus in the *Vita* of Saint Šušanik' from the 5th century. The Ossetic narrowing of *e* to *i* is a comparatively late development and peculiar to the Iron dialect, i. e. much later than the 5th century. It is difficult to see why the Georgians should have rendered the Ossetic (or Alanic) velar spirant *x* by a velar stop, instead of their own velar *x*; and the open vowel *e* by *i*. A more likely explanation was given by Givi Mač'avariani in a study of 1965 (p. 21, see the hand-out). He derives Georg. *xidi/qidi* (also Mingrelian-Lazic *xinži*, Svan *qid* "present, what is (or shall be) delivered") from the Kartvelian root **qed/qid/qd* "to go or carry across". And this is accepted by Fähnrich and Sardshweladse in their new *Etymologisches Wörterbuch der Kartwel-Sprachen* (1995), p. 565. The traditional etymology is based on fortuitous phonetic similarities of the Iron and the standard modern Georgian words.

Georgian words of Ossetic or Alanic origin are comparatively few and for the most part limited to special technical or marginal dialectal vocabulary. Some few words have been transmitted from the North through Ossetic or Alanic; so apparently the common Georgian word for beer *ludi* (Rač'an, Tušian *aludi*), which seems to be cognate with a widespread group of North and East European words. In Oss. *æluton* is used of a kind of fabulous or mythic drink that is supposed to allay hunger for ever (the common Ossetic word for "beer" is *bægæny*, also to all appearances a migratory word (related words are found in various languages of Central Asia). Another Georgian word for "beer" or a kind of fermented beverage is ღურსბო (found in the dictionary of Sulxan Saba Orbeliani (ed. 1966, I, p. 119), that can hardly be separated from Ossetic (Iron) *byræy* "a kind of small beer, bouza", Russian *braga* "thin beer", also, as it seems, a migratory word, ultimately perhaps of Celtic origin. But it is, of course, no surprise that the Georgians have borrowed from the North names of the less aristocratic beverages.

REFERENCES:

- АБАЕВ, В. И.: Историко-этимологический словарь осетинского языка. 1-4. 1958-89.
 ANDRONIK' AŠVILI, M.: Nark'vevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan. I. 1966.
 БЕКОЕВ D.G.: Иронский диалект осетинского языка. 1985.
 CHARACHIDZE, G.: Le système religieux da la Géorgie paienne. 1968.
 FÄHNRIICH, H. & SARDSHWELADSE, S.: Etymologisches Wörterbuch der Kartwel-Sprachen. 1995.
 KLAPROTH, J. von: Reise in den Kaukasus. Anhang: Kaukasische Sprachen. 1814.
 MAČ'AVARIANI, G.: Saerto-kartveluri k'onsonant'iuri sist'ema. 1965.
 Kartuli enis ganmart'ebiti leksik'oni (KEGL). VIII, 1950-64.
 ORBELIANI Sulxan Saba: Leksik'oni kartuli. c. 1-2. 1966.
 TARCHNIŠVILI, M.: Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. 1955.
 TEDEEVI O.: Nark'vevebi kartul-osuri enobrivi urtiertobidan. 1983.
 THORDARSON, F.: Sibilanten und Affrikaten im Ossetischen. In *Georgica* 12. 1989.

EXAMPLES:

- Iron *zwar*, Digor *ziwaræ* "divinity, sanctuary; smallpox".
 Oss. *dek'anoz*; Georg. (dial.) *dek'anozi* "priest, minister of a sacrifice attached to a sanctuary".
 Georg. (dial.) *xat'i* "pagan deity". *xewis-beri*, *uxuc(es)i* "priest officiating at a pagan sanctuary".

Iron *xuycaw*, Digor *xucaw* “God”.

Iron *xicaw*, Digor *xecaw* “lord, chief of a family”

Oss. *k'unela* “hawthorne (Crataegus)”; Georg. *k'uneli* “idem”.

Iron *suxyrna*, Dig. *sixirna* “sieve”; Georg. *cxrili* “idem”.

Iron *xid*, Digor *xed* “bridge”; Georg. *xidi*, O. Georg., dial. *qidi* “idem”; Mgr.-Laz. *xinži* “idem”; Avestan *haētū-* “dike, dam”, O. Ind. *setu-* “bond, fetter, bridge, dike”.

Georg. *ludi*, (dial.) *aludi* “beer”; Oss. *æluton* “a mythical beverage”.

Iron *bægæny*, Digor *bægæni* “beer”.

Georg. *buraxi* “a kind of beer”; Oss. (Iron) *buræy* “small beer, bouza”; Russ. *braga* “thin beer”.

Oss. *rong* (**frān(a)ka-*?) “intoxicating drink made from honey”; Georg. (dial., Rač'an) *rangi* “mead”, Svan *rang*, Mgr. *rangi* “idem”.

fælæ myl dy fæ-qæbærdær dæ

but on-me (sup.) you prevb.-stronger you-are (sg.) “you became stronger than I. (MILLER, Осетинские этюды. I, 1888, p. 88, l. 1-2; a folktale).

kæstæryl iwyldær xistær sty

on-younger (sup.) always older they-are “everybody is older than a younger one” (SCHIEFNER, Ossetische Sprichwörter, Bull. de Académie Imperiale 1862, p. 439; a proverb).

Cf. Georg.: **mamaze upro didia** “he is bigger than his father”.

Sulxan Saba Orbeliani: *leksik'oni*, I, p. 119:

ბურაზი: ქერ-ფეტვთა და სხვათაგან სასმელი რამე “a drink made of barley, millet and other ingredients”.

*A paper read at the 8th Caucasian
Colloquium, Leiden, June 1996*

Adriano Valerio ROSSI

**OSSETIC AND BALOCHI
IN V. I. ABAEV'S *SLOVAR'****

1. Particularly in the half-century between the appearance of G. Morgens-tierne's *Etymological Vocabulary of Pashto* (1927) and the publication of H. W. Bailey's *Dictionary of Khotan Saka* (1979), V. I. Abaev's *Slovar'* has long been the only Iranian etymological dictionary that has made the most of the new material deriving from research on Old and Middle Iranian languages in the first half of the 1900's (Manichean, Buddhist-Sogdian and Khwarazmian texts; re-editions of Pahlavi and Avestic texts; Old Persian inscriptions, etc). This explains why the first of the four volumes of the *Slovar'*, which appeared in 1958, fourteen years before the second (1973), was immediately sold out and became a bibliographic rarity in the international book market.

The extraordinary difficulty of V. I. Abaev's undertaking, complete in 1989 after 31 years and now further perfected with the appearance of the volume *Ukazatel'* is all the more evident if we consider that the only other descriptive and etymological Iranian dictionary of this century, the *Dictionary of Khotan Saka* appeared only in 1979, and M. Mayrhofer's *KEWA* 'heimlich' project to add an exhaustive treatment of Iranian terms to his Old Indian etymologies changed with time, even though it produced a more than distinguished and well-documented collection of etymologically organized Iranian material (now being updated and expanded with the publication of *EWA*), which was progressively being made available with the parallel publication of *KEWA* and the *Slovar'*, often with positive reciprocal influence on their respective choices.

Thus, especially during the compilation of the first two volumes of the *Slovar'*, V. I. Abaev bore the onerous burden of being the first in the history of Iranological studies to make use of the results achieved in the study of Old and Middle Iranian languages in the interval between the *Grundriss* and the 1960's as well as of the great mass of material coming from the description of modern Iranian languages. The result is imposing, and all the domains of Iranian linguistics are represented with a single exception (probably deriving from the

poor availability of Fārsi source materials in Russia) of the history and dialectology of Persian and the central languages of Iran. The more than 16,000 Indo-Iranian items out of a total of 30,000 items belonging to languages other than Ossetic that appear in the four volumes of the *Slovar'* give an idea of the breadth of material used and the results achieved, making it possible to place Ossetic firmly in its actual historical and dialectological context for the first time, both with regard to its original linguistic affiliation and its present geographical location (Caucasic, Turkish, etc).

2. As far as Balochi, the language that is the object of this paper, is concerned, besides Geiger's and Morgenstierne's concise etymological lists, the two volumes of folk tales in the Rakhshani dialect of Marw were available to Abaev. These were published by Zarubin between 1932 and 1948, but were the result of work with informers carried out between the 1920's and 1930's. Professor Abaev utilized them after direct confrontation with the original texts which supplied a very broad, coherent corpus based on a single dialect and representative of a central variety (in comparison to the general dialectal division of Balochi). To these was added the use of single words deriving from the studies of authors such as H. W. Bailey, E. Benveniste and I. Gershevitch, traditionally aware of the importance of Balochi in Iranian etymology; as well as various types of Brahui and Balochi material deriving from long-term exchange of scientific reports between V. I. Abaev and me. To these latter are due on the one hand a part of a series of suggestions made on the preliminary draft of my *Iranian lexical elements in Brahui* with a letter dated April 23, 1977 (from my personal archive) and which I have indicated with "Abaev (p.c.)" in the definitive text and on the other hand the reference in the text of the *Slovar'* to a series of Brahui or Balochi items with the abbreviation "soobščenie A. V. Rossi". The practically complete reconstruction of the sources Professor Abaev used for Balochi, which the reader will find below, indicated under the individual lexical items, has made it possible in some cases to correct the errors and inaccuracies which may derive from the original source (which are actually very few, considering the great precision of the references used by the author and the admirable correctness even on the part of the printers, with which the enormous mass of material coming from all the languages quoted is treated in the four volumes).

3. The interesting indications that emerge from the comparison of two languages so far from each other that they have never been treated in a direct comparison are numerous and range from the confirmation of the particular semantic intuition with which Abaev connects an Ossetic item with its proto-Iranian source, to the individuation of a missing link among the modern Iranian and Indo-Aryan words deriving from a particular lexical family; from the con-

firmation of the existence in a living Iranian language of a reconstructed form attributed only to proto-phases, to the recognition of the Iranian attribution of an item previously attributed to the (Turkish, Caucasian, etc.) adstrate of Ossetic. The reference to the items of the analogous list compiled by J. Elfenbein for Balochi in the *Dictionary of Khotan Saka* (about 170 items in this case, besides the 400 in the *Slovar'*) was systematically observed in all cases in which there were additional corrections or observations of any kind potentially useful to the users of major dictionaries to improve the treatment of a language which, like Balochi, does not yet have a standard reference dictionary. For similar reasons, reference to the *Glossary* of J. Elfenbein's *Anthology* has always been indicated, insofar as it might be considered the most recent (1990) lexicographic tool available for Balochi.

4. For greater understanding of the notes that follow, the reader should keep in mind the following conventions:

- (1) the first of the Bal. words quoted by Abaev is used as headword if there is a set of similar words in the *Slovar'*, and the indication of the specific dialect affiliation is indicated in round parentheses in case the item quoted belongs only to areal subdivisions of the Balochi domain;
- (2) Ossetic is mentioned in the same order as in the *Slovar'*, that is, with the Iron item separated from the Digoron item by a slash;
- (3) the English gloss to the Balochi term is repeated for the Ossetic item if the meaning of this latter differs, otherwise the conventional abbreviation "id." appears (even if at times the specific reference of Abaev's Russian glosses after long lists of words coming from different languages is not clear);
- (4) the proto-form indicated by Abaev is conventionally marked "OIr." even if it is not labelled like that by the author;
- (5) after the dash "—" the transcription of the Balochi item appears according to the phonematic system used by the Project for the Etymological and Comparative Dictionary of Balochi (PECDB), for which see Rossi xx-xxii; the items deriving from Abaev and those from sources different from PECDB are kept in their original transcription (which improperly presents Balochi as a long- as opposed to short-vocalic opposition language);
- (6) the items marked "NPrs." derive (with rare, specifically indicated exceptions) from Steingass; their transcription, which is not easily attributed to a geographically determined linguistic situation (cf. Rossi xvii), has been adapted to that of the modern language (with *ô* and *ê* instead of *u* and *i* in cases in which the comparison makes Steingass' vocalization likely);
- (7) note "j" = [dʒ], "č" = [tʃ], but "c" = [ts] and "dz" = [dz] everywhere.

The present contribution is intended to constitute the homage of a de-

voted and friendly admirer of the scientific works of V. I. Abaev, whose incommensurable contribution to the studies of general linguistics, Ossetology and Iranistics is destined to remain the heritage of many generations of future scholars. It is also a sort of inauguration gift on the occasion of the formalization of the scientific collaboration between the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the North-Ossetian Institute of Humanities, Vladikavkaz, and the University for Oriental Studies, Naples, long-standing center of Oriental studies of which I have been a part for the last thirty years, when on the occasion of this tribute to Vasilij Ivanovič Abaev, fertile channels of collaboration are renewed between Russian, Ossetic and Italian Iranists.

1. *ādēn, ādēnk* ‘mirror’ (Oss. *ajdæŋ/ajdæŋæ*, 1.41), OIr. **ā-dayana-*, cf. OIr. **dī-*, *day-* ‘to look at oneself’

— *aden, adenk*; GE10. Bal. forms in *Glossary*; *aden* is mostly EHBal, *adenk* rather common (→ Br.). Cf. Rossi 1971.407 fn. 32 for Morgenstierne’s opinion on Bal. *aden/adenəg/k*.

2. *als* ‘tears’ (Oss. *syg/sug*, 3.186), OIr. **asru(-ka)-*
— *als*; GE431; also *ars*.

3. *āmenī* ‘lo!’ (Oss. *mæŋæ, æmonæ* id., 2.91)

— *ameni*. Also written *amenī* in Zarubin 1932.165, 1. 15; any conn. with Ar-Prs. *āmen*?

4. *angul* ‘finger’ (Oss. *æŋ^wylz/ænguldzæ*, 1.161), OIr. **angur-ti-*

— *angul*; MB3, from a Noshke informant (rare). Cf. also *əngvri* (Nasirabad), *əngri* (Mastung).

5. *aps, hasp* ‘horse’ (Oss. *jæfs/æfsæ*, 1.563), OIr. **aspa-*
— *aps, hasp*; GE4.

6. *apt* ‘seven’ (Oss. *avd*, 1.82-83; 5.4), Ir.
— *apt*.

7. *ār-* ‘to bring’ (Oss. *aryn, waryn/erun* 1. ‘to find’; 2, ‘to generate’, 1.73-74), OIr. **var-/vair-*

— *ar-*; GE14. Further Ir. languages including Bal. have the same metaphor ‘to find’ —* ‘to generate’ (MwBal. [IUO Archives] *əmməy əmrəŋgen ɣəribani jinen šə jinikk v bæčəkka digə čewə karənt bitti pıkra* ‘what do you think, what does a wife of a poor man such as I am give birth to, a male or a female?’; EHBal [Dames 1891 Part I, 11 § 14] *bádšáh mastúr dogín bíthə, dahmí máhá záthə, árthai bachhe* ‘the king’s wife became pregnant and in the tenth month she was delivered and gave birth to a child’.

8. *ārt* ‘flour’ (Oss. *aryng* ‘trough for kneading, corn-bin’, 1.74-75), OIr. **ar-* ‘mallet, flour’

— *art*; GE15.

9. *aṛī* ‘rabid’ (Oss. *ærra* ‘mad’, 1.179 and 5.6)

— *aṛi*. Abaev 1.179 cf. (with a query) Sogd. **ārāk* (ʾrʁk) (now confirmed in MacKenzie 1970.42 and Gharib 236). *Ispr.* (5.6) connects OPrs. *arika-* ‘restless’ and Bal. *aṛi* ‘rabid’ (from Rossi E2, where the RaBal. variant in Barker-Mengal is mentioned), and quotes Bailey 1961.473-79 and 1963.89. To the Bal. (and poss. Sogd.) word (prob. of the same Ir. origin as Av. *ara-* ‘mad’ (?) in *Yašt* 5.93) one may now connect further NWIr. words with the special meaning ‘rabid’: besides Bal. *aṛi* ‘rabid, mad, insane’ (IUO Archives), Bal. *harri* ‘mad, of dogs’ Mayer 110, *harrī* id. Gilbertson 406 (where ← Si.), *harka* ‘hydrophobia’ Pierce, cf. NPrs. *hār* ‘mad, of dogs’ (Dehrodā), Kurd. *hār* id., Awr. *hār* ‘wild, mad’ (MacKenzie 1966), (poss.) Knd. *hāzwāž* ‘mad’ (Mann-Hadank 1930.252, notwithstanding Monchi-Zadeh 1990 no. 547); note that Phl. *halag* ‘foolish, imprudent’ (which may be conn. to this word) is translated in Skt. both as *vikala-* ‘silly’ (*Mēnog-i Xrad*) and *grahila* ‘mad’ (*Škand Gumānīg Wizār*), cf. Nyberg 90, and *Saka* 33. The latest lit. on OPrs. *arika-* (which seems to be of different origin) is now in *EWA* 1.128 s.v. *atīka-*.

For IA cf. Ur. *harak* ‘rabies, hydrophobia’, Si. *harak*^a id., Sir. *hariār* ‘an animal that wanders’.

10. *āsin* ‘iron’ (Oss. *æfsæn/æfsæn*, 1.481), Oss. < OIr. **safna-*, **spana-*, Bal. < some WIr. form; prob. conn. with **span-* ‘saint’

— *asin*; GE18.

11. *ašt* ‘8’, *haštumī* ‘eighth’ (Oss. *æstæm* ‘eighth’, 1.191, 5.4), Ir.

— *ašt*, *haštomi*.

12. *āwānī* ‘their, of them’ (Dig. *oni* ‘their, them’, 4.13), OIr. **ava-hya*, gen. of **ava-* ‘this’

— *awani*; GE8.

13. (EHBal.) *awarzā* ‘pleasant, agreeable’ (Oss. *xorz/xwarz* ‘good’, 4.218), OIr. **hwarza-* ‘sweet’

— *awarza*.

**awāz*, see *gwāz*

14. *ažmān* ‘sky’ (Oss. *az/anz* ‘year’, 1.95), OIr. **āsmān-*

— *āžman*; GE22; EHBal. form (also *až*^o); other dialects *a/əs/zman*.

15. *bā kan-* ‘to sell’ (Oss. *wæj kæn-*, 4.67), OIr. **wah-*

— *ba kæn-*.

16. *band-* ‘to tie, band’ (Oss. *bæddyn*, 1.244), OIr. **band-*

— *bænd-*; GE12.

17. *barzī* ‘large sack’ (Oss. *baz* ‘cushion’, 1.241), OIr. **barziš-*

— *bərzi*; MB 16.

18. *bašk-* ‘to forgive’ (Oss. *byxsyn* ‘to bear, endure, tolerate’, 1.283-84), OIr. **baxš-* (thus Abaev 1979b.284; “**bæxs-*” Abaev 1.284)

— *bāšk-*; GE24. Add the meaning ‘to give, to bestow’; also *bəkš-*, *bəxš-*. *bəškāt* (past form) is by no means “very strange” (as stated in *Glossary*), but quite normal (cf. also *baxšātag* in *Anthology*’s texts, p. 360).

19. *baz* ‘thick’, *bāz* ‘much’ (Oss. *bæz-* ‘thick’, 1.257), OIr. **bazu-* — *bəz*, *baz*; against conn. of *bəz* and *baz* cf. Rossi H165; in favour, *Saka* 270, *Glossary* 25 (where the quotation from Rossi is incorrect).

20. *bāzk* ‘upper arm’² (Oss. *bazyg/bazug* ‘upper arm, above the elbow’, 1.242), OIr. **bāzu-ka-*

— *bāzk*; GE35. The meaning of Bal. is as Oss., but also ‘limb’ (*Glossary* 23; transcriptions with °*sk* or °*zk* are equivalent, the latter being widely adopted to mark the special half-voiced character of the cluster). Note that while for some informants (IUO Archives) *bask* is ‘(whole) arm’, *VMB* ‘hand’ is definitely wrong (and corrected in *Glossary* s.v.).

21. *bāzul* ‘wing’³ (Oss. *bazyr/bazur*, 1.242-43), OIr. **bazu-ra-* — *bāzul*.

22. *bēnəy* ‘honey, beehive’⁴ (Oss. *byndz/bindzæ* ‘fly’, 1.280), *bēnəg-makask*⁵ ‘bee’ (Oss. *mydybyndz/mudbynzæ*, 2.136).

— *benəy*, *benəg-məkəsk*; GE36 + GE222; °əy EHBal. form, elsewhere °əg; cf. *Glossary*.

Excursus 1

Abaev explains Oss. *byndz/bindzæ* ‘fly’ as *bin* + *če(r)*, (1.280) but this et. is not convincing in view of Shgh. *cevīndz* ‘wasp’ (also °*nc*, cf. *EVSG* 24, where Tur. *čib/vin* ‘horse-fly’ is quoted with the remark: “Orig. Tur. or cf. Pam.?”); and Morgenstierne 1962.164 fn. 26) and of the many Ir. words meaning ‘bee’ or ‘wasp’ to be related to Oss. *byndz* of yet unexplained origin: Khor. *būj*, *bōj*, *bovč* ‘wasp’, (*zanbūr*) *bangak* ‘small green wasp’, Yzd. *bowz* ‘wasp’, Kav. *vej* id., Bast. *bez* ‘small brown wasp’, Far. *bez* ‘wasp’, Lar. *bāz*, *biz* id., Qai. *bouj* id., AfgPrs. *bingak* ‘green fly (*zanbūr-e sabzak*)’, NPrs. *bez* ‘wasp’ (*Borhān*), NPrs. *monj* ‘bee, wasp’ (cf. also Monchi-Zadeh 370).⁶

An alternative explanation would suggest a sem. extension from ‘honey’ to ‘bee’ involving the Indo-Ir. base **pay-* ‘to flow with abundance’ cf. Skt. *paya-* ‘milk, fluid’, *Av.paēnaēna-* ‘made of honey’ (already Bartholomae 817 and lit.), as suggested in *KEWA* 2.212, *EWA* 2.84; however, hardly Oss. or Bal. ← IA **bhēna-* ‘honey’ (so Tu9614 and *Glossary*), which seems an artificial entry invented by Turner to associate not-IA words prob. borrowed ← Ir. such as Dam. *bin* ‘honey’, *binaka* ‘bee’; Pash. *bēn* ‘honey’.

Shgh. *cevīndz* ‘wasp’ (isolated in Ir. and analyzed *ce-vīn-dz* by Abaev) could be explained as a nominalization in *-īndz/c* (cf. e.g. Paxalina 1989.210-11, and Édel’man 1987.331-32, 344) from the verbal base Yd., Mnj. *cəb-*: *cəvd* ‘to pinch’ (*EVSG* 24), in view of the wide-

spread sem. description of ‘bee’ and ‘wasp’ as ‘the piercer, pincher’ (Gil. *haftgaz*, *garzak*, Khuns. *dindä*, Khor. *penduk*, *dendak* etc.).

Khot. *biṃji* ‘sparrow’ quoted by Abaev (now *Saka* 281) < *wi/anj-, to be compared with NPrs. *wanj* (not convincing Schapka 727), could be ultimately conn. to Oss. *byndz*, as hinted by Abaev, and/or to MPrs. *gw-mnč* ‘cow fly’ (quoted by Abaev, but where attested?), NPrs. *monj* ‘bee, wasp, hornet’ (Steingass), *mung* ‘bee’, Khor. *munj*, *mūnj* ‘wasp’, *mūnjak* ‘small wasp’ (Shalchi, Monchi-Zadeh 370), RaBal. (Panjgur) *mongi* ‘small wasp’ Morgenstierne-Rossi 1982.179, Br. *mungī* ‘wasp’ (Br. → Bal. acc. to Elfenbein 1966.19, and Bal. ← NPrs. acc. to *Glossary*); but the word is widespread in NWIr., see above).

Oss. *byndz/bindzæ* ‘fly’ could also be attested in the Scytho-Sarmatian female name from South Russia Беvцѣї (Abaev 1979b.284).

23. *bōd*, *bōδ* ‘scented plant’ (Oss. *būd/bodæ* ‘perfume’, 1.269), OIr. **bauda-* ‘smell’

— *bod*, *bod*; GE46. Bal. besides ‘scented plant’ (a specialized meaning from GE46) commonly ‘smell’ as in *Glossary* 14 (following OIr. **bauda-* ‘smell’).

24. *bōjag* ‘to open’ (Oss. *byɣdæg/buydæg* ‘open’, 1.277), OIr. **buxtaka-*, **buxta-* ‘open’

— *bojæg*; GE48.

25. *brāt*, *bras* ‘brother’ (Oss. *ærvad/ærvadæ* id.; ‘relative’, 2.438), OIr. **brātar-*

— *brat*, *bras*, GE38; dial. distribution in *Glossary*.

**brēp-*, see *rēp-*

26. *brēsay*, *rēsay* ‘to spin’ (Oss. *alvīsyn*, 1.132), OIr. **abi-raiš-*

— *bresay*, *resay*, GE40. EHBal. form; other dial. °*æg*.

27. *būag*, *bīag* ‘to be’ (Oss. *wyn/un* (*wun*), 4.115), OIr. **bu-*, *baw-*

— *buæg*, *biæg*, GE45; *bi-* in EHBal. and CoBal.

28. *bunā* ‘below’ (Oss. *byn/bun* ‘bottom; under’, 1.279), Ir.

— *bvna*; GE42.

29. *burag* ‘to cut’ (Oss. *ælvynym/ælvinum*, 2.48), OIr. **brin-* ‘to cut’

— *bvræg*, GE43; better *bvrr-* (*bvr-* ‘to cut’ only in transcriptions from EHBal., Dames and Lewis); cf. *bvr-* ‘to be broken to pieces, to crumble’ and causative form *bor-* and *boren-* ‘to breake in pieces’. Cf. *diræg* below.

30. *burvān*⁷ ‘brow’ (Oss. *ærfyg/ærfug*, 2.405-06), OIr. **brūka-* (or **abrūka-*)

— *burwan*; GE44. RaBal. also *burwank* (*Glossary* 23, Rossi 1971.402); all Ir. formatives in *EVSG* 85; Bal. would represent the only Ir. language to preserve a °*n*-theme besides °*k*-themes, unless nasalization be considered secondary.

31. *bušk* ‘mane’ (Oss. *barc/barcæ*, 1.237), OIr. **barša-*

— *bvšk*; *GnPE* 220. Ace. to *Glossary* only EHBal; however *bvkš* is rec. in Kechi texts in the IUO Archives; also *bvčk*. The original OIr. form **bʒz-* ‘back of a horse’ resulted in Av. *barāša-*, common to Oss., NPrs., Psht; Bal. *bvšk* goes back to a different development with **-ka-*, cf. Rossi 1977 Br2.

32. *čap-* ‘dance’ (Oss. *kafyn*, 1.567), ← Cauc.

— *čəp-*. *Ispr.* 5.16 now adds “Professor Elfenbein sblīzaet s bel. *čəp-’pljasat’*”, ‘*prygat’*”. Derivatives with a base **čəp-* ‘open hand; blow with the open hand’ are widespread over a vast Indo-Ir. area documented by Tu4673, 4674, 4696 for IA and Kieffer 104 for Ir. As for Bal. (and Br., Sist, Khor. etc., where the act of dancing is related to this base through the sound produced by clapping hands, cf. also Kurd. *čəp* ‘palm of the hand; clapping’; *čəpī* ‘collective dance’; for different Ir. labels for ‘dance’ derived from dance gestures cf. NPrs. *dast afsāndan*, *pāy kubidan* etc.), we have Gilbertson: *čəper* ‘buffet’, *čəpo*, *čəpo* ‘oar’, *čəpəl*, *čəpəl* ‘slap’, *čəp jənəg* ‘to clap the hands’, *Glossary*: *čəppəg* ‘rowing gloves’, *čəp* ‘classical dance in which hands are clapped’ etc.; note that Bal. *čəp-* does never mean ‘to jump’ (Rus. *prygat’*) as stated in Abaev 5.16. Oss. *kafyn* may be conn. to NPrs. *kaf* ‘palm of the hand’ (commonly considered Ar. loanword, but poss. of Ir. origin), and contain the same metaphor as Bal. does.

33. *čār* ‘4’ (Oss. *cyppar/cuppar*, 1.322), OIr. **čətvār-*

— *čar*.

34. *čarag* ‘to graze’ (Oss. *cəryn* ‘to live’, 1.303), OIr. **čar-* ‘to lead a nomadic life’

— *čərəg*; GE55.

35. *čark* ‘wheel’ (Oss. *calx*, 1.288), OIr. **čaxra-*

— *čərk*, GE56; commonly *čərx*.

36. *čarp* ‘fat’ (Oss. *carv* ‘butter, fat’, 1.290), OIr. < IE **selp-*

— *čərp*; GE57.

37. *čāθ* ‘well’ (Oss. *cad/cadæ* ‘lake’, 1.285), OIr. ‘well’, Oss. < OIr. **čāta-*, NPrs. < OIr. **čāθa-*; cf. OIr. **kan-* ‘to dig’

— *čəθ*; GE59; EHBal. form, elsewhere *čət*. Bal. same et. as Oss.

38. *čəwətt* ‘leather sandal’ (Oss. *zəvətt/zəbətt* ‘heel; rear hoof’, 4.306), ideophone

— *cəwətt*. Widely represented in Ir.: besides Psht. *čəpaṭa* quoted by Abaev, cf. e.g. Khor. (Qai.) *čapat* id., Rossi A64 Br. *čəwətt* id. Note that Bal. *čəwətt* refers to the men's leather sandal with a heel strap (‘heel strap’ is entered as *phinz* in Mayer s.v. ‘sandal’).

39. *či* ‘what’ (Oss. *cy/ci*, 1.319), Ir.

— *če*.

40. [*čirāy*] ‘lamp’ (Oss. *cyray/ciray*, 1.324), broad Near-Eastern diffusion

— *čiray*; GL45. Orig. Ir., Doerfer 1074.

41. *dantān* ‘tooth’ (Oss. *dændag* 1. id.; 2. ‘spoke’, 1.355), OIr. **dantan-*
— *dantan*; GE70. *dantan* is common Bal. (*Glossary* 37, MB18); *dendānk* taken by Abaev from MB18 is only Br. (Rossi H276). Ir. formatives for this word are listed in *EVSG* 31; if Br. *dendānk* reflects a Bal. form, Bal. shows mixing of ^o*n*-theme (as Shughni group) and **^oā/ak*-theme (as Oss.), unless nasalization be considered secondary. The meaning ‘stick’, ‘spoke’, ‘pointer’ (cf. NPRs. *dande* ‘rib; notch in a gear’) seems widespread in connection with a prob. der. from IA (Tu6128 *daṇḍa-* ‘stick, stalk, stem’), existing in a vast area including Bal. *dəndə*, (Gilbertson 675 s.v. ‘thick’), *danda* ‘thick stick, club’, Psht. *danda* ‘stick; spoke’, Kurd. *dende* ‘ploughshare’, Khor. *danda* ‘stick; pointer’.

42. *dārag* ‘to possess, hold’ (Oss. *daryn/darun* ‘to hold, contain, bear, last’, 1.346), OIr.

— *darəg*; GE75.

43. *daxt’ā* ‘branded’ (Oss. *tæxsyn/tæxsun* ‘to have a sharp pain’, 3.285), OIr. **daxš-* < **dag-s-* ‘to burn’

— *daxt’ə*; GE433. Bal. *daxt’ə* is the EHBal. past form of *dəž-(diž-)* ‘to burn’ (cf. EL41). Also *daz-*.

44. *dēag, dāt-* ‘to give’ (Oss. *dæddyn*, 1.351), OIr. **da-*, Oss. < **dada-*

— *deəg, dat-*; GE79.

45. *dirag* ‘to tear, rip’ (Oss. *dæræn* ‘scattered hay’, 1.357), OIr. **dar-*

— *dirəg*; GE78. Acc. to Barker-Mengal (1.408, cf. also *Glossary*) *dirəg* intr. contrasts with *dirrəg* trans.; to this “unique in the language” regarding trans. vs. intrans. also add *bvr-* vs. *bvrr-* (no. 29 above)?

46. *dista* ‘seen’ (Oss. *wynyn* ‘to see’, 4.117-19), OIr. **wain-* ‘to see’

— *dist-*, GE105; past to *gind-*, mostly RaBal., but also used in KeBal., LaBal., CoBal. where it alternates with *ditə*; EHBal. *diθə*.

47. *dō* ‘2’ (Oss. *dywwæ/duw(w)æ*, 1.385), Ir.

— *do*.

48. *dōčag* ‘to sew’ (Oss. *ævduzyn/ævdozun* ‘to sew buttonholes’, 1.200), OIr. **dauz-*, *duz-*, Oss. with *æv-* (< **abi-*?)

— *dočəg*; GE91.

49. *dōšay* ‘to milk’ (Oss. *dūcyn/docun*, 1.371-72), OIr. **daug-*, *dauj-*, poss. parallel to **dauk-*, **dauč-* (1.371 fn.)

— GE94; EHBal. ^o*əγ*, elsewhere ^o*əg*. Gershevitch (*Addenda*, 1985.279-80) seems now to be in favour of Henning's et. < **daučya-* for Oss. *docun*.

— *došəγ*.

50. *dōšī, došī⁸* ‘last night’ (Oss. *dyson/ædosæ*, 1.384), OIr. **dauša-*

— *doši*; GE95. All Bal. forms in Elfenbein 1991 § 13.

51. *dreš* ‘clothes’ (Oss. *daræ*s, 1.344, 5.10)

— *dreš*. Bal. certainly ← English, as Par. *drēšī* (*Index* s.v. ‘dress’), Bal. *dreši* ‘dress uniform’ (*Glossary*), Psht. *drešī* ‘kostjum’ (Aslanov), Br. *dreš* (Bray), etc.

52. *drīn* ‘rainbow’ (Oss. *ærdyn/ærdunæ* ‘bow’, 2.403-04), OIr. **druna-* ‘bow’, conn. with **dāru-*, *dru-* ‘tree’

— *drin*; GE85. *Glossary* (correcting EL38) also *dron*, but the common form is *drin*; Bal. *dron* and *drīn* are not documented in the literature.

53. *druš-* ‘to crush, grind’ (Oss. *ærdūzyn/ærdozun* ‘to castrate’, 2.403), OIr. **drauš-* ‘to break’

— *druš-* MB23; also *drušš-* in Zarubin 1932.98; *dvrš-* is attested in different dialects.

Excursus 2

A considerable literature is now available on the Ir. words conn. to Bal. *druš-* ‘to crush, grind’ (Bartholomae 1913.352-53; Bailey 1930-32.594-95, Benveniste 1940.176, Pagharo 52-56, Cardona, lastly Molé 234-35). The IE base **dhreus-* proposed by Abaev seems extraneous to IA; of Indo-Ir. origin appears on the contrary the base IA **drau-* ‘niederscheiden’ (Vedic, later ‘schädigen, verletzen’, cf. MPrs. *drūdan* ‘to cut’; it could represent the un-expanded form of **drau-š-*) in *EWA* 2.756; see the same base in Khot. words (*Saka* 169-71). Av. *draoša-* ‘mutilation’ (according to Benveniste 1940.176; ‘Bezeichnung einer sündigen Tat’, Bartholomae 770) and *društa-* ‘mit einem Bruch (Leibesschaden) behaftet’ (Bartholomae 782) could point to an unattested OIr. verb **drauš-* ‘to cut’ (so seemingly Bartholomae). Sogd. *ḍr ʷšyh* (discussion in Benveniste 1940. 176, who suggests to separate the outcomes from the base ‘to brand’ from those from a base ‘to cut’), BSogd. form corresponding to Christian and Manichaean Sogd. *ḵwš-*, could represent an Av. loan in the religious language; but Gershevitch 1954.229A, and Gharib 3573, 11502 assume a Sogd. derivation (with meaning ‘sacrifice’) < OIr. **zauθra-*, as accepted in *EWA*. Phl. *drōšīdan* ‘to mark’ (MacKenzie), *drōšom* ‘mark’ (-*ōm* with -*ō-* as MacKenzie, not -*ō-* as Cardona 490, cf. *apud* Rossi E34; Perixanjan 467 has *drōš*; on Phl. *šm* see also Nyberg’s opinion *apud* Cardona 490 fn. 3) seems close to Arm. *drošel* and NPrs. *drōš* (*druš*) ‘lancet; the mark left by cautery’. Molé 234-35 connects Phl. *pad društāg* ‘en partie’ (*Dēnkard* V 1, 6, 8), *društāgihā* ‘en fractions’ (*DkM* 402.15 etc.) to Phl. *drōš* ‘mutilation’ and cf. Av. *društa* ‘mit einem Bruch behaftet’ and Bal. *drušag* ‘to grind’; Messina 133 connects Phl. *drōšag* ‘oppression’ (MacKenzie ‘desolation’) with Phl. *drōš* ‘fire-brand’; Perixanjan 218 confirms that *drōš* should be interpreted as ‘klejmo [brand]’ in the *MHD* passage (731): *ka cahār bār drōš kard ud pas-iz an wināh i pad ēwēnag kunēnd hagriz az zindān bē nē hilišn* (already Bailey 1930-32.595) and connects all MPrs. forms to the OIr. base **drauš-* of Av. *draoša-*, *društa-*. Bailey 1930-32.595 adds that *drōših* and *drōšišnīh* (*Dēnkard*; both translated as ‘brand’ by Sanjana) confirm the verbal origin of *drōš* in Phl.

Among modern Ir. languages, NPrs. *darōš* (also *dorōš* ace. to Dehxodā) meaning ‘surgical instrument to do incisions, awl’ (syn. *neštar*, *šast*, *kalak*) mingles with *derowš* alternant to *derašš* ‘(1) id., ‘instrument to brand cattle’; (2) ‘banner’; (3) ‘cattle brand’ (cf. annotations by Said Nafisi apud Dehxodā); Steingass’ treatment of the matter, cf. *dirašš* ‘cobbler’s awl; scalpel; standard, ensign, colours, banner; anything glittering’; *diravš* ‘awl; banner; lobe of the ear’; *darūš* ‘wound or impression made by a cautery or surgical instrument’; *duroš* ‘lancet’ (Steingass) should be taken with care. Among languages which could have been influenced by NPrs., Bal. and Br. have *drōš* ‘ear-marking, earmark, ear-marked’ (Rossi H329; Br. also *drošī* ‘ear-marked’), *drošum* ‘features, countenance’ (Rossi E34); Bal. *dərašp*, *drəšp* 1. ‘adze, awl’; 2. ‘shine’ (*Glossary*), Psht. *darwağ* ‘earmark’. All Ir. documentation seems well linked with outcomes of IE **dhreus-* (as hypothesized by Abaev), perhaps with exclusion of Bal. *drvšš-* ‘to grind’ (on Bal. *Glossary* 41 remarks: “cf. perhaps Av. *društa-*”; cf. already MB23 and Morgenstierne 1942.266-67 with Benveniste 1951.120 n. 3). Bal. *drvššəg* (also *dvššəg*; rare in EHBal.) only means: 1. ‘to grind flour’; 2. ‘to grind the teeth’ (notwithstanding Gilbertson 300 acc. to whom ‘to grind the teeth’ is *grīšəg* for animals and *krišvog* for human beings), but is always recorded with *v*. Note that Bal. *drušə(m)p* ‘groaning of camels’ (*Glossary*), could be a further ideophonic counterpart of the words under discussion.

54. *dummag* ‘tail-fat’, *dīm* ‘back, hinder part’⁹ (Oss. *dymæg* ‘tail; fat tail [kurdjuk]’, 1.381), OIr. **duma-ka-*

— *dummæg*, *dim*; GE87; *dumm/dummæg* instead of *dumb/ dombæg* is mostly MwBal. Bal. *dim* may be et. conn. with *dumm* ‘tail’ (from a private comm. by Dames to Horn, cf. *GnPE* 128) but never means ‘tail’ (cf. Filippone 1996.307). *dummæg* means commonly ‘tail-fat’, and also ‘fat-tailed sheep’ (the only meaning given in *Glossary* 36).

55. *dūr* ‘far’ (Oss. [*ærægi-*] *durægi* ‘at the end [v konce koncov]’, 1.377), OIr. **duraka-*, **dū-ra-*, cf. 1.372

— *dur*, GE89; EHBal. and CoBal. *dir*.

56. *dutag*, *duxtār* ‘daughter’ (Oss. (*xo-*)*dyγd* ‘sister-in-law [zolovka]’, 4.210), OIr. **dugdar-* ‘daughter’

— *dvtæg*, *dvxtār*; MB27. Bal. *dvxtār* is a NPrs. loanword; the common form is *dvttæg* with *-tt-* (*Glossary* 43).

57. *e* ‘this’ (Oss. *e* ‘he, that’, 1.410), OIr. **ay-*

— *e*; GE170.

58. *ēyōk*¹⁰ ‘alone’ (Oss. *īw/ew* ‘1’, 1.558), OIr. **aiva-*

— GE171; RaBal. (*h*)*iwəkk*, elsewhere *ewəkk* (EHBal. also *hekwa*, Mayer). “*ēyōk*” (Marston29 and Mockler 118), to disregard acc. to EL7, may exist as a peculiar CoBal. pronunciation.

59. (EHBal.) *gānay* ‘to slay’ (Oss. *qæn/γænæ* ‘damage, wound, damaged, decayed’, 2.290-91), OIr. **gan-* ‘to beat’

— *ganəy*; MB31.

60. *gandag* ‘bad [skvernyj]’ (Dig. *iɣændun* ‘to profane’, 1.542), OIr. **gand*, Oss. < **vi-gand-*

— *gəndəg*; GE97. ‘to profane’ also in Bal. “*ganda*” [*gəndə*] (Mayer 145).

61. *gapal* ‘piece, slice’ (Oss. *gəppæl/qəppæl*, 3.330-35), ideophone (pattern *KPL*)

— *gəpəl*. *Ispr.* (5.21) adds to Bal. *gəpəl*, Br. *gəppal* (Rossi 195) two more representatives of the Indo-Ir. type *KPL*, *TPL*, *CPL*, viz. Skt. *kapola-* ‘cheek’, *kapāla-* ‘skull’. Cf. Bal. *khopar* ‘skull’ (Mayer), *kopri* (Miṭha-Surat), *koparī* (*Glossary*), *kampol* id., *-kəpəl* in *kunkəpəl* “‘buttocks” (IUO Archives) [cf. NPrs. *kapal/kafal* “‘buttocks, rump”], Br. *koparī* ‘skull’ (Rossi I167), Sar. *kapāl* id., Khowar *kapal* ‘id.’, ‘head’ (*Index*), and mod. IA words quoted in Tu2744, with meanings (1) ‘skull, head’ → ‘bowl, pot’ → ‘broken pot, potsherd’; (2) ‘stocky’ (Taj. [← Tur.] *qopal*, Doerfer 1547) → ‘fleshy parts of the body’.

62. *garm*, *garmag* ‘warm’ (Oss. *qarm/ɣar(m)*, 2.267), OIr. **garma-*

— *gərm*, *gərməg*; GE100.

63. *gar* ‘precipice’ (Oss. *ɣərong*, *ɣəron* ‘ravine’, 1.535)

— *gər*, GE434; also *gər*.

Excursus 3

Abaev quotes only Psht. *garang* ‘abyss [propast]’ and Bal. *gər* ‘precipice’ in connection (with query) with Dig. *ɣərong*, *ɣəron* ‘ravine’. Perhaps conn. with formations from an OIr. base **gar-* ‘throat’ (Oss. *q^uyr/qur*, cf. Abaev 2.329-30) widely attested in Ir. with semantics (1) ‘throat’ (anat. then → ‘voice’, as in Dig., or ‘gargle, gurgling’ as the Ir. words quoted by Abaev sub Oss. *qəlqəlag/ɣəlyəlagə* ‘throat’ 2.289-90) (2) ‘abyss’, ‘mountain gorge’ (cf. Psht. *garang* ‘abyss’, Bal. *gər*, *gər*, *gət* ‘precipice, chasm’ → Br. *gar* ‘gorge’ Rossi A110; Bal. *gər* ‘cave, pit’ < ?) and then prob. ‘narrowing’ (→ ‘difficulty’), as in Waz. *garang* ‘impassable place in the bed of a ravine’ (*EVP*) and prob. Bal. *gət* ‘impassable; trackless mountain’, Br. *gat* ‘inaccessible place’ (Rossi B12, with hint to Tu4414 *ghat̪ta*⁻¹, basic mean. ‘passage’). *EVP* rejects Geiger’s conn. with Av. *gərəda-* ‘cave’ (< OIr. **gard-*) and considers Bal. as “prob. borr. from Ind.”, comparing Panj. *garhā* ‘pit, cavern, any deep place, chasm, abyss’, Sir. *gar* \square *k* ‘ravine formed by water’. Oss. *-ong* could be a formative similar to that occurring in *qaræg/ɣarəngə* ‘lament’ from OIr. omophonous **gar-* ‘to shout’ quoted by Abaev 2.266 in conn. with Psht. *ɣarānga* ‘weeping’.

Pamir outcomes of OIr. **gar-* ‘gorge’ in *EVSG* 110-11; cf. also Bal. *gərəg* ‘to cut, cleave, hack to pieces’ Ahmedzai 90?

64. *gaz* ‘tamarisk’¹¹ (Oss. *qəz/qəzə*, 2.302), OIr. < IE **gegħ-*, **ghegh-*
— *gəz*; GL72. Bal. *gəz* means ‘tamarisk’ in all dialects, also in the

MwBal. texts quoted by Abaev (*bę yak gazze tā putrit*, Zarubin 1932.211; *šīpānk ša gazā*, Zarubin 1930.671).

65. *gēčag* ‘to sift’ (Oss. *wīdzyn/wedzun* ‘to pick’, 4.108), OIr. **waik-*, *wait-* ‘to separate’

— *gečæg*; GE112. Cf. EL44.

66. *gējag* ‘to swing’ (Oss. *wīzyn/wezyn*, 4.109), OIr. **waig-*, Bal. < **waij-* ‘to move quickly’

— *gejæg*; GE113. Note et. remarks in EL44.

67. *gidān*¹² ‘tent’ (Oss. *widon, idon/jidonæ* ‘bridles’, 4.106-07), OIr. **wi-dā-na-*, cf. **dā-* ‘to put’

— *gidan*; MB28. Bal. everywhere *gidan* with °*an*; the meaning ‘tent’ is not limited to Phl., Prth. and Bal. as stated in Abaev, but is also present in Sogd. *wiyān* (*wy ń*) ‘tent’ (Gharib 10289), Khwar. *wz ʾm* ‘building’ (Benzing 1983), Shgh. *wīdam* ‘ceiling’ (EVS² 88); to the literature quoted in Abaev add Asmussen 1969 and Rossi A117.

68. *gidist, gidisp* ‘large span’ (Oss. *wydīs, dīsny /udzesnæ, udzestæ, idzestæ* ‘measurement of length’, 4.113), OIr. **witasti-*, **witasni-* (Oss. *dīsny*), **witaisti-*

— *gidist, °sp*; MB30. Rossi A119 (wherefrom Abaev); cf. now Elfenbein 1992.250-51

69. *girag* ‘to catch, seize’ (Oss. *ærjævn/ærjvun* ‘to grasp, grip’, 2.408), OIr. **grab-* ‘to catch, seize’

— *giræg*; GE106.

70. *gis* ‘house, household’ (Oss. *siaxs* ‘son-in-law, brother-in-law’, fiancé, 3.102), Oss. < **isiaxs*, **visi-āxša-*, cf. OIr. **vis-* ‘household’

— *gis*; GE108.

71. *gīst, bīst* ‘20’ (Oss. *yssædz/insædz*, 4.277-78), OIr. **winsati-*, **wisati-*

— *gist, bist*; GE111.

72. *goar* ‘breast’ (Oss. *bwar/bawær* ‘body’, 1.275), OIr. **upavara-*, cf. **var-* ‘tegere’

— *goær*; GE135-36; also ‘neck, throat’ in EHBal. The common Bal. form is *gwær*; *goær* reflects a type of pronunciation of /wə/ tending to a diphthong with a beginning point corresponding to the [o] variant of /o:/, rather usual in many idiolects.

73. *gōk* ‘cow’ (Oss. *qūg/γog*, 2.312), OIr. **gau-ka*, **gava-ka*

— *gok*, GE123.

74. *gōš* ‘ear’ (Oss. *qūs/γos*, 2.316), OIr. **gauš-*

— *goš*; GE125.

75. *gōšag, ni-* ‘to hear’ (Oss. *qūsyn/iγosun*, 2.318), OIr. **vi-gauš-*

— *gošæg, ni-*; GE126.

76. *grām*¹³ ‘a man’s load of any grain crop’ (Oss. *ærjom/ærjon*, °*m* ‘wood load’, 2.410), OIr. **grāma-*
— *gram*.

Excursus 4

Prth. *grāmag* ‘possessions, wealth’ Henning-MacKenzie 20-21, not ‘load [ves]’ as Abaev.

Phl. *grāmag* id., MPrs. *grāmag* id.; conn. to MPrs. *grāmīg* ‘dear’, NPrs. *gerāmi* id.?

Benzing 290 has *γr̥m* ‘Gewicht’ (Turkm. *ayram* id. and Khwar. *γrk* ‘schwer’ are conn.).

Saka 442 treating Khot. *hamgrama-* ‘assembly (court, market)’ (from *hamgram-*) points to an OIr. base **gar-* ‘bring together’ and cf. Oss. *ærjom/ærjon*, Bal. *grām*, IA *grāma-* ‘gathering, village’ < IE **ger-*, *grem-* Pokorny 382-83 ‘to gather’, adding a possible parallel < IE **gr-es-* in Av. *grāhma-* glossed by Phl. *pārak* ‘money’, Parsi-Skt. *lañcā-*.

Acc. to Abaev, to Bal./Oss. could be conn. Sogd. *γr̥m k̄* ‘possessions, wealth’, BSogd. *γr̥m k̄* (in *Dhūtasūtra* = ‘the eighteen things a monk should carry in the performance of his duties’); in BSogd. it translates Chinese *wu* and Skt. *upādhi-/dravya-/dhana-* (cf. MacKenzie 1976.11.46 and 102 s.v.); cf. also Ragoza 63 *mṛty γr̥β γr̥m k̄* ‘very rich man’.

Abaev does not quote Av. *grāhma-* proper name, Bartholomae 530 (et. unknown), acc. to Henning 1944.139 fn. 5 conn. to Prth. and Sogd.; no further analysis in Mayrhofer 162. To be compared also Av. *gram-* ‘ergrimmen’ (Bartholomae 529; et. unknown acc. to Kellens)?

Possible NIr. cognates with sem. ‘hump, clump’ are NPrs. *gorm* ‘glandular process’ (Haim), *gorm* ‘the middle of the back, the flesh of the nape of the neck’ (Moin), Psht. *grum* ‘swelling on trees’ (Aslanov), also ‘clump of trees’ (Raverty), *gərum* id.; Yaghn. *gurum* ‘knotty branch’, *gurmak* ‘small branch, bud’ (Andreev-Peiščereva), AfgPrs. *gurm* ‘Hals- u. Nackenfleisch des Schafs’ (Monchi-Zadeh 199: but why should forms with *gur*° be conn. to Av. *grīvā-*, MPrs. *grīw*?); Shusht. *gorm* ‘neck, flesh of the neck’, Khor. *gurm* id. (‘kolofti-e gerdan’), Kav., Biz., Raj. *gorm* ‘neck’.

A sem. extension from ‘heap’ is perhaps to be recognised in Lar. *gorm* ‘spoil’ (ie. ‘heap of plundered belongings’, and in measure expressions such as Lar. *gorm-gereta* ‘to take things in spoil in little quantity’, NPrs. *gorm* ‘taking little when much is required’ (Steingass, from *Borhān*). Cf. also NPrs. *gorm* ‘rainbow’ (Steingass)?

To the isolated Bal. *gram* quoted in Morgenstierne 1946-48.288 one should add IrBal. *grām* ‘piles of *gwap/čak* made at reaping’ (Spooner 66) with EL49, and prob. EHBal. *gəṛəy kənəy* ‘to heap together’ (*gəṛəg* in *Glossary*, but from a EHBal. text in *Anthology* 78 § 14).

Acc. to *EWA* 1.507-8 (ref. to *KEWA* 1.353, 3.699, with further lit.), Skt. *grāma-* is “Tir., wohl zu *trp. grāmag* Reichtum, Besitz, parth. *gr̥mg*, buddh. sogd. *γr̥m k̄* ‘riches’, u. a.; vielleicht auch oss. iron *ærjom* ‘Bündel, Gepäck, Bürde, Ladung’, baluči *grām* ‘Bürde’”. Acc. to *EWA*, “die Herleitung aus **gr-em-*... russ. *gromada* ‘grosser Haufen’... bleibt wahrscheinlich”; for sem. paral-

lels in Ir. cf. Morgenstierne 1942.263, where Psht. *čam* ‘cluster, group, clan’; *čū/am* ‘clod of earth’ < **kā/ami-* and cf. Rus. *kom* ‘lump’ etc., IE **qem-*¹; “semantically cf. Skt. *grāma-* village; Oss. *ārjom* bundle”. With Khot. *hamgrama-* compare Skt. *saṃgrāma-* ‘Versammlung’ (EWA 507-08). Poss. Indo-Ir. conn. with Tu4363 *graha-* ‘as much as can be taken’ and *grabha-* ‘taking possession of; in this case, Oss. *ærɣuwun* ‘aufheben, aufbürden’ (Miller 1903.62) < **grab-* ‘saisir’ (as analyzed by Benveniste 1959.91 in conn. with *ærɣævæg* ‘boucle (de ceinture)’ < **grabaka-*, Dig. *ærɣævnæ* ‘pince’ < **ā-grabana-*) should be added to the list.

An ultimate conn. could be envisaged with the first element of Skt. *grumuṣṭi-* ‘schwere Handvoll’ (KEWA 1.354) conn. by Monchi-Zadeh 199 with Khor. *gūr-mūšt* ‘Faust’: add Kurd. *germišk* ‘pimple’, *gurmik* ‘buttocks’, *gurmik*, *gurmist* ‘fist (clenched)’ (Rizgar), Kermsh. *gurmīša* id., Sist. *gomošt*, *qāmušt* id., Lak. *gormeč*, *gormiča* id.

77. *granč*, *garanč* ‘knot’ (Oss. *æhxync’ælxij*, 2.51-52), OIr. **granθi-*id.

— *grānč*, *gārānč*; GL75. *Saka* 91; Indo-Ir., IA has **grantha-*, cf. EWA 1.504-5.

78. *grēt* ‘he wept’ (Oss. *ælyītyn/ælyetun* ‘to insult, execrate’, 2.42-43), OIr. **graiθ-*, cf. **graid-*, *grid-*, also **grai-*, *gri-*
— *gret*; GE117.

79. *gurk* ‘wolf’ (Oss. [only antropon.] *wærg-*, *wærx-*, 4.93), OIr. **wṛka-*
— *gvrk*; GE140; cf. also *gwærk* below.

80. *guttīy* ‘kidney’ (Oss. *wyrg/urg*, 4.123), OIr. **wṛtka-*, cf. **wṛt-*
‘to turn’

— *guttīy*. EHBal. form (also *guttəy*); elsewhere *guttīg*, *guttəg* (cf. also *Glossary*). An original conn. with OIr. **wṛt-* ‘to turn’ should be looked for in further Bal. words: (1) *guttīg* ‘kidney’ (2) *gvt(t)* ‘throat; neck’; *gvtto* ‘strangled’; *gvtv/ilu* ‘throat’, all organs displaying circular features, linked to a widely represented base with areal Ir./IA/Dravidian et. (Rossi G3,1105). Besides *guttəg*, one may quote (rare) Bal. *gurdəg* (1) ‘calf of the leg’ (Mayer, Gilbertson); (2) ‘kidney’ (Morgenstierne-Rossi 1982; also *EVP* s.v. *γarəl*, but doubts should be removed in view of the wide use for ‘calf of the leg’ of terms for inner organs (sem. universal).

81. *gvabz* ‘bee, wasp’ (Dig. *ævz-*, *æfs-* in *ævzæn* ‘swarm of bees’, etc., 1.208), OIr. **wabza-*, **wapsa-*
— *gwabz*, GE132; also *gwəmz* (not only EHBal. as in *Glossary*), and *gwəwz* (SaBaL, Spooner).

82. *gwahar*, *gōhar*, *gwār* ‘sister’ (Oss. *xo/xwærae*, 4.209), OIr. **hwahar-*
— *gwəhər*, *gohər*, *gwar*, GE131. Bal. dialectal distribution in EL52.

83. *gwajag* [‘root out, pull out’] (Oss. *awædz/awædzæ* ‘furrows’, 1.86), Oss. < **awærč* < OIr. **ā-varča-*
— *gwəjəg*.

Excursus 5

EL53 separates Bal. *gwājəg* ‘creeper weed’ from *gwājəg* ‘to uproot’ (the last being “of genuine Ir. origin” acc. to MB44); cf. RaBal. *gūžg*, Br. *gūžγ* ‘root’ Rossi B17, Psht. *wuža* ‘nerve, senew, tendon’?

OIr. **warz-* ‘to work the ground’ (= Tull334 **variati* ‘works’, Tull335 *varjayati* ‘removes’) attested in various Ir. languages (cf. Av. *varəz-* ‘to work, till’ Bartholomae 1374-77, Arm. *gorc* ‘Werk’ [apud *GnPE* 197], NPrs. *barz*, *varz* ‘field works’, Phl. *warz* id.) has poss. three separate developments: (1) **warz-* ‘to work’ (Tull334 **varjati* ‘works’, Tull335 *varjayati* ‘removes’); (2) **warc-* ‘to drag’ (Skt. *VR̥J-*¹ ‘bend’ Tul2066, *EWA* 2.516-17; *VR̥KNA-*² ‘bent’ Tul2065, *VR̥KNA-*¹ ‘cut down, broken’, compared in Tul2080 (and also Abaev) with Av. *varəca-* ‘to drag’ (Bartholomae 1366-67); cf. further Tul416 *āvarjana-* ‘propitiating’, Tu1417 *āvarjayati* ‘turns over, bends’ RV); (3) **waj-* ‘to pull out, uproot’ (Skt. *vāja-* ‘something torn out, booty’, OPrs. *vaj-* ‘put out’, Nat. *vojon* ‘I drag off’, Zaz. *wāj-* ‘to take out’, Khalkh. *ēvaj-* id., *Saka* 252, cf. also Bailey 1967.209; but a different explanation, conn. Av. *vāz-* ‘to be vigorous’, is in *EWA* 2.540-41). It could prove useful to study in conn. with these intricately families Psht. *wurz-* ‘to fly’ (*EVP* 90-91) and *garzēdəl* ‘to dig furrows’.

Add also Bal. *gwəjəḷ* ‘half-cooked’ (*Glossary* 57, but not attested in the IUO Archives)?

84. *gwak* ‘bark’¹⁴ (Oss. *wac/wacæ* 1. ‘news’; 2. (in epic lit.) ‘divinity’, 4.26-28), OIr. **wāč-*

— ‘Voice’ in Bal. is *gwank*, *gwak* (GE145). The “*gwak*” quoted by Abaev is not a misprint for “*gwāk*” (so Elfenbein corrects *VMB* in *Glossary* s.v. *gwānk*), but simply another word, of onomatopoeic origin. The only occurrence of *gwək* (“*gwafc*”) in Zambin’s texts is *tī kucak gwak kant* ‘your dog is barking’ (Zarubin 1930.672). Cf. also *gwəkkəg* ‘to bark’ which alternates with *wəkkəg* (both in *Glossary*: *kučakk wakkīt*, *kārwān watī rāhā rawt/kučakk gwakkīt*, *kārawān watī rāhā bārt* ‘the dog barks, (but) the caravan proceeds on its way’ [*Anthology* 438 no. 30; RaBal.]).

85. *gwāla(g)* (Oss. *gollag* ‘large sack’, 1.523) ← (?) NPrs. *govāl*

— *gwalə(g)*.

Excursus 6

MB16 explains Bal. *gw°* as ← NPrs. *b°* in *bālā* (< **barz-*) ‘bag, sack’, but this does not explain the existence of several Ir. cognates with *guw°*, *gw°*, *juw°* etc.; Morgenstierne 1946-48.288 points to (Kharan) Bal. *gwaləg* ‘goat-skin sack’ ← NPrs. *govāl* ‘sack’ and quotes NPrs. *gāle* ‘bag made of wool and hair’; cf. already *IIFL* 1.241 Par. *bānapai* ‘pillow’ < OIr. **barz-*, where Psht. *bān* ‘saddlebag’ (← Par.?) and Bal. *bərzi* are connected.

As to the suggested origin of Oss. *gollag* ‘sack’ (through Georg. *gvalagi*, on which see now Andronikashvili 302) from NPrs. *govāl* (but today’s pronunciation is *javāl*, *joval*, *juāl*) ‘large sack’ suggested by Abaev, the following NPrs. words are to be taken into consideration: (1) *jol*, *joll* ‘covering for a horse; rough cloth’; (2) *gāle* ‘large sack, made of wool and hair’; (3) *govāl/jovāl* (also *javāl*, *jōāl*; *jehōr*, *jehāl* (Horn 1898-1901.257) ‘large sack; cloth for sacks’; (4) *jōlāh* ‘weaver’ (but also ‘spider’, not in Steingass); (5) *jōlax* ‘woollen cloth worn by religious mendicants’ (also ‘cloth for saddle-bags’, not in Steingass); furthermore the following words are recorded in Steingass (all from lexica, not clear status): (6) *jal* ‘sail’ (Steingass: ← Ar.); (7) *javāleq* ‘large corn-sacks’; (8) *jevāleq/jovālaq/jovāleq* ‘sack’; (9) *jovāleq* (“for Prs. *jōlax* q.v.”) ‘religious tunic, dervish’s mantle of a blue colour’; (10) *jōlaq*, *jowleq* ‘dress of a monk’. Furthermore (11) *bāle* ‘a kind of *javāl*’ quoted by Morgenstierne is recorded in many classic NPrs. lexx. (cf. Dehxodā), but it is unattested in any form of spoken NPrs. In Taj. *javol*, *juvol*, *jūvol*, *juvul*, *jol*, *jul* ‘large sack’ are attested, cf. Rastorgueva 1963.

All mentioned words are missing in *GnPE*; treatments of the NPrs. et. are in Horn 1898-1901.256-57, 264, de Lagarde 58, Junker 78, Ebeling 64, Mann-Hadank 1930.237, Mashkour 1968.43, Schapka 393, Mashkour 1978.149, Monchi-Zadeh 269 (and fn. 111).

The following cognates of the NPrs. words are attested in Bal.: (1) RaBal. *gwaləg* ‘flour-sack made of goats’ hair’ (Barker-Mengal), IrBal. *gwal* ‘donkey pannier’ (Spooner 66), MkBal. *gwal*, *gwali* (Iranšahr), RaBal. *jəwal* (Zahedan, Coletti); (2) RaBal. *jal* (also *jar* Mayer) ‘net’ (Barker-Mengal, also *jəl* *Glossary*, EHBal. *jali* (Dames 1891, in the Texts section but not in the *Glossary*), *jala* (Miṭha-Surat); (3) RaBal. *jəll* ‘case, cover’ (Barker-Mengal), EHBal. *jəl* ‘bag’ (Mayer), ‘clothes’ (Miṭha-Surat); (4) EHBal. *jhəl* ‘fan’ (Gilbertson, Mayer); (5) EHBal. *jhəlli* ‘sail’ (Gilbertson, Mayer); (6) RaBal. *jvll* ‘cloth cover thrown over animals to keep them from the cold’ (but in poetry ‘tent-cover, cloth covering of a *gidan*’) (Barker-Mengal); MwBal. ‘clothes’ (so *VMB*, but in the Texts also ‘cloth for animals’: *mard arānā jul kurti* Zarubin 1948.76); EHBal. *jhvl* ‘carpet’, Dames 1891; (7) EHBal. *jul* ‘large bag’ (Dames 1891), ‘carpet for horse’ (also *jhūl*, Mayer); (8) *jvllək* ‘clothes, rags’ (*VMB*); (9) (EH)Bal. *jəllək* ‘spinning wheel’ (*Glossary*), Gilbertson ‘spinning-wheel, spindle’; EHBal. *jəlləki* id. (Dames 1891, Texts section); (10) MkBal. *jəllək* ‘spindle’; (11) RaBal. *julaok* ‘spider’ (Zahedan, Coletti).

The Br. documentation is similar to Bal.: (1) *jallak* ‘spinning-wheel, spindle’ (= Bal., Psht); (2) *jār*¹ ‘snare, net’ (= Bal.; Psht. *jāl*, Skt. *jāla*); (3) *jār*² ‘web, cobweb’ (Si.; Psht. *jālaṭ*); (4) *jōlā* ‘spider’s web’ (Psht. *jōlā*, NPrs. *julāh* ‘spider’); (5) *jōrī* ‘country-made cloth’ (Sir., Si.); (6) *jul* ‘horse cloth’ (NPrs.); (7) *jwāl* ‘sack made of goats’ hair’ (NPrs.); (8) *gwāla* ‘pack-saddle for oxen; grain-bag made of goats’ hair’.

Psht. dictionaries (viz. Aslanov) give what follows: (1) *jalak* ‘bobina’; (2) *čilak* ‘bidon’; (3) *jwāl*, *juwāl* ‘mešok, kul’; (4) *jāl* ‘set’; (5) *jāti*, *jālay* ‘setka’; (6) *dzael* ‘popona; potnik’; (7) *jāla* ‘pautina’; (8) *jōlā* ‘tkač; pauk’; (9) *tsōla* ‘rubaxa iz gruboj plotnoj tkani na podkladke’.

Kurdish materials are collected in Mann-Hadank 1930.237 and Mann-Hadank 1932.152, 282, 284: Gur.; *jil* ‘Satteldecke, Decke’; Zaz. (of Kor) *čūāl* ‘Sack’; Zangana Kurd. *šul* ‘Sack’

(← NPrs. *javāl*, *jol* acc. to Houtum-Schindler 1884.76), Awr. *jal*, *jul* ‘Decke, Kleid’ (Mann-Hadank 1930.237); Benedictsen-Christensen 1921.123 cf. *Am. jala* (= *yala*) ‘Kleidung’ with Semn. *hāla*, cf. also Gur., Senna and Kurm. *jil* ‘Kleid, Anzug’ (Mann-Hadank *ibid.* “Arabisch *jal* ist selbst pers. Herkunft”).

To the Kurd. documentation in Mann-Hadank one should add (1) *gavāla* (Kermsh.), *javāl* (Mahb.), *gowāl*, *gowāla* (Lor.) etc. ‘large sack’, Kurd. *juhāl* (Jaba-Justi 121), “*cuvāl*, *giovalk*” (written down by Garzoni acc. to the Italian spelling) ‘grand sac’ (*ibid.* 133) and (2) *jol* (Kermsh.), *jil* (Mahb.), *jol* (Lor.) etc. ‘piece of cloth, rug, beggars’ clothes’, both widespread; both patterns are widely attested in all NW and SW dial.

Among NW and SW Ir. languages the following forms are remarkable: Lar. *jolaha* ‘cobweb’, *jolū* ‘small mattress’; Sorx. *julik* ‘old cloth’; Birj. *jebāl*, *jevāl* = *govāl* ‘large sack’, *jel* ‘saddle cloth’, *jelāk* ‘spindle’ (also Qāini); Nai. *gālavār* ‘transport sack made of goats’ hair’, *juāl* ‘sack for food’, *vāl* = *juāl*; Khur. *vāle* ‘sack’ (= *tivār*); Rav. *jāle* ‘sack to cover the udders of milk animals’; Khor. *jelak* ‘spindle’, Sist. *jolak* id., *jollāka* (Weryho *jüllāka*) ‘small poisonous spider’, *jollāi* ‘tool for weaving’; AfgPrs. *jūlī* 1. ‘javāl-e dahan-e gošāde’; 2. ‘parcei ke dar ān mive az deraxt takānand’; Demaw. *jullī* ‘made of cloth’; cf. further Yaghn. *jul* ‘tolstaja popona’ (← Tur. acc. to Andreev-Peščereva); *jullak*, *juluk* ‘loxmot’ja; obrezki’; *juwol* ‘mešok’ (← Tur. acc. to Andreev-Peščereva).

It is interesting to remark that in Oss. two further items of this group are attested: Dig. *colaq* (1.313) ‘čelnok v tkackom stanke’ (not directly ← NPrs. *čölā*, *jōlā* ‘tkač’, as Abaev 1.313, but from some NWIr. derivatives with °ak or °āk [on the same pattern of Rosh. *čālak*, as now suggested by A. Z. Rozenfel’d in *Ispr.* 5.9], cf. Sist. *čolak* and IrBal. *julaok*; and Oss. *qædzdzūl* ‘odejalo’ if ← NPrs. *γāz-jul* as suggested by Abaev 2.286.

Interchanges Ar. ↔ Ir. in this specific semantic field should be very old. Mashkour considers certainly ← Ar. both NPrs. *joll* ‘horse-cloth’ (145, Ar. *jull*, pi. *ajlāl* and *jilāl*; cf. Syr. *gālālā*) and *jowlaq* ‘sack’ (149, Ar. *jawlaq*, pl. *javālaq*, *javāliq*; cf. Aram. *gw²lq*, Syr. *gulaqā*); Asbaghi has *jul* ← ‘Decke, Pferdedecke; Schleier’ ← NPrs., Syr. *jull* (88, from Brockelman); *javāl* ‘grosser Kornsack’ ← Npr. *gawāl*, MPrs. *gōāl* (97, from Jamaspji); *javālig*, °īq ‘grosser Kornsack’ ← NPrs. *gavāle* (*ibid.*); *jūx* ‘Tuch’ ← NPrs. (so Asbaghi, but where attested?); Partow has (1.510) NPrs. *joll* ‘sackcloth; garments of rough cloth’; (1.511) *jall* ‘sail; cuirass’; (1.521) *javāl* ‘sack’, *javāleq* ‘sack; one of two bilateral packs’, *javāliqi* ‘julaxi, julax [thick wool]’ (also interesting *ibid.* [1.521] *javvāla* ‘gardande, besyār gardande’).

Considering the IA documentation (Tu5213 *jāla*- ‘net, snare’; Tu5258 *jūta*- ‘twisted hair’ + Tu5401 **jhuṇṭa*-² (but also **jhōṇṭa*-, **jhuṭṭa*-, **jhūṭa*-, **jhōṭṭa*-) ‘tangle’; Tu5415 **jhōla*- (also **jhōlla*-) ‘bag’; Tu10489 *yugala*- ‘pair, couple’; Tu11929 *vivṛddha*-² ‘grown, large’, *VṛDDH*- ‘increase’, the following picture could be drawn:¹⁵



(1) ‘net’, ‘veil’, also ‘sail’ (**jāla*-), with many borrowings IA ↔ Ir. ↔ Ar.; ‘cobweb’ seems to be an autonomous development in Ir.;

(2) ‘old rugs’, ‘quilt’, ‘rough carpet’, ‘saddle-cloth’ (**jūl*-, **jul*-), mainly Ir. development, with mix-up among outcomes of **jūl*- < **jūṭa*- and outcomes of **jōl*- < **jhōla*-;

(3) ‘packsaddle (*yugā/ala-); any coupled element’, cf. in IA Pahari *jəol* ‘cloth joining corner of bride’s scarf with the groom’s’, Mar. *dzūwal*, *dzūl* ‘pair of twins’, with poss. mix-up among outcomes of Ir. *jūl- < *yugā/ala- and < *jōl- < *jhōla-;

(4) ‘to grow’, ‘to become larger’ (< *(vi-)vřddha- EWA 2.520-21), Av. *varəδ-aya-* Bartholomae 1368-69), with semantic specializations:

(a) ‘to grow, to spindle’, then ‘to weave’: cf. NPrs. *govālidan*, *gav^o* ‘to grow’ *GnPE* 939 (and prob. *govāridan* in Hübschmann 1895.95, line subsequent to no. 938, where “no. 939” is err. missing; *GnPE* 939 “schon im Pehlevi verschwunden” is uncorrect: the verb is still in use today (synonyms: *anduxtān*, *ruidān* and *nemow kardan*, cf. Haim s.v. *govālidan* ‘to amass, to lay up, also to increase’, Mom s.v. etc.), *balidan* id. (*GnPE* 173, also *bāludan* id., fn. 2 on p. 39-40) and the caus. *balinidan* (Hübschmann 1895 no. 173 cf. Phl. *wālīn-* translating in *Vd.* 9,6 (Justi) Av. *varədaya-*, cf. Bartholomae 1368-69); NPrs. *vālā* ‘big, large’ could be conn., as suggested by *GnPE* 173; also Nai. *vāl* ‘sack for food’ and Khur. *vāle* ‘sack’;

(b) with early differentiation from *govālidan* ‘to grow’ (cf. Steingass’ listing of English counterparts to *govāl*, *ga^o*: ‘increase, augmentation, growth; gain, acquisition; a sack; a rubbing, polishing’), designations for ‘expanded’ tools and objects of everyday’s life: ‘mass’, ‘bulk’, ‘large shapeless sack’ (as Tu1929). NPrs. *bālin* ‘cushion’ could have the same derivation of NPrs. *gwāli* (see above), instead of originating from the OIr. base *břz- ‘to spread out’ (Benveniste 1959.12 and Gershevitch 1971.276 and fn. 31-33). Both bases could ultimately be identical; if so, to NPrs. *nehāl* ‘mattress’ (Gershevitch < *ni-barz-: “*nehāl* seems to be the only Persian word so far identified in which an *h* goes back to OIran. intervocalic *b*”; same composition with *ni- in Oss. *nyværdæn* ‘izgolov’e’, Abaev 2.213; cf. *baz* ‘poduška’ Abaev 1.241-42), whose first meaning (the only one in contemporary NPrs., where ‘mattress’ is *nehāle*) is ‘shoot, sucker’, one could conn. Semn. *hāla* ‘clothes’. One could explain forms such as NPrs. *gāle* (Steingass *gāle* ‘bag’ but also ‘ball of carded cotton’, and *gāl* ‘a species of spider; dung hanging to the wool of a sheep’s tail’) also found in central dial. (eg. Mazandarani) having intensive interchange with NPrs., with Morgenstierne 1946-48.288 (differently from MB16 quoted by Abaev), acc. to whom initial *b-* in NPrs. *bāle* ‘bag made of wool and hair’ (on which see above) is an inner-Prs. development. The passage *Frahang i pahlawīg* XXX, 23-24: “*gwb* ʔ/*gw* ʔ^o” — traditionally interpreted (Junker, Haug) as “*gawāl: gōāl*”, and passed through Dehxoda to the modern studies — seems to confirm the existence of MPrs. *goāl/guwāl* (or *jowāl*, if one accepts the punctuation of ms. J of the *Frahang*), even if the reason for the inclusion of the gloss in the *Frahang* at ch. XXX remains obscure (not convincing Nyberg 1988.110 no. 23 acc. to whom the writing <  > would render a NW *yōwāl* < *yawa-barθra- glossed for purely didactic reasons in <  >).

The Ir. forms underlying Georg. *gvalagi* and *gvardak*’i (Abaev 1.523 reconstructs MPrs. **guwārdāk* for the latter) and OIr. borrowings in Semitic (Aram. *gw^olq*, *ḡwwlq^o*, then Syr. *gulāqā* etc., then Ar. *jawāliq*, cf. de Lagarde) point to verbal forms such as *guwārd-* (*guwāl-*) mentioned above.

From the point of view of the comparative semasiology the reference to the sem. area ‘to turn/spin’ – ‘to grow up’ – ‘to spindle’ — to be found in Ar. *jalla* and in many words of the series examined — is interesting (the lexica commonly refer *jull* ‘larger part’, *jilla* ‘dung ball’, *jilla* ‘ball; bomb; clothes’ to the Sem. root *GLL*; cf. *javvāla* = *gardande* quoted above).

86. *gwang* ‘twig, sapling, branch’ (Oss. ¹*ong* (*wæng*)/*iong* ‘limb’, 2.229), OIr. **vi-vanka-* ‘sinuosity, winding’
— *gwæng*.

Excursus 7

gwæng ‘offset’ quoted in Morgenstierne 1946-48.288¹⁶ from the *Makran Gazetteer* seems confirmed for Bal. by *Glossary* quotations from *Dosten o Širin*, and by *gwæng* ‘sapling of date’ in Ahmedzai n.p. Gershevitch, in agreement with Benveniste’s “convincing amendment to GMS § 220 n.” (Gershevitch 1970. 306), now outlines (Gershevitch 1971.291 fn. 55) a series of Ir. counterparts to Ved. *vakra-* ‘crooked’ without *n*-infixation (Phl. *w³hl*, Prth. *wxrydg*, NPrs. *x^vahl*, Psalter Phl. *hw³ly*). One should poss. add Par. *γunča*, NPrs. *γonče* ‘bud’, with *-č* < **gwan-či-* (*IIFL* 1.256), if not ← Psht. *γēn* ‘penis’ (← ‘protruding stiff’) (*EVP* 26).

If Bal. *gwæng* ‘bud [otrostok], branch [vetv’]’ and Oss. ¹*ong* (*wæng*)/*iong* ‘member of the body’ should derive < OIr. **vi-vanka-* ‘sinuosity [izgib]’ (Benveniste 1959.14-15, now *EWA* 2.492-93, with *KEWA* 3.127), et. preferred by Abaev to IA *anga-* ‘member of the body’ (Hübschmann) or to IA *yu-* ‘twist’ (Gershevitch 1954 § 220), one could add a series of denominations for ‘winding, crooked, wrinkled, humped’ objects, therefore ‘branches’, ‘arms’, ‘wings’, ‘joints’ similar to *gwæng*: Bal. *kanæg* *Glossary* 82 ‘joining pin’; *gwæng* *ibid.* 57 ‘sapling’; EHBal. *gæng* ‘branch of watercourse’ (Mayer); Siv. *käng* ‘branch’ Andreas-Christensen 92, *gaⁿg-* id. Žukovskij 2.263; NPrs. *gang* ‘anything bent’, (?) *γonče* ‘bud’ (notwithstanding Monchi-Zadeh 75); *kank* ‘hump-backed’, *kang* ‘wing, arm’, *kanj* ‘uvula’; Psht. *wānkay* ‘grown together’; Psht. *cāngə*, Orm. *cāngo*, Waz. *cōnga* ‘branch’ etc.

Ispr. 5.20 adds borrowings (through Scythian) to the Balto-Finnic area.

87. *gvapag*, (EHBal.) *gvafay* ‘to weave’ (Oss. *wafyn*, 4.40), OIr. **waf-*
— *gwəpəg*, *gwəfəy*; GE134.

88. *gvarband* ‘chest-trappings of a horse’ (Oss. *bændæn* ‘rope’, 1.250), OIr. **bandana-* ‘rope’
— *gwərbənd*; GE135.

89. *gvardāg*¹⁷ ‘quail’ (Oss. *wærcc/wærccæ* ‘quail, *coturnix*’, 4.91), OIr. **warti-(kā-*

— *gwərdag*; GE139. *Glossary* s.v.: “‘hill partridge’; ‘quail (?)’”.

Acc. to Schapka 858, Oss. *wærcc* follows the more developed pattern of NPrs. *walč*, while Bal. with preserved ^o*rd* is closer to the Indo-Ir. prototype;

note that in this word the formative **-aka-* (← IA acc. to *KEWA* 3.155) is found nowhere in the form *-ā-ka* as in Bal.

90. *gwark* ‘lamb’ (Oss. *wær*, 4.87-88), OIr. **wam-* ‘agnus, lamb’

— *gwærk*; GE137. *gwærk* and *gwærak* are common forms (cf. *Glossary* for further variants). Note that in CoBal. (as well as EHBal. and SaBal. acc. to Elfenbein 1966.13; 20) *gwærk* is a variant of *gvrk* ‘wolf’.

91. *gwask* ‘calf’ (Dig. *wæs*, 4.97-98), OIr. **was(s)a-*

— *gwæsk*; GE142. The form *gwæsk* is mostly KeBal.; also *gwæč* and *gwæšk*; cf. *Glossary* for dialect distribution. The meaning ‘hen, chick’ is widely documented.

92. *gwāt* ‘wind’ (Oss. *wæt*, 4.33), OIr. **vāta-* ‘to be windy’

— *gwat*; GE148.

93. *gwaz* ‘water-channel’ (Oss. *awazyn* ‘to embank a river’, 1.85-86), OIr. **waz-* ‘to flow’

— *gwəz*, MB44; Bal. *gwəz* *Glossary*, Ashfaq, Aṭa 1968.152, Miṭḥa-Surat; Br. *gwaz* ‘flood channel’ Rossi A137. Abaev suggested to me (in a letter dated 23 April 1977) a derivation of the Br. word < OIr. **waz-* ‘to flow’; many Ir. cognates < **waz-* with reference to liquids are in *Saka* 218, 270, 478-79. Note that Bal. *gwəz* quoted in Abaev 1.86 is now confirmed by the new sources mentioned above; MB44 (Abaev’s source) had only Br. *gwaz* ‘flood-channel’.

94. *gwāz*¹⁸ ‘sažen’, fathom’ (Oss. *ivaz(n)/ivaznæ* ‘distance measured by both arms outstretched [maxovaja sažen’]’, 1.553-54), Oss. < OIr. **vi-bāz(a)na-*

— *gwaz*; cf. Elfenbein 1992.252.

95. *gwazag* ‘to cross over’ (Oss. *wazæg/iwazæg* ‘guest’, 4.60-61), OIr. **wi-wāzaka-*, cf. OIr. **waz-* ‘to be in movement’, also trans. ‘to take away’

— *gwəzæg*; GE144.

96. *hoik* ‘egg’, MwBal. *aig* ‘yolk’ (Oss. *ajk/ajkæ* ‘egg’, 1.41), OIr. **āyaka-* (not **āwyaka-* as *IIFL* 1.237)

— *həik*, *əig*; GE159. Bal. *həyk* is the common form; also RaBal. *aig*, *ayəg*.

97. *ham* ‘also’; as prefix ‘together’ (Oss. *æmæ/æma* ‘also’, Oss. *æm-/æm-* ‘with’ 1.133-34), OIr. **ham*

— *həm*; GE150.

98. *hāmag*, *āmag* ‘raw’ (Oss. *xom*, 4.213), OIr. **āma-*

— *hamæg*; *amæg*; GE155.

99. *hour* ‘rain’ (Oss. *arv* ‘sky’, 1.72), OIr. **abra-* ‘cloud’, Oss. < **avr*

— *həwr*; GE163; *hor* is also common.

100. *hēd* ‘sweat, perspiration’ (Oss. *xīd/xed*, 4.199), OIr. **hwaida-*

— *hed*; GE158. Bal. *hed* (*Glossary*) — * Br. *xēd*; cf. Morgenstierne apud

Rossi A206: “the *x-* in Brah. and Oss. must be due to quite independent development. Possibly influence of Prs. *x^w??*”.

101. *hīk*¹⁹ ‘swine’ (Oss. *xwy/xu*, 4.254), OIr. **hu-*

— *hik*, GE157; *hik* is EHBal., elsewhere *huk*. While *Glossary* rejects the forms with ^o*x*, they are widely documented for EHBal.

102. *hīz* ‘goatskin bag to churn milk for butter’ (Oss. *xyz/xizæ* ‘net; muslin handkerchief, bridal veil’, 4.273), OIr. *(*h*)*iz-* ‘goat’

— *hiz*. Bal. also *hizækk* (as EL75; *Glossary* s.v.) and *hunz*, with nasalized *ι* (Rossi B22; cf. also *Glossary*); Bal. → Br. *hīzak*. Initial *x^o* also in Tal. *xæz* ‘fur’ (if related); but Oss. *x^o* and isolated sem. may point to a different (non-Ir.?) origin for Oss. *xyz*.

103. *hušay* ‘to dry’ (Oss. *sysyn/isusun* ‘to evaporate’, 3.212), Oss. < OIr. **wi-šuš-*, cf. **huš-* ‘dry’

— *hvšəy*; GE160.

104. *husk* ‘dry’ (Oss. *xwysk/xusk’æ*, 4.269), OIr. **huš-ka-*

— *hvšk*; GE160.

105. *istār* ‘star’ (Oss. *st’aly/(æ)st’alu*, 3.161), OIr. **stāra-/stārya-*

— *istar*; GL102. It alternates with *istal*, which is not necessarily “better” (ELM) than *istar*; acc. to Barker-Mengal, *istal* denotes literary style.

106. (EHBal.)²⁰ *istūr* ‘fat, coarse, thick’ (Oss. *styr/(æ)stur* ‘big’, 3.159). OIr. **stūra-*

— *istur*; GE167.

107. *iškar* ‘coals’ (Dig. *æsk’ærnæg* ‘spark’, 3.122), OIr. **skaranaka-*

— *iškər*.

108. *jagar* ‘liver’ (Oss. *igær*, 1.541), OIr. **yakar-*

— *jəgər*; GE173.

109. *jaw*, *jō* ‘barley’ (Oss. *jæw* ‘millet’, 1.564), OIr. **yava-*

— *jəw*, *jō*; GE179.

110. *javān* ‘young’ (Oss. *wənyg/iwonug* ‘bull-calf, *juvencus*’, 4.87), OIr. **ya/uwanuka-* ‘young, junior [junyj]’

— *jəwan*, GL111; *Glossary*. RaBal. *jəwan*, *jwan* is ‘good, nice’. To the denominations for ‘young animal’ add Lar. *jovang* ‘*gusāle-ye javan va kamsāl*’.

111. *juzay* ‘to move slowly, go, walk’²¹ (Oss. *ūzyn/ozun* ‘to swing, shake’, 4.24), OIr. **yauz-* ‘to set in motion’, also **yauš-*

— *juzəy*; MB119. EHBal. *juzəy*; *juzəg* elsewhere (in poetry); perhaps better *juzz-*, cf. EL79 and *Glossary*.

112. *kadī*, *kade* ‘when’ (Oss. *kæd*, 1.575), OIr. **kada-*

— *kədi*; GE182. Common forms are *kədi* and *kəden*.

113. *kanag* ‘to make, do’ (Oss. *kænyñ*, 1.580), OIr. **kīn-*, **kī-*, **kar-*

— *kənəg*; GE185.

114. *kandag*, (EHBal.) *xanday* ‘to laugh’ (Oss. *xūdyn/xodun*, 4.245-46), OIr. **xand-* id. (or **xud-* < IE **kud-*?)

— *kāndæg*, *xāndəy*; GE186. *k°* also in EHBal., where forms with *x°* are marginal; RaBal. (*h*)*ānd-*, but occasionally also *k°*, cf. Barker-Mengal, EL69 and *Glossary* s.v.

115. *kap* ‘foam’ (Oss. *xæf/xæfæ* ‘pus’, 4.162), Indo-Ir. **kapha-*

— *kəp*, GE188; also *kəf*.

116. *kap-* ‘to fall’ (Oss. *xawyn/xowun*, 4.148), OIr. **kap-*

— *kəp-*, GE189; cf. *Glossary*.

117. *kapar-* in *kapardil* ‘cruel’ (Oss. *qəbærzærdæ*, 2.278), *qəbær* ‘hard’ ← Tur. *qabar* ‘protruding’

— *kəpərdil*. Abaev does not mention his source, but it is probably Zarubin 1932.178 ll. 5-6, where however there is a different vowel in the first syllable: *äi kāpar-dilen mullā*, translated by Zarubin ‘stone-hearted master’ (*žestokoserdyj učitel’*). *kapər* (“*kāpar*”) also occurs in Zarubin 1948.118 (ll. 16-17: *ay bedīnen kāpar, pa-če demā na kāay?* ‘Hey infidel without God, why you do not come on?’), where it is prob. to be considered as a variant of *kāpir* (ibid. 106 l. 7: *ay kāpir ki ta-way ta če-wa gušay?* ‘you scoundrel of an infidel, what are you saying?’; the addressee is the same as the previous example), and both variants of the more frequently attested (in Zarubin’s texts) *kāper* ‘infidel’ (*VMB* ‘dirt’). Since ‘to have the heart of an infidel’ is the same as being cruel, one could suppose that this *bahuvrīhi* adjective should be analyzed differently than in Abaev; however a deeper investigation is required, *kəpər* is found in Bal. with reference to something hard: cf. *kapar* ‘salt ground’, *kaparo* ‘salts of soda in land’ (Mayer), to which one could conn. the toponym *Kappar* (Dames 1891 Part II p. 17, l. 54; *Anthology* 302, l. 40). The line *karē karkhā zamīn kappar* (Dames 1907.2.104, l. 51), translated by Dames ‘the hard ground rattled under them’ (Dames 1907.1.104) should poss. be reinterpreted as containing this same toponym.

118. *khar*, (EHBal.) *xar* ‘ass’ (Oss. *xæræg*, 4.176-78), OIr. **xaraka-*, cf. **xara-*, Indo-Ir. **khara-* ‘grey’

— *khər*, *xər*; GE192. *khər* = *k^çər*, with asp. initial; commonly *hər*, *kər*.

119. *kārc* ‘knife’ (Oss. *kard* id.; ‘sabre’, 1.571), OIr. **kart-* ‘to cut’

— *karč*; GE195.

120. *kāsib*²² ‘tortoise’ (Oss. *xæfs* ‘frog’, 4.162-63), OIr. **kasyapa-* ‘tortoise’

— *kasīb*; GE196. *kasīb* everywhere, not only CoBal. as stated in *Glossary*.

121. *kašag* ‘to drag’ (Oss. *xæssyn/xæssun* 1. ‘to bring’; 2. ‘to nourish’; 3. ‘to last’, 4.188-90), OIr. **karš-* ‘to drag’, Oss. < parall. form **xarš-*

— *kəʃəg*; GE 193.

122. *kē, kai* ‘who’ (Oss. *kyī/ka*, 1.595), OIr. **ka-*, Iron < **kahya* (obl.)

— *ke, kəy*; GE200.

123. *kēnəy* ‘thirst for revenge’²³ (Dig. *kīnə, kenə*, 1.596), OIr. **kainā-*

— *kənəy*; GE201. The form is EHBal., *kenəg* elsewhere.

124. *kučak* ‘puppy, small dog’ (Oss. *kwydz/kuj* ‘dog’, 1.605-06), Oss. < OIr. **kuti-*, Bal. ← Tur. *küçük* ‘puppy, small dog’

— *kvčək*, GE203; Bal. *kvčəkk* with °*əkk* (cf. no. 227 below). *Ispr.* adds Khwar. *kut* (°*kt, kt* Benzing 46, 364) and Tu3275 *kutta-* ‘dog’, where Nep. *kuti* < IA (cf. Abaev 1.605 fn. 1 “nepali *kuti* ‘sobaka’ ... iz iranskogo?”). Literature and materials in Doerfer 1664 (where a prob. ideophonic origin is suggested).

125. *kūnd* ‘near, short’ (!) (Oss. *k’wyndæg/k’undæg* ‘narrow’,

1.650), OIr. **kuntaka-*

— *kund*; GE209. Bal. *kund* only means ‘piece of ground enclosed by a bend in a torrent bed’ (sense (2) in *Glossary*); Elfenbein’s sense (1) ‘near, short’ never occurs in the *Anthology* texts (cf. Filippone 1996.347 fn. 200), and might originate from GE209 *kund, k’vnd* ‘kurz; nahe’, where reference is to Av. *kutaka-* etc. The sem. given by Geiger comes from the usage of *kvnd* (more common form of *ku/vnd*) ‘corner, edge’ as a locative functional (cf. Filippone 1996.72 ff.). Bal. *kvnd* (in both senses) and poss. Oss. *k’wyndæg/k’undæg* should anyway be separated (against GE209, hencefrom *GnPE* 871) from derivatives < Av. *kuta-* ‘small’ (cf. *EWA* 1.326-27), and merged with Tu3898 *khunṭa-* ‘corner’ (+ Tul4393). Cf. also NPRs. *qondāq* ‘swaddling-clothes’, etc. (Doerfer 1533, where Bal. *kvndə* ‘stump’ [Gilbertson etc.] is quoted)?

126. *lōlī*²⁴ ‘lullaby’ (Oss. *lolo* lullaby [bain’ki, span’e (detskoe slovo)]’ 2.47 and 5.18), ideophone

— *loli*; *Ispr.* suggests to compare Bal. *loli* (Abaev’s *loli* is from Rossi 1979) with Oss. *lolo*, originally alleged in 2.47 to be “Ammensprache, ne svjazano s opredelennoj jazykovoju gruppou”; substantial Ir. correspondences (NPrs. *lālā*, AfgPrs. *lalu*, Tat., Tal. *lala*, Bast. *lālay*, etc., all babytalk for ‘sleep’, cf. Filippone n.p.) show in any case that the ideophonic prototype is well established in Ir.

127. *mā, amā, ammā, māk* ‘we’ (Oss. *max*, 2.78), OIr. **ahmākam* or *ahmāxam*

— *ma, əma, əmma, max*; the last is recorded only in EHBal. epics, cf. *Glossary*.

128. *ma* ‘not’ (Oss. *ma*, 2.60), OIr. **mā*

— *mə*.

129. *madag*, (EHBal.) *maḍay* ‘locust’ (Oss. *mætyx*, 2.108), OIr. **mad-ika-/mad-aka-*, Oss. < **maθika-*

— *mədæg, mədəγ*; GE221. Bal. *mədək*, with preserved *-ək* (*Glossary*) is doubtful; the word is recorded as *mədæg* in *Anthology* and everywhere else.

130. *māh, maha* [‘moon’] (Oss. *mæj/mæjæ* 1. ‘moon’; 2. ‘month’, 2.83). OIr. **māh-*

— *mah, mähə*; GL158.

131. *mājg*, (EHBal.) *mažg* ‘brain’ (Oss. *marz*, 2.66), OIr. **mazga-*
— *mājg, məžg*; GE229.

132. *malag, mušag* ‘to smear, rub’, *marz* ‘clod-crusher log’ (Oss. *mærzyn/mærzun* ‘to clean’, 2.100-01), OIr. **marz-* ‘to smear’

— *mələg, mvšəg, mərz*; GE223, 244. Note Bal. *maləg* ‘level’ with *a* (“*ā*”), *Glossary*, and *er-maləg* ‘to writhe’ (Elfenbein 1966.47), otherwise unattested.

133. *man* ‘I’, *manā/mnā* ‘me’, *manī/mnī* (Oss. *mæn* 1. ‘me’, 2. ‘my’, 2.90), OIr. **mana* (gen.)

— *mən, məna, mna, məni, mni*.

134. *mark* ‘death’ (Oss. *marg* ‘poison’, 2.72-73), OIr. **mar-ka-* ‘death’, cf. **mar-* ‘to die, kill’

— *mərk*; GE225. For Oss. sem. (< OIr. **mar-ča-* ‘to injure’) cf. *EWA* 2.323-324, Maggi 99-100, Sims-Williams 122-123; Bal. *mark* < **mark-a-*?

135. *mastag* ‘curds, sour milk’ [tvorog, kisløe moloko], *madag* (RaBal.) ‘coagulated milk’; *madaγ* (EHBal.) ‘to curdle’ (Oss. *mæstæg* ‘dense’, 2.103; Oss. *mast/mæst-* 1. ‘bitter’, 2. ‘bile’, 3. ‘pain’, 2.77), OIr. **masta-ka-* < **mad-ta*, cf. **mad-* ‘to fatten’

— *məstəg, mədəg, mədəγ*. Bal. also *bəstəg* EL15, *Glossary*.

136. *mašk* ‘goatskin’ (Oss. *mæxæl* ‘leather bag’, 2.109) ← Semitic

— *məšk*. Oss. *-æl* may represent a derivation similar to Gur. *məškāl* ‘goatskin’, Kurd. *meškāle* id.

137. *māt, mās*, (EHBal.) *māθ* ‘mother’ (Oss. *mad/madæ*, 2.62), OIr. **mātar-*

— *mat, mas, maθ*, GE234; dialectal distribution in *Glossary*.

138. *mātal kan-* ‘to delay’ (Oss. *mæt’æl* ‘dejected, depressed’, 2.109), ← Ar-Prs. *mu’atṭal* ‘slowed down’

— *matəl kən-*.

139. *mī, mīk, mēx* ‘peg’ (Oss. *mīx/mex*, 2.125), OIr. **mayuxa-*

— *mi, mik, mex*; GE239. Also *meh* and *mek* (*Glossary*).

140. *mirag*, (EHBal.) *miray* ‘to die’ (Oss. *mælyn/mælun*, 2.89), OIr. **mar-* ‘to die’

— *mīrəg, mīrəγ*; GE 225.

141. *mēzay, mīzay* ‘to urinate’ (Oss. *mīzyn/mezun* 1. ‘to flow, *fluere* (middle)’, 2. ‘to urinate, *mingere*’ (active), 2.126-27), OIr. **maiz-* ‘to urinate’

— *mezəy, mižəy*, GE238; EHBal. forms, all dialects have *mezəg*. Acc. to Ell01 in EHBal. only *mezəy*, but cf. *mezəy* in Miṭha-Surat.

142. *mok* ‘*Phoenix dactylifera*’ (Oss. *mūgæ/mogæ* ‘medlar, *mespilus germanica*’, 2.131), Ir.

— *mok*.

143. *mōr, mōrik, mōrink* ‘ant’ (Oss. *mældzyg/muldzug*, 2.87), OIr. **marwi-*, Oss. < **marwičaka-*

— *mor, morik, morink*; GE248; note *°i/ink* in *morink*.

144. *murg*, (EHBal.) *mury* ‘bird’ (Oss. *mary*, 2.73-74), OIr. **mrga-*

— *murg, mury*; GE243.

145. *mušk* ‘mouse’ (Oss. *myst/mistæ*, 2.142), OIr. **mūš-*

— *mušk*; GE245. As regards Ir. *°k/°t* alternance after sibilants, add to Abaev’s remarks Rossi 1977.47-48 (and Ba26 *ibid.*).

146. *na* ‘not’ (Oss. *næ*, 2.164), OIr. **na*

— *nə*.

147. *nāpag, nāfag*, (EHBal.) *nāfay* [‘navel’] (Dig. *næf(f)æ*, 2.149), Indo-Ir. **nābh-* id., then ‘kinship, family, stock, people’

— *napəg, nafəg, nafəy*, GE259; Bal. also *nap, naf* (Morgenstierne-Rossi 1982; IUO Archives).

148. *nakun*, (EHBal.) *naxun* ‘fingernail’ (Oss. *nyx, nik* ‘nail, claw’, 2.217-18), OIr. **naxa-* ‘nail’

— *nəxvn, nəxvn*; GE257. RaBal. commonly *na(h)vn*; all dialects commonly have *na°*; cf. also *Glossary*; *nə°* Gilbertson and Mayer.

149. *nām* ‘name’ (Oss. *nom /non*, 2.188), OIr. **nāman-*

— *nam*; GL181.

150. *napas* ‘soul’ (Oss. *nyfs/nifs*, 2.196), ← Ar-Prs. *nafs, nafas*

— *nəpəs*; GL176.

151. *nar* ‘male’, *naryān* ‘stallion’, *nerək* ‘cock’ (Oss. *næl* ‘male’, 2.165-67), OIr. **narya-*, cf. **nar-*, IE *(*a*)*ner-*

— *nər, nəryan, nerək*; GE253. Bal. *nerək* ‘cock’ not in IUO Archives; where attested?

152. *nāra*²⁵ ‘bellow, roar’ (Oss. *næryn/nærun* ‘to thunder’, 2.171-72), OIr. **nar-*, **nar-d-*, IE *(*s*)*ner-*, ideophone

— *narə*; GE260. Elfenbein orig. suggested (*VMB*) a der. of Bal. ← Ar. *nārat* (*contra*: Abaev 2.172 fn. 1); EL107 derives Br. *nard-* ‘to shout’ ← Bal.; *Glossary* considers Br. *nard-* ← IA and cf. Bal. *nar-* with NPrs. *nālidan*; note Bal. *nərd* ‘shout’ (*ibid.*).

153. *navad* ‘felt’ (Oss. *nymæt/nimæt* 1. ‘felt’; 2. ‘burka’, 2.202-03), OIr. **namata-*

— *nəwəd*.

154. *nibīsag* ‘to write’ (Oss. *fyssyn/finsun*, 1.501-02 and note 2), OIr. **pis-*, **pins-* ‘to engrave’

— *nibisæg*, GE261; cf. *Glossary* (the different forms appear to be dialectally intermingled).

155. *nišān* ‘mark’ (Oss. *nysan/nisan* 1. ‘mark’; 2. ‘target’; 3. ‘bridal pledge [zalog ženixa]’, 2.209-10), Oss. ← NPrs. *nešān*; Indo-Ir. **nikšana-*

— *nišan*; GL187. Oss. sense ‘bridal pledge’ for the word seems unattested in Bal.; in Ir. besides Ishk. *nišōnī* (quoted in Abaev 2.209 s.v. *nysajnag*), cf. Kurd. *nīšān* id., and NPrs. *nešāni* ‘token of remembrance’ (Steingass).

156. *no* ‘9’ (Oss. **næw*, 2.173), OIr. **nava-*

— *no*.

157. *nōk*, (EHBal.) *nōx* ‘new’ (Oss. *næwæg*, 2.175), OIr. **navaka-*, cf. **nava-* (2.173)

— *nok*, *nox*, GE272; Bal. also ‘(new) moon’ and ‘bride’.

158. *nūn* ‘now’ (Oss. *nyr/nur*, 2.206), OIr. **nūram* < **nūnam*

— *nun*; GE270.

159. *odā*, *odān*, *odinā*, (EHBal.) *oδ* ‘there’ (Oss. *wæd* ‘at that time’, 4.63), OIr. **awada-*, *awa-* ‘that’

— *oda*, *odan*, *odina*, *oδ*; GE401.

160. *pāčag* ‘to cook’ (Oss. *fyryn/ficun*, 1.487), OIr. **pač-*, **pak-*

— *pačæg*; GE276.

161. *pād* ‘feet, leg’ (Oss. *fad*, 1.414), OIr. **pād-* (1.427)

— *pad*; GE291.

162. *pad* ‘footprint’ (Oss. *fæd*, variant of *fad* ‘feet’, 1.427), OIr. **pad-*

— *pæd*; GE277.

163. *panč* ‘5’ (Oss. *fondz*, 1.478), OIr. **panča-*

— *pənč*.

164. *pant deag* ‘to advise’²⁶ (Oss. *fænd/fændæ* ‘plan, intention’, 1.445-46 and 5.13), OIr. **panda-*

— *pənt deæg*; GE282. *Ispr.* adds Prth. *pand* ‘advice’, Bal. *pənt dəy-* ‘to advise’ and Bailey-Ross. With Oss. *fændag* ‘path’ cf. Bal. *pənd* ‘a distance travelled on foot’ (*Glossary*).

165. *pārī* ‘last year’ (Oss. *faron/faræ*; Dig. *farikkon* ‘last year’s’, adj., 1.422), OIr. **para-* ‘far, previous, past’

— *pari*; GE285. Elfenbein 1991 § 22; CoBal. *parig* parallels Dig. *farikkon* ‘last year’s’.

166. *pas* ‘sheep’ (Oss. *fys/fus*, 1.500), OIr. **pasu-*

— *pæs*; GE286.

167. *pastark* ‘saddle’, *pastarkā*²⁷ ‘on a saddle’²⁸ (Oss. ²*stæryn/(æ)stær(n)un* ‘to spread’, 3.150), OIr. **pati-star-*, cf. OIr. **star-*

— *pəstark, pəstarka*.

168. *paš* ‘after’ (Oss. *fæs-*, 1.456), OIr. **pasča-*

— *pəš*, GE287, also *pəšt* (*Glossary*).

169. *patan* ‘broad, wide’ (Oss. *fætæn*, 1.465), OIr. **paθana-*

— *pətən*; GE289.

170. *pāyda*²⁹ ‘profit, gain’ (Oss. *pajda*, 2.235-36) ← Ar-Prs. *fāida*

— *paydə*, GL194; add *paydæg, faydæg*(g).

171. *pīg*, (EHBal.) *pīy* ‘fat’ (Oss. *fīw/few*, 1.477), OIr. **pi-,pay-* ‘to feed’ (1.489)

— *pig, piy*; GB298.

172. *pit* ‘father’ (Oss. ^l*fyd/fidæ*, 1.488), OIr. **pitā-*

— *pit*, GE296; cf. *Glossary* for dialectal variants.

173. *phonz, pōz* ‘nose’ (Oss. *fyndz/findz(æ)*, *fij* ‘nose; tip, point’, 1.497)

← Cauc. or < Ir.

— *phonz, poz*; GE310. *phonz* = *p^conz*, with aspirated plosive. *Ispr.* (Old) Egyptian *fnd* ‘nose’.

Excursus 8

To GE310 one should add GE306 *punzig* ‘heel’, MB71 (EHBal.) *p^ciz* id. and conn. a series of labels for “a broad surface of the body, the front, face and breast or the back” (Bailey 1967.179-80), possibly specialized in some languages as any protruding body part (under unexplained sem. changes restructuring the perception of ‘wide parts of the body (eg. bellies, breasts)’ as ‘protruding parts of the body’). In view of the amplitude of the attested Ir. forms, there is no need to search in Cauc. languages (as Abaev does) for the primary source for Oss. *fyndz*; one should add Oss. *faz/fazæ* ‘side’ (1.426, with *Ispr.* 5.12 pointing to Oss. *fæz* ‘plain’ [misprinted *faz* in 5.12] and to Kurd. *ambāz* ‘embrace’, Khwar. *ʔnb ʔ* ‘chest, bosom’) and Oss. *fæz* ‘plain’ (1.466-67, with *Ispr.* 5.13 cross-referring to *faz*). If Kurd. *ambāz* etc. is conn., Bal. (*h*)*ambaz* ‘embrace’ should be added as suggested by Henning-MacKenzie 28.

In view of the entangled status of the question, only a preliminary listing of materials will be given below; discussions of different aspects and words are to be found in *EVP* 57, 62-63, *IIFL* 2.536, Henning 1939.100, Andreas-Christensen 320 and fn. 1, Bailey 1948.323-26, 1949.136, Benveniste 1955.300, Bailey 1967.179-80, Henning-MacKenzie 28, *Saka* 229-30, where further lit. is quoted:

(1) ‘environs of the mouth; lips and mouth; mouth; snout’

NPrs. *pōz* ‘the lip, mouths and environs; beak of bird, snout of quadruped’; ‘the space between the nose and lip’; *pōze, fuze* ‘the parts round the mouth externally’; *batfir* [error in Steingass], *batfuz, badpuz, badfuz, barpōz, barpōs, barfōz, barfōs, barkāpōz, barkāpōs, barkāfōz, barkāfōs, patfōz, pedwāz, parpōz, tabfōz, tabqōz* [error in Steingass], *tamfōz* ‘the parts around the mouth, chops or snout; beak of bird’ [*tamfōz* is quoted by Henning 1939.100

as a loanword ← Sogd. *patfōz* ‘mouth, muzzle, beak’; cf. Psht. *tambūza* ‘muzzle’], *patfōz-e zabar* ‘the upper lip of a quadruped’; AfgPrs. *puz* ‘environs of mouth (animals and human beings)’; Aft. *puze* ‘snout’; Baxt. *puz* ‘lips and mouth’; Shusht. *puz* ‘mouth’; ‘lips and mouth’; Lar. *pūz* ‘snout’ [also ‘tip of the nose’]; Gavk. *pūz* ‘mouth’; Shir. *pōz* ‘lips and mouth’; Esf. *puz* ‘snout’; Gz. *pūz(ak)* ‘environs of mouth (animals and human beings)’; Zor. Yzd. *puza* ‘snout’; Khor. *puz* ‘environs of mouth (human beings and animals)’; Birj. *pus, puz, piz* ‘environs of the mouth’; *piza* ‘snout’; Sist. *puz* ‘snout’; Raj. *pūz* id.; Khuns. *pūz* ‘mouth, lips’ (Tasbihi 1975); Kurd. *poz* 1. ‘nose’; 2. ‘environs of the mouth’ (also ‘nose’ etc.); *poza* ‘snout’; Kermsh. *puz* id.; *qapuz* id.; Semn.*puz* id.; Sorx. *pūz* id.; Orm. *pōz* ‘mouth’ (*IIFL* 1: poss. genuine; cf. Psht. *pōza*); *pyōz, pyūz* id. (Morgenstierne 1932b); *pyūz* ‘mouth, face’ (Grierson); Psht. *wurbūz* ‘snout, muzzle’ (*EVP*: many names of body parts are composed with *war-*); *tambuza* ‘muzzle’; Sar. *pewz* ‘lip’; MPrs. *pōz, pōzag* ‘snout, muzzle’ (*pūz, pūjak* ‘the mouth at its environs, the lip’ Abramjan 215, also ‘Pfote’ Andreas-Christensen 320); Sogd. *ptβwz* ‘beak’ (misprinted *ptβwz* in Gharib).

(2) ‘face, lower part of the face’

Ran. *pūze* ‘face, lower part of the face’; Khor. (Birj.) *piz* ‘face’; Bal. *pəwz* ‘face, mouth’ (Mumtaz Ahmad), Orm. *pyūz* id. (Grierson); Khot. *pāysa-* ‘surface’.

(3) ‘nose’

Lar. *pūz* ‘tip of the nose (also ‘snout’)’; Zor. Yzd. *puz* ‘nose’; Zor. Kerm. *puz* id. [cf. Kerm. ‘nasal mucus’ in “*puzat jam’ kon*”]; Khor. *puze* id.; Kurd. *poz* 1. ‘nose’; 2. ‘environs of the mouth’; Bal. *ponz* ‘nose’; Orm. *pazak* id. (*IIFL* 1 cf. *pōz* and Psht. *paza*); Psht. *paza* id. (further ref. *EVP*); Dzadr. *peza* id.; Wan. *pīza* id. (Elfenbein 1967 < **pēz-*).

(4) ‘space between nose and lips’

NPrs. *pōz* ‘the space between nose and lips’; Kerm. *puze* id., also ‘corner of anything’ (eg. ‘*puze* of a wall’).

(5) ‘heel’

Tat. and Tal. *boz* ‘heel’; Khor. *bozak* ‘bone under the malleolus of horse’; Gil. *puz* ‘heel’, also *buz* (Sartippur), *buzi* (Payande); *pā buz* ‘heel’ (Marashi), *pā buz* ‘malleolus’ (Payande); Bal. (IUO Archives) *puz, piz* ‘heel’ (many dial.), *padpuz, padbuz, puzpad, puzvok, puzik* id. (not EHBal.); *piz* ‘the five toes’ (Noshke); *puzikə kʷri* ‘outer malleolus’ (Nal; *kʷri* ‘malleolus/heel’); Bal. (Lexx.) *punz* ‘heel’ (Collett), *punz, punzig, pu/vnzok* RaBai., *pinz* CoBal., *piz, piδ* EHB (*Glossary*); *pīz* (Farrell), *phiδ* (Dames), *phiδ, phiz* (Gilbertson), *phiz* (Gladstone); *phiδ, phiz, phidu, pinz* ‘heel’; *phiδ* ‘foot’ (Mayer) (GE306 < Av. *pāšna-*; acc. to MB71 *phiδ* poss. < **padyā-* ‘foot’); Psht. *pūnda* ‘heel’ (but *EVP*, acc. to whom Psht. *pūnda* and Bal. *punzig* are hardly related, derives [with query] < **pāntā-*); Sogd. *pznw, pdn(y)* ‘heel’ Benveniste 1955.300.

(6) ‘calf of the leg’

NPrs. *puze* ‘lower part of the leg’, *puz* ‘trunk of tree’ (Dehxodā), Kurd. *pūz* ‘lower part of the leg’; Lak. *piz* ‘calf of the leg’; *poviz* id.; Lor. *piz* id., *pelepiz* ‘calf, leg’; Awr. *puza*, Knd. *puz* ‘calf of the leg’; Ghw. *pūz* id.; Psht. *punḍāi* id. (acc. to *EVP* ← IA).

(7) ‘elbow’

Tat. (Kārang), Ker. *buzā* ‘elbow’.

(8) ‘bottom, anus’

NPrs. *pend*, *pizi* ‘seat, posteriors, bottom’; Ark. *pizi* id.; Sarv. *pizy* id.; Shir. *pizi* id.; Nai. *pizi* id.; Raj. *pīzī* id.; Khuns. *pind-o-pizī* ‘anus’; Kurd. *poz*, *pizi* ‘behind, anus’ (*poz* also ‘nose’); Mahb. *pūz* id., Oss. *faz(æ)* id.

(9) ‘belly’

Zaz. (of Siwerek) *pīzā* ‘belly’, Zaz. (of Bijak) *pīzā*; Zaz. (of Kor) *pīzā* id.; Sorx. *piza* id.; Lasg. *pize* id.; Kurd. *pizidān* ‘uterus’?

(10) ‘breast’

Sgl. *puz* ‘breast’; Yd., Mnj. *fiz,fiz* ‘forepart of an animal’; Yzg. *pez* ‘breast’, Wa. *p’ūz*, *pūz* id.; Grjunberg-Stebelin-Kamenskij *poz(n)* id.; Sar. *puz* id.

(11) miscellaneous

Gz. *puz* ‘das Aussere (von Menschen und Sachen)’; Gil. *buzə dume* ‘coccyx’.

174. *pursay* ‘to ask’ (Oss. *færsyn/færsun* id., also ‘to read, to foretell’, 1.454-55), Oss. < OIr. **pars-*, Bal. < OIr. **p̄rs-*
— *p̄rsəy*, GL211; EHBal. form, elsewhere *°əg*. Note that the meaning ‘to say’ is common in folk tales.

175. *ray*³⁰ [‘mountain ridge’] (Oss. *ray* 1. ‘back’; 2. ‘mountain ridge’, 2.343-45), OIr. **rāga-* ‘skirt of a mountain’

— *ray* (?); MB73. Note NPrs. *rāy* everywhere ‘slope, declivity’ (Eilers 1954-56.300-301 and fn.); poss. add Bal. *rv̄g* ‘rock’ Miṭha-Surat, ‘precipice’ Dames 1891. The Bal. word is of scarce doc. (always *°əy*; Mayer, Gilbertson, MB73). Early Ir. projection of the body pattern on the description of the environment (see also Bal. *rəg/γ* ‘vein, tendon’)?

176. *rān* ‘thigh’ (Oss. *ron/ronæ* ‘belt’, 2.419), OIr. **rāna-* ‘loins, kidneys [pojasnica], thigh’; OIr. **rāna-* < **srān-*?

— *ran*; GL221.

177. *randag* ‘to comb’, (EHBal.) *radag* ‘to tear up the ground’ (Dig. *randun* ‘to iron’, Iron *rændæn* ‘iron’ 2.375), OIr. **ra(n)d-* ‘to scrape, smoothe’
— *rəndəg*; GE312.

178. *rang* ‘colour’ (Oss. *rondz/rædzæ* ‘ichor [sukrovica]’, ‘blood mixed with pus’, 2.420-21), OIr. **ranjya-* < **rangya-* < **ranga-*; Dig. *rædzæ* < OIr. **raj-*

— *rəng*; GL216. Note that Bal. *rāj-* ‘to tan (skins)’ represents the same OIr. base **raj-* as in Dig.; the sem. change ‘(red) colour’ → ‘blood’ is widely attested in Ir. and IA (Rossi i.p.). Notwithstanding Abaev 2.421-22, poss. add Oss. *rong* ‘honeyed drink’.

179. *rāst* ‘right’ (Oss. *rast*, 2.351), OIr. **rāšta-*, cf. *rāz-* ‘to direct’

- *rast*; GL222.
180. *rēčag* ‘to pour’ (Oss. *līdzyn/ledzun* ‘to flee’, 2.45), OIr. **raič-* ‘to leave’
 — *rečag*; GE316. Note that the intrans. form is always *rič-* (EHBal. *rič-*, *riš-*).
181. *rēm* ‘pus’ (Oss. *lyjyn/lijun* ‘*caicare*’, 2.54), OIr. **ri-* ‘to flow’
 — *rem*; GL224. Oss. *lyjyn/lijun* is to compare with Bal. *riyəγ* ‘*caicare*’
 GE315.
182. *rēp-* ‘to deceive’ (Oss. *fælīvyn/fælevun* id., 1.438), OIr. **pati-raip-*
 — *rep-*. Forms *b-rep-* seem everywhere subjunctive from *rep-*; a side-
 form *brep-* to *rep-* (as *bres-* to *res-*) is unattested. Abaev’s *brep-* poss. origi-
 nates from a subordinate clause in Zarubin’s texts. The EHBal. corresponding
 form is *ref-* (Mayer, Dames); so there is no more reason to reconstruct an unat-
 tested form **refəγ* (as in MB72).
183. *rēš* ‘wound’ (Iron *rīs* ‘pain’, 2.411), OIr. **raiša-*
 — *reš-*; GL225.
184. *rīš*, *rīšag* ‘beard’ (Oss. *rīxī/rexæ* Dig. ‘whiskers’, Iron ‘beard’,
 2.416-17), OIr. **raiša-* mostly ‘beard’ < OIr. **xraiša-*, IE **kreiso-* (cf. Lat.
crīnis) or IE **reis-* ‘to scratch’
 — *riš*, *rišag*; GL223.
185. *rōč* ‘day’ (Oss. *rūdzyng/rodzingæ* 1. ‘window’; 2. ‘sacred bread’,
 2.430), OIr. **raučana-*, Oss. < OIr. **raučan(a)ka-*, cf. **rauča-* ‘light’
 — *roč*; GE324. For the meaning ‘sacred bread’ cf. Bal. *rozi* ‘daily
 bread’; wide diffusion ← Phl. *rōzīg* / NPrs. *ruzi*: Arm. *iočik* (← Ir.), Ar. *rizq*
 (Mashkour 1978.289), etc., Hübschmann 1895 (no. 629), and *Saka* 24; 365.
186. *rōpag* ‘to sweep’ (Oss. *rūvyn/rovun* ‘to hoe’, 2.434-35), OIr. **raup-*
/rup-
 — *ropag*; GE329.
187. *rōpask* ‘fox’ (Oss. *rūvas/robas*, 2.433-34), OIr. **raupasa-*
 — *ropask*; GE323. “Acc. to D[ames] *rōpask* is an unusual word”
 (MB75), but it frequently occurs in EHBal. texts; elsewhere commonly *roba(h)*
 (← NPrs.). For *°sk* cf. Rossi 1977 Ba54.
188. *rōt*, (EHBal.) *rōθ*, (RaBal.) *rōtink* ‘intestine’ (Oss. *rūd/rod* ‘large
 intestine; sausage’, 2.428), OIr. **rauta-*
 — *rot*, *roθ*, *rotink*; GE331. Bal. variants in EL136, *Glossary*; commonly
°ink, not *°ink* as Abaev (from *VMB* 68, or MB77 *rotink* [Morgenstierne’s Ma-
 krani informant]; Zarubin 1948 has *°ink* everywhere instead of *°ink* as in his
 former writings), cf. Rossi 1971.402. Mancini hypothesizes for OIr. **rauta-* an
 orig. sem. ‘bowels, strings’. Add Bal. *rəg-o-rotəg* ‘muscles’ (Noshke, IUO Ar-
 chives).

189. *sad* ‘100’ (Oss. *sædæ*, 3.53), OIr. **satam*, Bal. ← NPrs.
— *sæd*.
190. *saʒan* ‘dung’ (Oss. *dzæk’æn*, *zæk’æn* ‘dried dung’, 1.392), OIr. **sakan-*
— *səʒən* EHBal. form, elsewhere *səgən*. *Glossary* adds reference to Khot. *satanä* id., *Saka* 418 (and Ir. cognates there).
191. *sāig*, *siāig* ‘shadow’ (Oss. *sajyn/sajun* ‘to deceive, draw’, 3.24), OIr. **sāy-*
— *saig*, *syag*; GE340. *sa(h)i/ig* everywhere, *sahig* ‘? mat of *piš*’ (*recte*: ‘shadow’), derives in *Glossary* from a wrong translation of the passage quoted therein. Notice that *sya*^o (“*siā*”) besides *sa*^o is typically MwBal. (also in unpubl. texts recorded by A. L. Grjunberg, IUO Archives). The wrong meaning ‘shadowy’ in Abaev originates from *VMB*, and is unattested in Zarubin’s texts. Note Morgenstierne’s comment: “possibly borrowed from Prs., Br. *sēxā* (JR.) < **sēkā* representing the genuine Bal. form” (MB79).
192. *sāl*³¹ ‘year’ (Oss. *særd/særdæ* ‘summer’, 3.80), OIr. **sard-*, *sarad-*
— *sal*; GL235. Cf. *Glossary*; *salæg* quoted there is mostly used in numerative compounds denoting age. Oss. sem. also in Phalura *beriš* ‘year; summer’ (Fussman 1972.64) and Ashkun *soro* ‘autumn’ (Morgenstierne 1973.336).
193. *sāng* ‘reason, intention’ (Oss. *æfson* ‘reason’, 1.484), OIr. **spāna-*
— *sang*; GL236. Bal. *sang* ‘reason’ prob. ← IA (cf. Si. *sānga* id.), not ← NPrs. *sān* as GL236 (and Abaev).
194. *sar* ‘head’ (Oss. *sær*, also prep. 3.75), OIr. **sarah-* ‘head’, ‘horn’ (3.180)
— *sær*; GE334. Cf. MB83, *Glossary* for Bal. variants.
195. *sarpadī* ‘understanding (adj.)’ (Oss. *særfad* ‘good arrangement’, 3.82), Oss. *sær* + *fad*
— *sərpədi*, Bal. also *sərpəd* and *sərpənd*, EHBal. *svrphəd*, *svrfət* (Mayer, Dames, Gilbertson), Br. *sarpand*, cf. Rossi A333; *Glossary*. A composition with *pənd* ‘advice’ is not excluded in Bal. (which may have for ‘understanding’ a different formation than NPrs. *sarāpā*).
196. *sārt*³² *sard* ‘cold’ (Oss. *sælyn/sælnun*, past *said* ‘to freeze’, 3.64), OIr. **sar-*
— *sart*, *sərd*; GE336; cf. *GnPE* 731, *Glossary*.
197. *say* ‘3’ (Oss. *ærtæ*, 2.425), OIr. **θraya-*
— *səy*.
198. *sāy-*, *sātək* ‘to shave, shear’ (Oss. *sart* ‘chisel’, 3.36), OIr. **sā-* (also **syā-*?)/**sāta-* ‘to cut’, Oss. with **θra-*
— *say-*, *sətək*; GE341. Bal. forms in *Glossary* 130, 139; consider that *sətək* is an adjective from the past part. (‘shorn, of sheep’, EL147).

199. *sēsī* ‘a kind of partridge’ (Oss. *sīs/ses* ‘feather’, 3.114), OIr. **saisu-*, **saisuka-* ‘name of various birds’

— *sesi*. Br. *sēsū* ← Bal. *sesi* (printed with a question mark in Abaev) prob. stems from Gershevitch 1969.182-83; one should now remove the asterisk from the reconstruction of the Bal. form in *°u* following the attestation of Bal. *sesu* in the IUO Archives; cf. also (*Glossary*) Bal. *sesi* ‘small partridge’, *sesu* ‘(edible) sand grouse’; and Rossi F149. Schapka 506 quotes NPRs. forms with *°ak*, *°u*, *°ik*.

200. (EHBal.) *sīay* ‘to swell up’ (Oss. *ræsyjyn/ræsujun*, 2.381), OIr. **su-/sav-/spī-*, Oss. form, has **fra-* (**fra-su-*)

— *siəy*; GE347. EHBal. only, EL150.

201. *sīnag* ‘breast’ (Oss. *synæg/sinæk*, 3.200), OIr. **sainaka-*

— *sinæg*; GE346. Bal. *sen°* or *sin°*, cf. *Glossary*.

202. *sind-*, *sist-* ‘to break, split’ (Oss. *sæddyn/sæddun*, Oss. *sqīs* /*(æ)sqes* ‘a piece’, ‘chip’ etc., 3.54,142), Oss. < **sqīst* < **skīsta-* (**skīd-ta-*) 3.142, OIr. **sčand-* (*skand-*)

— *sind-*, *sist-*; GE342.

203. *six* ‘sandy, barren land’³³ (Oss. *syg’yt/sigit* ‘earth’, 3.187-88), Indo-Ir. **sika-*, **sikaya-*, **sikata-*, **sikita-* ‘barren land, earth’

— *six*; MB87. EHBal. form. According to *Glossary*, Bal. < **sikā-*, ← IA (Tul3386). *six* is only EHBal acc. to EL148, but in the IUO Archives KeBal. *sik* is now attested.

204. *siyā* ‘black’ (Oss. *saw*, 3.43), OIr. **syāva-*, Bal. ← NPRs.

— *siya*; GE343.

205. *sōgind warag* (Oss. *ard* [Dig. also *art*] *xæryn* ‘to take (lit. eat) an oath’, 1.60-62), Ir.

— *sogind wāræg*; GE359. Abaev quotes locutions with ‘eat’ from oath-contexts in NPRs., Bal., Kurd., Sogd.; cf. now Schwartz where the name is explained as an **-anta-* der. from an OIr. base **sauka-* ‘to declare’, and the vb. is der. from an OIr. base **hwar-* ‘to swear’ homophonous with **hwar-* ‘to take’ (compare Oss. *ard xæryn* with Phl. *zūr xwardan* ‘to swear falsely’).

206. *srēn* ‘thigh; loins, waist’ (Oss. *sīn/sujnæ* ‘thigh’, 3.110-11), OIr. **srauni-*

— *sren*; GE338. Cf. EL146, *Glossary*; also Bal. *sāren*.

207. *srō*, *srong* ‘horn’, *surum* ‘hoof’ (Oss. *sy/siwæ* ‘horn’, 3.179-81), OIr. **sru(wa)-*, but Oss. *syg/sug* in *dy-syg-on/du-sug-on* ‘two-horned’ < OIr. **sru-ka-*

— *sro*, *srong*, *surum*; GE348. EL145 refers to MB85 (contamination of Av. *srū-* ‘horn’ and NPRs. *somb* ‘hoof’) adding the foil, comment on *sro* (prob. drawn from Mayer 93): “I have never heard *sro*, but it is not impossible”.

208. *sučag, sočag* ‘to burn’ (Oss. *sūdzyn/sodzun* 1. ‘to burn’; 2. only Iron ‘to be in flame’, 3.166), OIr. **sauk-* (*sauč-*)

— *svčag, sočag*; GE349. Bal. *svčag* intrans., *sočag* trans.

209. *sūčin*³⁴ ‘needle’ (Oss. *sūdzīn/sodzīnæ, su*^o, 3.164-65), OIr. **sauči-na-*, ^o*aina-*, cf. **sauk-*, *sūk-* ‘to burn’ → ‘to prick’

— *sučin*; GE356. For dialectal variants cf. EL140 and *Glossary*. However, *sučin* is commoner than *sučin, sučen* even in not RaBal. varieties. A CoBal. form *sičen* is possible (cf. Pierce) but in Elfenbein 1983 read *sičən* for *sičen* in the only occurrence (p. 114 § 32), as it is clearly readable in the ms.

210. *suhr, sohr, sōr* ‘red’ also ‘gold’ (Oss. *syrx/surx* ‘red’, 3.208-09, Oss. *syȳzærīn/suȳzærīnæ* ‘gold’, 3.190), OIr. **suxra-*, cf. **suk-* ‘to burn’, OIr. **su-xra-zaranya-*

— *svhr, sohr, sor*, GE350. Cf. Bailey 1974 for ‘red’ → ‘gold’ in Ir.

211. *sur-* ‘to move’ (Oss. *sūryn/sorun* ‘to drive out, expel’, 3.171-73 [cf. 1.182]), OIr. **saura-/sur-*

— *svr-*. RaBal. *svr-* quoted by Abaev from Rossi (now 1314, also Br. *sur-*, Si. *sur-*, Sir. *surr-* id.) most prob. ← IA, cf. Tul3250, 13284, 13497, 13510; Bal. *svr-* also means ‘to make a movement’ (*Glossary*).

212. *šak*³⁵ ‘comb’, *šāx* ‘horn’ (Oss. *sagoj/sagojnæ* ‘fork’, 3.17-18), OIr. **sākāna-*, cf. **sākā-* ‘horn’ (3.12-13), Bal. different development.

— *šək; šax*; GE445, GL254: the et. are separate (not clear Abaev’s opinion in his statement: “neskol’ko inoe razvitie značenija v bel. *šak* ‘grebešok’, ‘rasčeska’ pri (zaimstvovannom iz persidskogo?) *šāx* ‘rog’ (Elfenbein 73)”). Bal. *šəkk* (for ^o*kk* see no. 227 below) < OIr. **xša(n)-ka-* in *Glossary*; discussion on *šəkk* in Rossi B60. Bal. *šah, šax* ‘horn’ means also ‘branch of tree’.

213. *šalvār* ‘shalvar’ (Oss. *salbar*, 3.26) ← NPrs. *šalvār*

— *šəlwar*; GL249.

214. *šanikh, šinik* ‘kid’ (Oss. *sənykk*, 3.71-72), OIr. **sčani-ka-* ‘young of an animal’

— *šənikh, šinik*. Bal. ^o*ikk*, cf. no. 227 below and *Glossary* s.v. Many Ir. cognates for ‘goat’ and ‘kid’ in Bailey 1975.32.

215. *šanzdah* ‘17’ (Oss. *æxsærdæs*, 4.228), OIr. **xšwašdasa-*

— *šənzdəh*.

216. *šap*, (EHBal.) *šaf* ‘night’ (Oss. *æxsæv/æxsævæ*, 4.231), OIr. **xšap-* or **xšapan*

— *šəp, šəf*; GE362.

217. *šarm* ‘shame’ (Oss. *æfsærm, æfsarm*, 1.482), OIr. **fšarma-*

— *šərm*; GL253.

218. *šaš* ‘6’ (Oss. *æxsæz*, 4.233), OIr. **xš(w)aš-*, *xšaš-*

— *šəš*.

219. *šinz* ‘name of a bush’ (Oss. *syndz/sindzæ* ‘thorn’, 3.201-02), OIr. **spin-ti-*, IE **spei-/*spi-* ‘sharp’

— *šinz*. From Mayer and Dames; communicated to Abaev by the present writer (now Rossi E169).

220. *šud*, (EHBal.) *šud* ‘hunger’, *šudīg*³⁶ ‘hungry’ (Oss. *syd/sudæ* ‘hunger’, 3.182), OIr. **šuda-*

— *švd*, *švd*; GE371. Bal. *švdæg* ‘hunger’ is also common; dial. forms in EL152, *Glossary*.

221. *šumā*, *šmā*, (EHBal.) *šawā* ‘you’ (Oss. *s(y)max/sumax*, 3.129), OIr. **yušmākam* or **xšmākam* or **xšmāxam* or **šmākam*

— *švma*, *šma*, *šəwa*; GE365.

222. *šutān* ‘I went’ (Oss. *cæwyn/cæwun* ‘to go’, 1.307-08), OIr. **cyav-* (1.318)

— *švtan*; GE322. The vb. form is morphologically EHBal., elsewhere *-vn*. Cf. remarks in EL154.

223. *təčæg*, *tačag* ‘to run’, *tāčag* ‘to cause to run’ (Oss. *tædzyn/tædzun* ‘to flow’, *tadzyn* ‘to drip’ (< caus. OIr. **tāčaya-*), 3.245), OIr. **tač-*, *tak-*

— *təčæg*, *tačæg*, GE374; cf. *Glossary*.

224. *tafay* ‘to get hot’ (Oss. *tavyn/tavun* ‘to warm’, 3.236-37), OIr. **tāpaya-*, caus. to **tap-*

— *təfəγ*, GE379; EHBal. form, elsewhere *təpæg*. EHBal. *təfəγ* is extracted from GE379, where only the intrans. forms with *tə°*, and not the trans. ones with *ta°*, are quoted; cf. *Glossary*.

225. *tajēnag*, *tajk kan-* ‘to stretch out’ (Oss. ¹*tyndzyn/itindzun* ‘to spread’, 3.337-38), OIr. **vi-θ/tanj-*, **tanj-*, **θanj-*, *tang-* ‘to pull, stretch, drag’ (3.340)

— *təjenæg*, *tajk kən-*; GE375. Cf. also Bal. *tinčæg* ‘to spread out (a rug)’, *Glossary*.

226. *tammak* ‘tabak’ (Oss. *tamako*, 3.227-28)

— *təmmək*; GL265.

227. *tanak*, ^o*akk* ‘thin’ (Oss. *tæn(æg)*, 3.263), OIr. **tanu-*

— *tənək*, ^o*akk*; GE377. The Bal. quotation with ^o*akk* in Abaev originates from Zarubin 1932.87 (the word is missing in *VMB*, but cf. “*tanakk*” in *Glossary*), where Zarubin's phonetic transcription rightly represents the (phonemic) doubling in RaBal. final *-əkk* (and *-ikk*, on which cf. Barker-Mengal l.liv-lv; Barker-Mengal always write ^o*akk* as contrasted with ^o*ak*).

228. *tarag* ‘to turn over’ (Oss. *tæryn/tærun* ‘to drive out, expel’, 3.278-80), OIr. **tar-*, *tarw-* ‘to cross over’ (med.), ‘to let turn over’ (caus.)

— *təræg*; GE381.

229. *tārink* ‘dark’ (Oss. *tar*, Dig. also *tarug*, 3.229-31), Indo-Ir.

**tamsra-*

— *tarink*, GL269; but forms in ^o*ink* are only in MwBal. (Zarubin 1932.150, 154, not in *VMB*). EL164 quotes Bal. *ter*, *terəg* ‘dark, darkness’ (GL274 ← NPRs. *tire*, but prob. < OIr. **tan-θrya-* acc. to *Saka* 124 and 126) commenting on Khot. *ttarūṇa-* ‘reddish’, *ttāra-* ‘dark’. On account of its ^o*ink*, it would be better to compare with Bal. *tarink* also Oss. *talyng* ‘dark, darkness’ (3.226-27), acc. to Abaev inner-Oss. derivation to *tar*, but poss. OIr. formation with *^o*anaka-*. Only Bal. and Oss. appear to have ^o*ink*-derivatives with *tār-*. The nasalization in Bal. however may be recent, in view of the widespread Bal. alternation ^o*ik*/^o*i*/*ink*, cf. *nəzik/nəzink*, *tarik/tarink*).

230. *tau* ‘you’ (Oss. *dəw* ‘you (obl.)’, 1.361), OIr. **tava-*

— *təw*.

231. *tēy* ‘sharp’ (Oss. *tīy/teyə* ‘ridge’, 3.291-92), OIr. *(*s*)*taiga-*

— *tey*; GE389; EHBal. form, elsewhere *teg*. Bal. *teg* mainly means ‘sword’, ‘blade’, ‘edge’.

232. *tēlay* ‘eyeball’ (Oss. *tītykky* ‘half-precious stone [samocvet] *tītykk*’ (<*taitaka-*), 3.296), OIr. **tī-/tai-*, var. of **dī/dai-* ‘to watch’

— *teləy*, EHBal. form; elsewhere *teləg*, also *ṭeləg*. For a different analysis cf. Filippone 1995.28 (and *passim*, for an overall discussion of the comparative Ir. material quoted by Abaev).

233. *tursag*, *trusag* ‘to fear’ (Oss. *tərsyn/tərsun*, 3.274), OIr. **tars-*, **θrah-*

— *tursəg*, *trvsəg*; GE394. Acc. to *Glossary* *trvsəg* is the common form, and *turs-* is only RaBal. However, *turs-* is represented everywhere, *trvs-* is RaBal. (mainly MwBal.).

234. *tus* ‘flatus’, *tusag* ‘to be extinguished, deserted’ (Iron *tyssæg* ‘scanty, void’, 3.343), OIr. *tušyaka-* ‘void’, cf. OIr. **tus-* (**tuš-*) ‘to be void’

— *tvs*, *tvsəg*; GE397; MwBal. “*tus*” (*tvs*) quoted by Abaev appears many times in Sokolova 65 including lines 8 and 13 quoted by Abaev, but not in line 14 as quoted in *VMB*. Note that Br. *tussı* (prob. ← Bal. *tvsı*, cf. Rossi E185) does not mean ‘void’ as indicated by Abaev, but ‘coward, cowardly’ (Morgenstierne 1946-48.277 fn. 10).

235. *ṭap* ‘mark, spot’ (Oss. ¹*təpp* 1. ‘spot’; 2. ‘pinch’, 3.265), ideophone

— *ṭəp*. Abaev quotes Zarubin 1932.114 (*säjl a-kant tā bi mnī demā ṭape ast, molidānā guštī ki š^umā albat mnī demā čukkitag it* ‘she saw that there was a mark on her face. She said to her servants: “you may have kissed my face”’), where *ṭəpp* clearly means ‘mark’. *VMB* (where the above passage is not given) rightly translates ‘wound’, which is the common meaning of Bal. *ṭəpp* in the Marw texts and everywhere; the reference to Morgenstierne 1946-48 included in *Glossary* s.v. is wrong. Cf. also Bal. *ṭəpp-* ‘to beat’, *ṭəp* ‘blow’ (with

a query in *Glossary*, but sure); prob. both < OIr. **tap-* 1. ‘to be flat’; 2. ‘to strike’, Bailey 1963.83-89.

236. *ustag* ‘to stand up’, *uštāg*, *oštāg* ‘stand’; *ustat* ‘he rose’ (Oss. *styn/istun* 1. ‘to stand’ [Dig.]; 2. ‘to stand up’, 3.158), OIr. **stā-*, **sta-*, **hi-štā-*, cf. Oss. *stajyn* 3.144

— *vstāg*, *vštāg*, *oštāg*, *vstāt*; GE402. The common form in all dial. is *oštāg*, *Glossary*; *vstāg* is typically MwBal.

237. *vād* ‘salt’ (← ‘seasoning’) (Oss. *axodyn* ‘to taste’, 1.90), OIr. **ā-hvād-*, cf. **hvad-* ‘to taste’

— *wad*; GE411.

238. *wād-mūrī* ‘by natural death’ (Oss. *xædmæel* ‘dead by natural death’, 4.157), Ir.

— *wādmiri*; GE225. EHBal. form; perhaps *wādmir* with *°ir* (cf. EL165 remarks on the EHBal. idiom: “the -*δ* in this EHB word is merely a sandhi form of -*θ*”). The Western form *wātmir* (with asterisk in EL165) is now rec. in *Anthology* (p. 192 § 8) and in the IUO Archives, mostly in poetry.

239. *wal* ‘worm’ (Iron *wallon* ‘rain worm’, Dig. *zolkæ* 4.47)

— *wəl*. Note Bal. *wəl* 1. ‘creeper’; 2. ‘curved, twisted’ (*Glossary*). Notwithstanding Abaev’s possibilist remark: “V bel. *wal* ‘červ’, esli ono svjazano s **wār-* ‘dožd’, nuždaetsja v ob’jasnenii”, any conn. between Bal. *wəl* and OIr. **wār-* ‘rain’ is to be firmly rejected. Cf. instead Bal. *wəll* ‘creeper; curved’, *wəll-* ‘to twist’ (*Glossary*), Br. *wal* ‘curving, twisting; creeper’ (Rossi 1367), AfgPrs. *wāla* ‘turban folding’, Psht. *wal* ‘twisting’ (Monchi-Zadeh 209b), etc., IA Tull405 *valati* ‘he turns’, 11429 *vallī-* ‘creeper’, 11412 *valī/i-* ‘fold of skin’, and the remark by Turner s.v. VAL on p. 665: “VAL ‘turn, cover’. [Forms with the meaning ‘surround, wrap, clothe’ in NIA. may ... be *l*-forms of VARATE ... But the sense of ‘wrapping, putting on clothes’ may also well derive from the wrapping or twisting of, e. g., the dhoti or the turban]”.

240. *wān-* ‘to recite, read, study’³⁷ (Oss. *xonyn/xonun* ‘to call’, 4.214-15), OIr. **hwan-* ‘to utter sounds’

— *wan-*; GE412.

241. *vapsag*, (EHBal.) *vafsaγ* ‘to sleep’ (Oss. *xwyssyn/xussun*, 4.272), OIr. **huf-s-*

— *wəpsəg*, *wəfsəγ*; GE403. *wəpsəg* is mainly LaBal. and CoBal.; commonly *wəspəg*, *Glossary*.

242. *warag* ‘to eat’ (Oss. ¹*xæryn/xærun*, 4.183), OIr. **hwar-*(**xwar-*)

— *wərəg*; GE404.

243. *wārīxor* ‘omnivorous’ (Oss. *-xor/-xwar* ‘eating’, cf. ‘to eat’ 4.216), OIr. **hwar-*

— *warīxor*.

244. *vat* ‘self-‘ (Oss. *xæd-/xwæd-*, 4.154), OIr. **hwa-ta-*
— *wæt*; GE408.
245. *zah* ‘he-goat’ (Oss. *sæγ/sæγæ*, 3.58-59), OIr. < IE **skogo-*
— *zəh*; GL295.
246. *zamīk* ‘fields, ground’ (Oss. *zæxx/zænxæ*, 4.307), < **zam-xa-(-ka-)* < OIr. **zam-*
— *zəmik*; GE415. The Bal. word is rare, prob. only CoBal. (Marston, Pierce).
247. *zān*³⁸ ‘knee’, *am-zān* ‘knee to knee’ (Oss. *zonyg/zonyg*, 4.314-15), OIr. **zānuka-*
— *zan*, *əmzan*; GE421, cf. *Glossary* (but *zān* is ‘thigh’ even in RaBal.)
248. *zānag* ‘to know’ (Oss. *zonym/zonun*, 4.315), OIr. **zan-*
— *zanəg*; GE422. Note remarks in EL 173.
249. *zānk* ‘bringing forth (of animals)’³⁹ (Oss. *zænæg* ‘children (sons and daughters)’, 4.296-97), OIr. **zanaka-*, cf. **zan-* ‘to generate’
— *zank*. Cf. *Glossary*: 1. ‘lambing season, foaling’; 2. ‘camel 4 to 5 y. old’; also *VMB* ‘foaling’. In contrast with MwBal. *za*^o, note, with *zə*^o, Br. *zank* ‘lambing’ and Bal. *zənk* in Aṭa 123, Miṭha-Surat *zənk*, *zəkk*, all meaning ‘bringing forth’; cf. Rossi A404.
250. *zarāy*⁴⁰ ‘leech’ (Oss. *zūlk’/zolk’æ* ‘worm’, 4.316), OIr. **zaluka-*
— *zəray*; GE417. EHBal. form, elsewhere *zərag*, *zīrag*. On conn. between the Ir. and the IA name for ‘leech’ cf. *EWA* 1.576-77.
251. *zāyag* ‘to give birth’ (Oss. ¹*zajyn/zajun*, 4.284), OIr. **zā-* ‘to generate’
— *zayəg*; GE423. *zay-* is mostly RaBal., cf. EL176 and *Glossary* for further alternants (read ‘to give birth’ for ‘to be born’ in *Glossary* and EL176).
252. *zī*, *zīk* ‘yesterday’ (Oss. *znon/æzinæ*, 4.313-14), Oss. < OIr. **zi-na-* ‘yesterday’
— *zi*, *zik*; GE427. RaBal. *zi*, Ke/CoBal. *zikk*; cf. Elfenbein 1991 § 2.
253. *zird*⁴¹ ‘heart’ (Oss. *zærdæ*, 4.300-01), OIr. **zīdaya-*
— *zird*; GE426. Bal. *zird* only in poetry; commonly *dil*. Note Bal. “*zirdē*” err. for *zird* in *Saka* (corrected in EL175).
254. *zūrag* ‘to take up, away’ (Oss. *ævzaryn/ævzarun* ‘to choose’, 1.209-10), OIr. **abi-jar-* id., or Oss. < **uz-var-*, OIr. **var-* ‘to choose’
— *zurəg*; GE429. Cf. *Glossary*, but consider that *zir-* is represented in EHBal. and CoBal., and *zur-* elsewhere. This Bal. word is the only one missing in the Bal. section of the *Ukazatel’* (5.188-92).
255. *zūt* ‘quick’ (Oss. *zyd/zud* ‘greedy’, 4.317-18), OIr. **zūta-*, cf. **zū-* ‘to hasten’

— *zut*; GE430. Consider that the CoBal. and EHBal. form is *zit*, which in poetry is occasionally found in other varieties.

NOTES

* This article contains preliminary results of a research carried out within the frame of the *Ethnolinguistics of the Iranian area Project*, funded by the Italian Ministry of University (MURST – Fondi 40%) at IUO, Naples. Thanks are due to my former pupils E. Filippone and M. Maggi for stimulating advice and assistance in different phases of the work.

1. Bal. misprinted *arī* in Abaev.
2. Not ‘storona’ as err. in Abaev.
3. Not “‘ruka’ (?)” as in Abaev.
4. Not ‘pčela’ as err. in Abaev, indubitably occasioned by the erroneous translation in *EVP* 23: “Bal. *bēnag* ‘honey, bee’” (‘bee’ for ‘beehive’ by a mere misprint? Note that in *EVP* 87 the Bal. word is translated again ‘bee’, while MB 12 has correctly ‘honey’).
5. Bal. misprinted *°šk* in Abaev.
6. Monchi-Zadeh 66 also quotes “bal. *bēnag* ‘Biene’” from *EVP* 87, both authors erroneously having ‘bee’ for ‘honey’.
7. Bal. misprinted *°an* in Abaev.
8. Bal. < o > and < ō > as transcribed by Zarubin are not in opposition by phonemic contrasts, and are therefore systematically transcribed in *VMB* as < o > (cf. *došī* in *VMB* 33).
9. Not ‘tail’ as in Abaev (following *GnPPE*), see below.
10. EL8 corrects in the same way the Bal. form (from Mockler) quoted in *Saka* 404.
11. Not ‘reed [trostnik, kamyš]’ as in Abaev, see below.
12. Bal. misprinted *°an* in Zarubin (already noted in MB *Addenda* ad 28), and from Zarubin passed to *VMB* 35 and Abaev.
13. Bal. misprinted *°am* in Abaev.
14. Not ‘voice’ as err. translated in *VMB* and then in Abaev, see below.
15. Already Monchi-Zadeh 269: “P. *jul(l)* [...] Arab, *jull, jall* (nach Fraenkel 103 wahrscheinlich ein Fremdwort im Arab. [...], tu. *čul*” and fn. 111 on p. 91: “Einen Zusammenhang zwischen *jul(l)* und *jōlaq/x* (arab. *jaulaq*, Pl. *jawāliq*) ‘woolen cloth [...]’, ST, talmud. *GW°LQ* ‘Reisesack’, de Lagarde, Gesam. Abhl. 26 (vgl. auch *jūlāh(a)* ‘Weber’ ..., kann man natürlich nicht ausschliessen. de Lag., ebd. setzt p. **gōlah* (> *jōlaq*) voraus, allerdings mit der Bemerkung “...das ich freilich nicht nachweisen kann”. Doch sind p. *gāla* (dial. *guāl(ä)* = *juvāl*, *FrB* unter *gāla* und Anm., nicht sehr davon entfernt”.
16. Not 1967 as err. quoted in Abaev.
17. Bal. misprinted *°ag* in Abaev.
18. Bal. misprinted *aw°* in Abaev.
19. Bal. misprinted *hik* in Abaev.
20. Cf. EL12.

21. Bal. meaning not gen. ‘to set in motion [dvigat’*sja*]’ but ‘to move slowly’ Ahmedzai, ‘gait (horse)’ EL79, etc.
22. Not *kāšib*, never attested and therefore to be considered as misprint in Abaev.
23. More properly than ‘mest’, *otmščenie*’.
24. *loli* in Abaev’s text, but see below.
25. Not *nāray* as err. quoted in Abaev from *VMB* 60 (with a wrong analysis of “*nāraye*” in “*jatī nāraye*” ‘he uttered a roar’ [Zarubin 1932.71 1. 16], *recte*: *nāra* + *y* + *e*, the same construction as “*jāgāye*” in “*yak jāgāye ātī*” ‘he went to a place’ [Zarubin 1948.52 1. 7]).
26. Not ‘to aim at’ as err. translated in *Corrections* 209.
27. Bal. misprinted with final *°a* in Abaev.
28. Not ‘on the back [verxom]’ as Abaev (after *VMB* 65), but ‘on a saddle’ (EL123, *Glossary*).
29. Not *paydā* (which means ‘manifest’) as in Abaev; emend there also Kurd. *paida* ‘manifest’ into *fāyde* (Hazhar), *feīde* (Farizov) ‘profit’.
30. Abaev’s *rāy*, otherwise unattested, is prob. a misprint.
31. Bal. misprinted *°al* in Abaev (the same applies to Kurd. and Psht. forms quoted there).
32. Bal. misprinted *sa°* in Abaev (note “*sāri*” = *sart*, but “*sard*” = *sard*).
33. Bal. meaning not ‘sand [pesok]’, which is *rek* in Bal., but ‘sandy waste’.
34. Bal. misprinted *su°* in Abaev.
35. Bal. misprinted *sā°* in Abaev.
36. Bal. misprinted *°ig* in Abaev.
37. Abaev introduces a general gloss ‘to speak [govorit’]’ at the end of a long series of related Ir. words.
38. Bal. misprinted *za°* in Abaev.
39. Not ‘young of animals [detenyš o životnyx]’ as in the err. translation made by Abaev of Zarubin 1932.173 “*ešī asp bi zānkā bū*” ‘his mare was close to delivery [kobyła stala žereboj’]’ in 4.297.
40. Bal. misprinted *ža°* in Abaev.
41. Not *zirdē* as err. quoted in Abaev, originating from GE426 and Dames 1881.82.

BIBLIOGRAPHY

- ABAEV, V. I., 1958-1989, *Istoriko-étimologičeskij slovar’ osetinskogo jazyka*, I: Moskva-Leningrad 1958; II: Leningrad 1973; III: ibid. 1979; IV: ibid. 1989.
- ABAEV, V. I., 1979b, “Skifo-sarmatskie narečija”, in *Osnovy iranskogo jazykoznanija*, [I], *Drevneiranske jazyki*, Moskva, 272-364.
- ABAEV, V. I., 1995, *Istoriko-étimologičeskij slovar’ osetinskogo jazyka, Ukazatel’*, ed. by E. N. Sčensnovič, A. V. Lušnikova, L. R. Dodyxudoeva, Moskva.

- ABAEV, V. I., 1997, "Corrections and additions to the Ossetic etymological dictionary", in H. H. Hock (ed.), *Historical, Indo-European, and Lexicographical Studies. A Festschrift for Ladislav Zgusta on the occasion of his 70th birthday*, Berlin-New York, 197-219.
- ABAEV 5 (= *Ukazatel'*) see ABAEV 1995.
- ABDOLI, A., 1984, *Farhang-e tāti va tālešī*, n.p.
- ABRAMJAN, R., 1965, *Pexlevijsko-persidsko-armjano-russko-anglijskij slovar'*, Erevan.
- AFŠĀR (Sistāni), I., 1986, *Vāženāme-ye sistāni*, n.p.
- AHMEDZAI, N. Kh., 1975, *Baločī kārgonag*, Quetta.
- AHMEDZAI n.p. *Unpublished notes for a Balochi-Brahui-English Dictionary*, IUO Archives.
- ALJANZĀDE, H., 1993, *Zabān-e Kavir, I. Tahqiq-e dar bāre-ye zabān-e Ārān va Bidgol-e Kāšān*, n.p.
- ANDREAS-CHRISTENSEN see Christensen 1939.
- ANDREEV, M. S. – PEŠČEREVA, E. M., 1957, *Jagnobskie teksty*, Moskva-Leningrad.
- ANDRONIKAŠVILI, M., 1966, *Narkvevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan*, Tbilisi. *Anthology* see ELFENBEIN 1990.
- ASBAGHI, A. 1988, *Persische Lehnwörter im Arabischen*, Wiesbaden.
- ASLANOV, M. G., 1966, *Afgansko-russkij slovar' (puštu)*, Moskva.
- ASMUSSEN, J. P., 1969, "Jüdisch-persisch *guyān* [gwy'n], "Zelt", *Temenos* 5, 17-22.
- AṬĀ ŠĀD, 1968, *Baločī nāma*, Lahor.
- BAILEY, H. W., 1930-32, "To the Žamasp Namak II", *BSOS* 6, 1930-32, 581-600.
- BAILEY, H. W., 1948, "Irano-Indica [I]", *BSOAS* 12, 319-32.
- BAILEY, H. W., 1949, "Irano-Indica II", *BSOAS* 13, 345-63.
- BAILEY, H. W., 1961, "Arya III", *BSOAS* 24, 470-83.
- BAILEY, H. W., 1963, "Arya IV", *BSOAS* 26, 69-91.
- BAILEY, H. W., 1967, *Prolexis to the Book of Zambasta*, Cambridge.
- BAILEY, H. W., 1974, "The range of the colour *zar-* in Khotan Saka texts", in *Mémorial Jean de Menasce*, ed. Ph. Gignoux – A. Tafazzoli, Louvain, 369-74.
- BAILEY, H. W., 1975, "Excursus Iranocaucasicus", in *Monumentum H. S. Nyberg I*, Téhéran-Liège, 31-35.
- BAILEY, H. W., 1979, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.
- BAILEY, H. W. – Ross, A. S. C., 1961, "Path", *TPS*, 107-42.
- BARKER, M. A. – Mengal, A. Kh., 1969, *A Course in Baluchi*, I–II, Montreal.
- BARTHOLOMAE, Ch., 1913, "Mitteliranische Studien, IV", *WZKM* 27, 347-74.
- BARTHOLOMAE, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- BASTAKI, H. A. A., 1980, *Farhang-e bastaki*, Tehrān.
- BEHRUZI, A. N., 1969, *Vāzehā va mesalhā-ye širāzi va kāzeruni*, Tehrān.
- BENEDICTSEN, A. M. – CHRISTENSEN, A., 1921, *Les dialectes d'Awromān et de Pāwā*, København.
- BENVENISTE, E., 1940, *Textes sogdiens*, Paris.
- BENVENISTE, E., 1951, "Notes sogdiennes", *JA* 239, 113-24.

- BENVENISTE, E., 1955, "Études sur quelques textes sogdiens chrétiens (I)", *JA* 243, 298-335.
- BENVENISTE E., 1959, *Études sur la langue ossète*, Paris.
- BENZING, J., 1983, *Chwaresmischer Wortindex*, Wiesbaden.
- Borhān Borhān-e qāte*^c, ed. by M. Moin, rev. ed. 1963, Tehran.
- BRAY, D., 1934, *The Brāhūī language*, II vol. [Part II: *The Brāhūī Problem*; Part III: *Etymological Dictionary*], Delhi.
- CARDONA, G. R., 1966, "Armenien *drošm*, *drošmel* et syriaque *rūšmā*", *Orbis* 15, 489-92.
- COLETTI, A., 1981, *Baluchi of Mirjave (Iran). Liku couplets*, Roma.
- Corrections* see Abaev 1977.
- DAMES, M. L., 1881, *A sketch of the Northern Balochi language containing a grammar, vocabulary and specimens of the language*, Calcutta.
- DAMES, M. L., 1891, *A Text book of the Balochi language consisting of miscellaneous stories, legends, poems and a Balochi-English vocabulary*, Lahore.
- DAMES, M. L., 1907, *Popular Poetry of the Baloches*, I-II, London.
- DEHXODĀ, A. A., 1958 ff., *Loyātnāme*, Tehran.
- DERVIŠIYĀN, A. A., 1996, *Farhang-e kordi-ye kermānšāhi. Kordi-forsi*, Tehrān.
- DOERFER, G., 1963-75, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, I: 1963; II: 1965; III: 1967; IV: 1975 (quoted by entry).
- EBELING, E., 1941, *Das aramaisch-mittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik im Lichte der assyriologischen Forschung*, Leipzig.
- ÉDEL'MAN, D. I., 1987, "Šugnano-rušanskaja jazykovaja gruppā", in *Osnovy iranskogo jazykoznanija, Novoiranskije jazyki*, 2: *Vostočnaja gruppā*, Moskva, 236-347.
- EILERS, W., 1954-56, "Der Name Demawend", *ArOr* 22 (1954), 267-374; "Der Name Demawend. Zusatznoten", *ArOr* 24 (1956), 183-224.
- EILERS, W., 1976 (mit Mitarb. von U. Schapka) *Die Mundart von Chunsar [Westiranische Mundarten aus der Sammlung Eilers, Bd. 1]*, Wiesband.
- EILERS, W., 1979 (mit Mitarb. von U. Schapka) *Die Mundart von Gāz*, 2. Halbband [*Westiranische Mundarten aus der Sammlung Eilers, Bd. 2*], Wiesband.
- EL see Elfenbein 1985
- ELFENBEIN, J., 1963, *A vocabulary of Marw Baluchi*, Naples.
- ELFENBEIN, J., 1966, *The Baluchi language. A dialectology with texts*, London.
- ELFENBEIN, J., 1967, "Laṇḍa, zor Wōla! Waṇecī", *ArOr*, 35, 563-606.
- ELFENBEIN, J., 1983, *A Baluchi Miscellanea of Erotica and Poetry*, Napoli.
- ELFENBEIN, J., 1985, "Balochi from Khotan", *StIr* 14, 223-38.
- ELFENBEIN, J., 1990, *An anthology of classical and modern Baluchi literature*, I: *Anthology*, II: *Glossary*, Wiesbaden.
- ELFENBEIN, J., 1991, "A caravan of chronological adverbs", in *Corolla iranica. Papers in honour of Pr. Dr. D. N. MacKenzie*, R. E. Emmerick – D. Weber (eds.), Frankfurt, 59-66 [quoted by §].
- ELFENBEIN, J., 1992, "Measurement of time and space in Balochi", *StIr* 21, 247-254.

- EQTEDĀRI, A., 1955, *Farhang-e lārestāni*, Tehrān.
- EVP* see Morgenstierne 1927.
- EVSG* see Morgenstierne 1974.
- EWA* see Mayrhofer 1986 ff.
- FARĀMARZI, H., 1984, *Farhang-e Farāmarzān*, Tehrān.
- FARAHVAŠI, B., 1976, *Vāženāme-ye xuri*, Tehrān.
- FARIZOV, I. O., 1957, *Rusko-kurdskij slovar'*, Moskva.
- FILIPPONE, E., 1995, *The "pupil of the eye" in the Iranian languages*, Napoli.
- FILIPPONE, E., 1996, *Spatial model and locative expressions in Baluchi*, Naples.
- FILIPPONE, E., n.p., "Syllabic reduplication in the Iranian linguistic domain", paper presented to the *Third European Conference of Iranian Studies*, Cambridge 11-15 September 1995, not yet published.
- FUSSMAN, G., 1972, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, II, Paris.
- GE see GEIGER 1890-91a.
- GEIGER, W., 1890-91a, "Etymologie des Balūči", *Abh. d. philosoph.-phil. Classe d. k. bayer. Ak. d. W.* 19, 105-53.
- GEIGER, W., 1890-91b, "Lautlehre des Balūči mit einem Anhang über Lehnwörter im Balūči", *Abh. d. philosoph.-phil. Classe d. k. bayer. Ak. d. W.* 19, 399-464.
- GERSHEVITCH, I., 1954, *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.
- GERSHEVITCH, I., 1969, "Iranian nouns and names in Elamite garb", *TPS*, 165-200.
- GERSHEVITCH, I., 1970, review of D. N. MacKenzie, *The "Sutra of the causes and effects of actions" in Sogdian*, *IF* 75, 303-306.
- GERSHEVITCH, I., 1971, "Iranian words containing -ān-", in *Iran and Islam. In memory of the late Vladimir Minorsky*, C. E. Bosworth (ed.), Edinburgh, 267-91.
- GERSHEVITCH, I., 1985, *Philologia iranica*, ed. by N. Sims-Williams, Wiesbaden (with *Addenda* at p. 278-81).
- GHARIB, B., 1995, *Sogdian dictionary (Sogdian-Persian-English)*, Tehran (quoted by entry).
- GILBERTSON, G. W., 1925, *English-Balochi Colloquial Dictionary*, Hertford.
- GL see GEIGER 1890-91b.
- Glossary* see ELFENBEIN 1990.
- GnPE* see HORN 1893.
- GRIERSON, G. A., 1921, "Eranian family", in *Linguistic Survey of India*, X, Calcutta.
- GRJUNBERG, A. L. – STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M., 1976, *Vaxanskij jazyk*, Moskva: *Slovar'* (pp. 281-537).
- HAIM, S., 1991, *Farhang-e jāme'-e fārsi-englisi*, Tehrān [reprinted two volumes in one].
- HAZHAR, 1990, *Farhang-e kordi-fārsi*, Tehrān.
- HENNING, W. B., 1939, "Sogdian Loan-words in New Persian", *BSOS* 9, 93-106.
- HENNING, W. B., 1944, "The murder of the Magi", *JRAS*, 133-44.
- HENNING, W. B., 1971, *A fragment of a Khwarezmian dictionary*, ed. by D. N. MacKenzie, London.

- HENNING-MACKENZIE 1971 see HENNING 1971.
- HOMĀYUN, H., 1992, *Guyeš-e Aftari*, Tehrān.
- HOMĀYUNI, S., 1992, *Farhang-e mardom-e Sarvestān*, n.p.
- HORN, P., 1893, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg (quoted by entry).
- HORN, P., 1898-1901, "Neupersische Schriftsprache", in *Grundriss der neuiranischen Philologie*, Strassburg, I, 2, 1-198.
- HOUTUM-SCHINDLER, A., 1884, "Beiträge zum kurdischen Wortschatze", *ZDMG* 38, 43-116.
- HÜBSCHMANN, H., 1890, review of W. Geiger, "Etymologie des Balūčī", *ZDMG* 44, 554-61.
- HÜBSCHMANN, H., 1895, *Persische Studien*, Strassburg.
- IIFL* 1 see MORGENSTIERNE 1929.
- IIFL* 2 see MORGENSTIERNE 1938.
- Index* see MORGENSTIERNE 1938.
- Ispr.* "Ispravlenija i dopolnenija k istoriko-etimologiceskomu slovarju osetinskogo jazyka I (1958), II (1973), III (1979), IV (1989)", in *Abaev* 5, 3-22 [= *Abaev* 1997].
- IZĀDPANĀH, H., n.d., *Farhang-e lakki*, n.p.
- IZĀDPANĀH, H., 1984, *Farhang-e Ion*, Tehrān.
- JABA-JUSTI 1879 see JABA 1879.
- JABA, A., 1879, *Dictionnaire kurde-français*, publié par [...] F. Justi, St-Pétersbourg.
- JUKES, A., 1900, *Dictionary of the Jatki or Western Panjābi Language*, Lahore-London.
- JUNKER, H., 1955, *Das Frahang i Pahlavīk in zeichengemässer Anordnung*, Heidelberg.
- KALBĀSSI, I., 1983, *Guyeš-e kordi-ye Mahābād*, Tehrān.
- KALBĀSSI, I., 1991, *Fārsi-e esfahāni*, n.p.
- KEWA* see MAYRHOFER 1956-80.
- KELLENS, J., 1984, *Le verbe avestique*, Wiesbaden.
- KHASRAVI, A., n.d., *Farhang-e baxtiāri*, n.p.
- KIEFFER, Ch. M., 1979-81, "Études Parāči. Le lexique Parāči: Glossaire", *Stir* 8, 67-106, 245-67; 9, 99-119, 233-49; 10, 283-306.
- LAGARDE, P. de, 1866, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig (quoted by entry).
- MACKENZIE, D. N., 1966, *The dialect of Awroman*, København.
- MACKENZIE, D. N. (ed.), 1970, *The "Sūtra of the causes and effects of actions" in Sogdian*, London.
- MACKENZIE, D. N., 1971, *A concise Pahlavi Dictionary*, London.
- MACKENZIE, D. N., 1976, *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, Téhéran-Liège.
- MAGGI, M., 1995, *The Khotanese Karmavibhahga*, Roma.
- MAHTĀT, M., n.d., *Šahrsmā-ye Arāk*, n.p.
- MANCINI, M., 1987, *Note iraniche*, Roma.
- MANN, O., 1930, *Kurdisch-Persische Forschungen*, III, 2: *Mundarten der Gūrān, besonders das Kāndūlāi, Auramāni und Bādschālāni*, bearb. von K. Hadank, Berlin.
- MANN, O., 1932, *Kurdisch-Persische Forschungen*, III, 4: *Mundarten der Zāzā, hauptsächlich aus Siwerek und Kor*, bearb. von K. Hadank, Berlin.

- MANN-HADANK 1930 see MANN 1930.
- MANN-HADANK 1932 see MANN 1932.
- MARSTON, E. W., 1877, *Grammar and vocabulary of the Mekranee Beloochee dialect*, Bombay.
- MASHKOUR, M. J., 1968, *Farhang-e hozvāreshā-ye pahlavi*, Tehran.
- MASHKOUR, M. J., 1978, *Farhang-e tatbiqi-ye 'arabi bā zabānhā-ye sāmi va irāni*, Tehrān.
- MAYER, T. J. L., 1910, *English-Biluchi dictionary*, Calcutta.
- MAYRHOFER, M., 1956-1980, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I-IV, Heidelberg.
- MAYRHOFER, M., 1979, *Iranisches Personennamenbuch*, I: *Die altiranischen Namen*, Wien (quoted by entry).
- MAYRHOFER, M., 1980, *Zur Gestaltung des etymologischen Wörterbuches einer "Grosscorpus-Sprache"*, Wien.
- Mayrhofer, M., 1986 ff., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg.
- Mazdāpur, K., 1995, *Vāženāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Fārsi be guyeš, hamrāh bā mesāl*, I: *ā-p*, Tehrān.
- MAZRA^ˆATI, A. – Mazra^ˆati, M. – Mazra^ˆati, A., 1995, *Farhang-e Bizovoy*, Tehrān.
- MB see MORGENSTIERNE 1932.
- MESSINA, G., 1939, *Libro apocalittico persiano. Ayātkār i žāmāspīk*, Roma.
- MILLER, V. F., 1903, "Die Sprache der Osseten", in *Grundriss der iranischen Philologie*, I, Anhang, Strassburg.
- MİTHA KHAN MARRI - SURAT KHAN, 1970, *Baloči-Urdū luyat*, Quetta.
- MOCKLER, E., 1877, *A Grammar of the Baloochee language as it is spoken in Makrān (ancient Gedrosia), in the Persi-Arabic and Roman characters*, London.
- MOIN, M., 1992, *Farhang-e fārsi*, 6 voll., Tehran (8th ed.).
- MOLÉ, M., 1967, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris.
- MONCHI-ZADEH, D., 1990, *Wörter aus Xurāsān und ihre Herkunft*, Leiden (quoted by entry).
- MORGENSTIERNE, G., 1927, *An etymological vocabulary of Pashto*, Oslo.
- MORGENSTIERNE, G., 1929, *Indo-Iranian Frontier Languages*, I: *Parachi andOrmuri*, Oslo.
- MORGENSTIERNE, G., 1932, "Notes on Balochi etymology", *NTS* 5, 37-53 (quoted by entry).
- MORGENSTIERNE, G. 1932b, "Supplementary notes on Ormuri", *NTS* 5, 5-36.
- MORGENSTIERNE, G., 1938, *Indo-Iranian Frontier Languages*, II: *Iranian Pamir Languages*, Oslo (with an English-Iranian Index on p. 1*-66*).
- MORGENSTIERNE, G., 1942, "Iranica", *NTS* 12, 258-71.
- MORGENSTIERNE, G., 1946-48, "Balochi Miscellanea", *AcOr* 20, 253-92.
- MORGENSTIERNE, G., 1962, "Iranian feminines in čī", in *Indological studies in honor of W. Norman Brown*, New Haven, 160-64.
- MORGENSTIERNE, G., 1973, *Irano-Dardica*, Wiesbaden.
- MORGENSTIERNE, G., 1974, *Etymological vocabulary of the Shughni group*, Wiesbaden.
- MORGENSTIERNE-ROSSI 1982 see ROSSI 1982.

- MUSAVI, S.H., 1993, *Vāženāme va guyeš-e Gāvkošak*, Tehrān.
- NIRUMAND, M.B., 1976, *Vāženāme-yi az guyeš-e šuštari*, n.p.
- NYBERG, H. S., 1974, *A manual of Pahlavi*, II: *Glossary*, Wiesbaden.
- NYBERG, H. S., 1988, *Frahang i Pahlavik*, ed. by B. Utas w. the coll. of Ch. Toll, Wiesbaden.
- PAGLIARO, A., 1951, "Note di lessicografia pahlavica X", *RSO* 26, 52-56.
- PARMANAND MEWARAM, 1910, *Sindhi-English Dictionary*, Hyderabad.
- PAXALINA, T. N., 1989, *Sravnitel'no-istoričeskaja morfologija pamirskix jazykov*, Moskva.
- PLATTS, J.T., 1930, *A dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English*, London⁵.
- PERIXANJAN, A. G., 1973, *Sasanidskij sudebnik*, Erevan.
- PIERCE, E., 1875, "A description of the Mekranee-Beloochee dialect", *IBBRAS* 31, 11, 1-98.
- POKORNY, J., 1955-69, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II, Bern-München.
- PARTOW, A., 1994, *Vāžeyāb. Farhang-e barābarhā-ye pārsi-e vāžegan-e bigāne*, 3 vols., Tehrān.
- PURHOSEINI, A., 1991, *Farhang-e loyāt va estelāhāt-e mardom-e Kermān*, Tehrān.
- RAGOZA, A. N., 1980, *Sogdijskie fragmenty central'no-aziatskogo sobranija I. V.*, Moskva.
- RASTORGUEVA, V. S., 1963, *Očerki po tadžikskoj dialektologii*, V, Moskva.
- RĀVARI, A.K., 1986, *Farhang-e mardom-e Rāvar*, n.p.
- RAVERTY, H. G., 1860, *A dictionary of Puk'tho, Pus'hto or language of the Afghāns*, London.
- REZĀYI, J., 1984, *Vāženāme-ye guyeš-e Bitjand*, Tehrān.
- RIZGAR, B., 1993, *Kurdish-English, English-Kurdish (kurmançî) Dictionary*, London.
- ROSSI see Rossi 1979.
- ROSSI, A. V., 1971, "Iranian elements in Brāhūi, I: Stems with -ānk, -īnk, -ūnk, -ēnk, -ōnk", *AION-O* 31, 400-407.
- ROSSI, A. V., 1977, *Brāhūi and Western Iranian clusters* °šk, °sk, Napoli [suppl. no. 12 to *AION-O* 37, fasc. 3] (quoted by entry).
- ROSSI, A. V., 1979, *Iranian lexical elements in Brāhūi*, Naples.
- ROSSI, A. V., 1982, "Balōčī miscellanea", in *Monumentum G. Morgenstierne*, II, Leiden, 157-83 (with a Balochi Wordlist by G. Morgenstierne).
- ROSSI, A. V., i.p., "Sangue indeuropeo e indoiranico", in *Miscellanea in memoria di Francesco Vattioni*, Naples, in print.
- SAFARI, H., 1994, *Vāženāme-ye rāji. Guyeš-e Delijān*, Tehrān.
- Saka see BAILEY 1979.
- SARTIPPUR, J., 1990, *Vižagihā-ye dasturi va farhang-e važehā-ye gilaki*, Rašt.
- SCHAPKA, U., 1972, *Die persische Vogelnamen*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde ... zu Würzburg (quoted by entry).
- SCHWARTZ, M., 1989, "Pers. *saugand xurdan*, etc. 'to take an oath' (not 'to drink a sulphur')", in *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris, 293-95.
- SEPTFONDS, D., 1994, *Le Dzadrani. Un parler pashto du Paktyā (Afghanistan)*, Paris.
- SIMS-WILLIAMS, N., 1997, "malstā", in R. E. Emmerick (ed.), *Studies in the vocabulary of Khotanese*, 3, Wien 1997, 122-23.

- SOKOLOVA, V. S., 1953, "Beludzskij jazyk", in *Očerki po fonetike iranskix jazykov*, 1, Moskva-Leningrad, 7-77.
- SORUŠIYĀN, J. S. (ed. by M. Sotude), 1956, *Farhang-e Behdinān*, Tehrān.
- SOTUDE, M., 1963, *Farhang-e semnāni, sorxei, lāsgerdi, sangesari, šāhmerzādi*, Tehrān.
- SOTUDE, M., 1983, *Farhang-e nāini*, Tehrān.
- SPOONER, B., 1967, "Notes on the Baluchī spoken in Persian Baluchistan", *Iran* 5, 51-71.
- STEINGASS, F., 1963, *A comprehensive Persian-English dictionary*, London⁵.
- ŠĀLČI, A., 1991, *Farhang-e guyeš-e Xorāsān-e bozorg*, Tehrān.
- TASBIHI, M. H., *Guyeš-e Xānsāri*, Rawalpindi 1975.
- TIMURI FAR, A., *Guyeš-e Demawandi*, n.p.
- TU see TURNER 1966 (quoted by entry).
- TURNER, R. L., 1966, *A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages*, London.
- Ukazatel'* see ABAEV 1995.
- VMB* see ELFENBEIN 1963.
- ZARUBIN, I. I., 1930, "K izučeniju beludžskogo jazyka i fol'klora", *ZKV* 5, 653-79.
- ZARUBIN, I. I., 1932, *Beludžskie skazki*, Leningrad.
- ZARUBIN, I. I., 1948, *Beludžskie skazki*, II, Moskva.
- Zokā, Y., 1954, *Guyeš-e Keringān*, Tehrān.
- ZOMORRODIAN, R., 1989, *Barresi-ye guyeš-e Qāin*, n.p.
- ŽUKOVSKIJ, V. A., 1922, *Materialy dlja izučenija persidskix narečij*, II, Petrograd.

ABBREVIATIONS

AfgPrs.	Persian of Afghanistan	Br.	Brāhūi
Aft.	Aftari (Homayun)	BSogd.	Buddhist Sogdian
Ar-Prs.	Arabo-Persian	Cauc.	Caucasian
Ar.	Arabic	CoBal.	Costal Balochi
Aram.	Aramaic	Dam.	Dameli
Ark.	Araki (Mahtāt)	Demaw.	Demawandi (Timuri Far)
Arm.	Armenian	Dig.	Digoron
Av.	Avestan	Dzadr.	Dzadrani (Septfonds)
Awr.	Awromani	EHBal.	Eastern Hill Balochi
Bal.	Balochi	Esfah.	Esfahani (Kalbāssi 1991)
Bast.	Bastaki (Bastaki)	Far.	Faramarzi (Faramārzi)
Baxt.	Baxtiari (Khasravi)	Gavk.	Gavkoshaki (Musavi)
Birj.	Birjandi (Rezayi)	Gz.	Gazi (Eilers 1979)
Biz.	Bizovoi (Mazra ^ć ati – Mazra ^ć ati – Mazra ^ć ati)	Georg.	Georgian
		Ghw.	Gahwarai (Mann-Hadank 1930)

Gil.	Gilaki (Sartippur)	NWIr.	North-Western Iranian
Gur.	Gurani (Mann-Hadank 1930)	Olr.	Old Iranian
IA	Indo-Aryan	OPrs.	Old Persian
IE	Indo-European	Orm.	Ormuri (<i>IIFL</i> 1)
Indo-Ir.	Indo-Iranian	Oss.	Ossetian
Ir.	Iranian	Pam.	Pamiri
IrBal.	Balochi of Iran	Panj.	Panjabi
Ishk.	Ishkashmi	Par.	Parachi (<i>IIFL</i> 1)
Knd.	Kandulai (Mann-Hadank 1930)	Parsi-Skt.	Parsi Sanskrit
Kav.	dial. of Kavir: Ārani-Bidgoli (Alijānzāde)	Pash.	Pashai
KeBal.	Kechi Balochi	Phl.	Pahlavi
Ker.	Keringani (Zokā)	Prth.	Parthian
Kerm.	Kermani (Purhoseini)	Psht.	Pashto (Aslanov)
Kermsh.	Kermanshahi (Derviṣiyan)	Qai.	Qaini (Zomorrodian)
Khalkh.	Khalkhali	RaBal.	Rakhshani Balochi
Khor.	Khorasani (Šālcī)	Raj.	Raji of Delijan (Safari)
Khot.	Khotanese	Rav.	Ravari (Rāvāri)
Khuns.	Khunsari (Eilers 1976)	Rosh.	Roshani
Khur.	Khuri (Farahvaši)	Rus.	Russian
Khwar.	Khwarezmian	SaBal.	Sarawani Balochi
Kurd.	Kurdish	Sar.	Sarikoli
Kurm.	Kurmanji	Sarv.	Sarvestani (Homāyuni)
LaBal.	Lashari Balochi	Sem.	Semitic
Lak.	Lakki (Izādpanāh n.d.)	Semn.	Semnani (Sotude 1963)
Lar.	Larestani (Eqtedāri)	Sgl.	Sanglechi (<i>IIFL</i> 2)
Lasg.	Lasgerdi (Sotude 1963)	Shgh.	Shughni
Lat.	Latin	Shir.	Shirazi (Behruzi)
Lor.	Lori (Izādpanāh 1984)	Shusht.	Shustari (Nirumand)
Mahb.	Kurdish of Mahābād (Kalbāssi 1983)	Si.	Sindhi (Parmanand Mewaram)
Mar.	Marathi	Sir.	Siraiki (Jukes)
MMPrs.	Manichaean Middle Persian	Sist.	Sistani (Afšār)
Mnj.	Munji (<i>IIFL</i> 2)	Siv.	Sivandi
MPrs.	Middle Persian	Skt.	Sanskrit
MwBal.	Marw Balochi	Sogd.	Sogdian
Nai.	Naini (Sotude 1986)	Sorx.	Sorxei (Sotude 1963)
Nat.	Natanzi	SWIr.	South-West Iranian
Nep.	Nepali	Syr.	Syriac
NPrs.	New Persian (Steingass)	Taj.	Tajik (Rastorgueva)
		Tal.	Taleshi (Abdoli)
		Tat.	Tati (Abdoli)

Tur.	Turkish	Yaghn.	Yaghnobi (Andreev- Peščereva)
Turkm.	Turkmenian	Yd.	Yidgha (<i>IIFL 2</i>)
Ur.	Urdu (Platts)	Yzd.	Yazdi (Mazdāpur)
Ved.	Vedic	Yzg.	Yazgulami
Wa.	Wakhi (<i>IIFL 2</i>)	Zaz.	Zaza (Mann-Hadank 1932)
Wan.	Wanetsi (Elfenbein 1967)	Zor. Kerm.	Zoroastrian Kermani (Sorušiyān 1978)
Waz.	Waziri		
WIr.	West Iranian		

Richard N. FRYE

OSSETE – CENTRAL ASIAN CONNECTIONS

(Studia Iranica et Alanica. Rome. 1998)

Much, if not all, of what is presented here is well known and has been suggested by others, but old viewpoints are not wrong because they are old any more than new ideas are true only because they are new. It may be worthwhile to reemphasize accepted theories, especially if new suggestions threaten to displace them. Perhaps new approaches to accepted positions, or simply reviewing work of the past, may have a value for the reconstruction of the past.

The first question to be asked in regard to the subject above is that of the origin of the Ossetes, and it generally seems agreed that they are principally descended from the Alans, who in turn were a group of the Sarmatians. The latter, we believe, were the last Iranian nomads of Eurasia before the expansion of the Altaic speaking peoples. If there are no objections to this general point of view then the next question to be asked is, if the North Caucasus was not the homeland of the Alans from whence came these ancestors of the Ossetes? Here again we find most scholars in accord that they came from Central Asia, but the exact homeland is uncertain. Let us systematically examine any evidence suggesting relationships of the Alans with other peoples, primarily through archaeology since reliance solely on linguistics may not be able to pinpoint specifically the place of the ancient Alanic tongue among the east Iranian languages, hence their place of origin and relation to other peoples in history¹.

In archaeology, of course, one looks for rare or unique features found in one or two places or among one or two peoples which are not found elsewhere and then may be considered as characteristic of the one or two places or peoples under investigation. At once a telltale feature of the deformation of male skulls, presumably from infancy, comes to mind. This feature has been found on skulls of Alan corpses from the North Caucasus dating from the middle of the first millennium of our era. As we know, this same feature is found among the Hephthalites and possibly on a lesser scale among their predecessors the Kushans. Inasmuch as the elongated skulls, as far as we know, have not

been found elsewhere in Eurasia, except among the Huns who almost certainly borrowed the practice from their Iranian neighbours, it seems logical to propose that this unique practice indicates a connection between the Alans and the Hephthalites. Was this relationship a close ethnic one or did the Alans simply copy a practice for some political or similar reason as did the Huns? If one can find other items of identity or similarity between the two peoples, then the identity or close relationship of the two peoples would be more probable than a simple borrowing. Unfortunately we know very little, either from written sources or from archaeological remains about both the early Alans and the Hephthalites. As mentioned, it seems that both were the last Iranian peoples to migrate from Inner Asia, Alans to the west and Hephthalites to the south, before the expansion of the Altaic speakers – the Huns. Therefore, as a working hypothesis one might expect common features among the Alans and the Hephthalites.

One possible domain in which connections might exist would be in the arts. The art of the early Alans, as we know from excavations of sites in the North Caucasus, may be characterized as part of the widespread “Animal Style” which extended across Eurasia from the plains of Hungary to the Ordos region of north China². Consequently it is very difficult, if not impossible, by means of art styles alone to connect the Alans with any particular group of nomads in Eurasia since they all produced objects in that style. Although we cannot be sure, objects in the animal style from excavations in Bactria (Tajikistan and southern Uzbekistan) and Sogdiana from the middle of the millennium may well belong to the Hephthalites.³ But again where are the objects which are distinctively peculiar to only the Alans and the Hephthalites? So far I have been unable to discover them although they well might exist.

Let us consider another line of approach – social characteristics, which we garner from Chinese and Classical sources. From them we infer that the Hephthalites were noted for their polyandry, their communal way of life, and their kurgan burials in which followers of a leader were immolated⁴. Did the ancestors of the Ossetes practice such features? Although, as far as I know, polyandry is not attested among the Alans, women had an important role in early Ossetic society, as one may guess from the word *æxsin*, which Abaev has analyzed as related to the root ‘to rule’ (p. 64). One also should not forget the legends of the Amazons and the important role of Satana in the Nart epic. The communal way of life surely is paralleled between the two peoples; again witness the word *ældar*, or chief, really *primus inter pares* among the Alans. Edvard Rtveldze claims to have found this word on an inscribed gem from Central Asia⁵. But is this communal or democratic way of life merely a common characteristic of most if not all nomadic peoples? The same may be said for the

kurgan burials with sacrifices. Be that as it may, I wonder if the Digor word for 'slave' *cağar* may not have the same origin as the Sogdian practice of the *čākar*, Arabic *shākarriya*, 'the guards' of the rich Sogdian merchants who left them at home when they went far on trading expeditions? This well may have been an original Hephthalite institution. Later practices of the Samanids, Mamlukes (from the North Caucasus like the Ossetes), may derive from this special pre-Islamic practice⁶.

Another possible connection between the North Caucasus and Central Asia is the very name of the Ossetes, which has been traced back to the As people, either a group of the Alans or a parallel tribe of the Sarmatians. At once the Asioi or Asiani of Classical sources may be recalled. These were one of the tribe of nomads who invaded Bactria at the end of the second century B.C. They have been identified with the Wu-sun of Chinese sources who were probably located in the Ili valley, the area most likely to have served as a homeland or basis of power of nomads seeking to expand to the west. Because of the Altai mountains in the north and the T'ien Shan in the south this fertile valley has been sheltered from the fierce Siberian winters and has served as a rich settled center for nomadic states or empires, from the early Turks to the Chagatay *ulus* or Galdan's Oirat hegemony. The Ili valley badly needs extensive archaeological investigation.

I have dwelled on the Ili valley because I suspect it to have been the last homeland of the Iranian nomads who under pressure of the Huns moved away. Geographically speaking it is the logical area of nomadic political power. The oases of the south are conducive to concentrations of nomads, rather they are centers of settled irrigation cultures. The Ili valley, on the contrary, blends into steppe lands and would attract nomads seeking a basis of agricultural wealth and power for expansion. It is possible that it was the homeland of both Hephthalites and Alans before their migrations.

NOTES

1. Obviously connections between North Iranian languages, of which Ossetic is the living survivor, can be found; cf. H.W. BAILEY, "Saka and Alan", in GABARAEV, N. Ya., ed. *Vo-prosi Iranskoi i Obshchei filologii*, (Tbilisi, 1977), 39-42.

2. The style continued into later periods in the north Caucasus; cf. Krupnov, E. I., ed. *Arkheologicheskie raskopki v raione Zmeiskoi Severnoi Osetii*, (Ordzhonikidze, 1961), 74-5. By this time, of course, the Alans-Ossetes had developed a distinctive art of their own, but ancient forms and styles persisted.

3. For a general survey of the art and archaeology relating to the Hephthalites, cf. E. Rtveladze i A. Sagdullaev, *Pamyatniki minuvshikh vekov*, (Tashkent, 1986), 133 pp.

4. V. I. ABAEV, *Osetinskii Yazyk i Folklor* (Moscow 1949), 64.

5. E. Rtveladze, “Slovo *ÆLDAR* na gemme”, to be published soon.

6. Language connections of course are important, but we have little data on which to base an Ossetic-Central Asian connections especially since the Iranian languages in CA were either absorbed by Persian-Tajiki or by Turkic languages. The Khwarezmian language has many features in common with Ossetic, perhaps more than other east Iranian languages. For example: Khwar. *c’k*, Ossetic *dzag* ‘full’, Khwar. *nwk*, Ossetic *næwæg*, *nog* ‘new’, Khwar. *pnd’k*, Ossetic *fændag* ‘way’, and many others.

И. М. ДЬЯКОНОВ

К МЕТОДИКЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ («КИММЕРИЙЦЫ»)

*(Этнические проблемы истории Центральной Азии
в древности. М., «Наука», 1981)*

В нашей исторической науке иной раз встречается недифференцированный подход к исследованию проблем этногенеза, что ведет к существенным упрощениям. Между тем к этногенезу следует подходить с точки зрения (I) *антропологической* (выявление основной массы, биологических предков народа и антропологических меньшинств в его составе; чаще всего оказывается, что со времени бронзового века или даже неолита популяция исследуемой области мало менялась в антропологическом отношении), (II) *историко-культурной* (выявление генезиса как материальной культуры, включая экономическую деятельность, так и культуры духовной, в том числе религии) и (III) *языковой* (выявление генезиса языка данного этноса, народности, нации и т. п.). Как общее правило, решение этногенетического вопроса будет совершенно различным в зависимости от того, какой из этих трех подходов мы выберем. В настоящем докладе мы подойдем к вопросу об этническом отождествлении киммерийцев с третьей (языковой) и лишь косвенно со второй (историко-культурной) точки зрения.

1. Об иноназваниях и самоназваниях

Нет ничего более наивного, чем мнение – очень распространенное, к сожалению, не только среди дилетантов – о том, что упоминание в исторических источниках какого-либо народа уже само по себе является материалом для отождествления этноса и для дальнейших этнографических выводов и что *первое* упоминание в источниках какого-либо этнонима есть показатель времени сложения данного народа.

В нашем случае, как и в любом аналогичном, прежде всего желательно установить, являлся ли термин «киммерийцы»

– *самоназванием* некоторого определенного социума (племени, группы внутри племени, или племен, племенного союза, или популяций, объединенных по какому-либо иному принципу), или же это было

– название, применявшееся только соседями (ниже мы будем для краткости применять термин «*иноназвание*»); и если да, то относилось ли оно:

а) к разнородным в языковом и генетическом отношении популяциям, например объединенным (1) по признаку одинакового или похожего образа жизни (например, «индейцы») или (2) по признаку взаимной понятности или непонятности языка (и культуры, например: «эллины» – «варвары», «словѣне» – «нѣмцы»), или же оно относилось

б) к какому-либо более четко выделяемому, индивидуализируемому социуму. В последнем случае иноназвание могло быть дано народности, группе племен, племенному союзу в целом (1) по только одному, ранее других сделавшемуся известным компоненту этноса (например, франц. *allemands* «немцы» – по одному из германских племен – аламаннам; латыш. *krievs* «русский», букв. «кривич» – по ближайшему восточно-славянскому племени; фин. *Venäjä* «Россия» – по названию одной части славянских племен – вендов; *Ruotsi* «Швеция» – по племени *ros*, обитавшему на западном берегу Ботнического залива и оставившему после себя обозначение области *Roslagen*, букв. «область действия веча племени *ros*», и т. д.); (2) по названию мнимых или действительных прежних обитателей данного ареала; по названию действительных прежних обитателей ареала названа, например, «Британия» – от исчезнувших, вытесненных англосаксами племен кельтов-бриттов, остатком которых являются нынешние уэльсцы в Англии и бретонцы во Франции; (3) по бывшей (часто очень недолгой) политической зависимости, например «Франция», «Нормандия» – по имени племен (франков и норманнов), в раннем средневековье давших стране свою династию; (4) по географическому расположению (например, аккад. *amurru* «западные семиты», букв. «западные»); (5) по предполагаемому или действительному вождю или предку-эпониму, например «Азербайджан» < др.-мид. *Ā turpātākān* – от имени Атропата, правителя IV в., впервые создавшего в этом районе крупное независимое государство – др.-иран. *Ā turpāta*; (6) по случайным обстоятельствам, например, «Америка» – по имени Америго Веспуччи; этноним-иноназвание «индейцы» (результат географической ошибки Колумба); наконец, (7) как заимствование самоназвания – случай наиболее распространенный в наше время, но сравнительно редкий в древности (так, римляне называли остров «Британией» – по действительно обитавшим там тогда племенам бриттов).

Только в тех случаях, когда нам достаточно подробно известны обстоятельства возникновения иноназвания, может оно дать нам сколь угодно ценную этногенетическую информацию. В частности, для того чтобы *иноназвание* могло бы нам дать сведения о действительном распространении в древности того или иного этноса, т. е. как о его языковом, так и культурном ареале, нужно, чтобы ареал распространения *иноназвания* был бы подтвержден его совпадением с ареалом распространения *одного* определенного языка или хотя бы и нескольких диалектов, но с единым общим самоназванием, а если помимо языкового генезиса нас интересует и генезис культурный, то необходимо совпадение и ареала иноназвания, и ареала самоназвания с ареалом определенной *археологической культуры*. Такие совпадения в древней истории, надо сказать, весьма редки.

Если мы вернемся к самоназваниям, то обнаружим, что они давались по тем же основаниям, которые мы перечислили выше для иноназваний. Например, по противопоставлению понятного языка и культуры непонятым: «словѣне» в противоположность «нѣмцам»; нем. Deutsch (из др.-герм. *teutisk*- «народный», т. е. «нашего народа»); по одной части целого ареала: «украинцы» («Украиной», т. е. «окраиной», первоначально называлась только небольшая часть нынешней украинской территории); арм. **haṙo-*, *haṙ-kʻ* «армянин», «армяне», как нам представляется, восходит через протоармянскую форму **Hātiṭi-os* к урартскому *ḫāti-* – «житель области к западу от Евфрата» (более раннее значение – «хетт», еще более раннее – «житель протохеттского города Хатти, или Хаттусы»); фин. *Suomi* «Финляндия» – по одному из полудесятка древнефинских племен (в древнерусской летописи «сумь»); швед. *Sverige* «Швеция» – тоже по одному лишь из древнешведских племен – *свеям*, в то время как были еще сканы, гауты, росы, ямты и др.; по прежним обитателям: англ. *British*; по кратковременно правившей иноязычной династии: франц. *France*, болг. *България*; но географическому расположению: норв. *Norge* «Норвегия» – от древнего *Nordvegr* «северный путь»; по конкретному лицу-эпониму: узб. *Ўзбек*, «узбек» – по хану Узбеку; по случайным обстоятельствам: «Зимбабве» – самоназвание народа по имени археологического городища и археологической культуры на территории этого народа. Нет только по понятным причинам самоназваний по признаку общности образа жизни с каким-либо другим народом.

Таким образом, если мы можем установить, что некоторый этноним являлся самоназванием, и определим ареал его употребления, то мы тем самым выделяем некий исторический социум, и это, конечно, ценная информация. Но если нам известно одно только *звучание* этнонима, то неза-

висимо от того, похоже ли это звучание на какое-либо другое древнее или нынешнее название этнической единицы, информацию, полученную нами, можно практически считать нулевой. Имея достоверное самоназвание и представление об ареале его распространения, историк может получить дополнительные сведения, установив обстоятельства возникновения самоназвания и его перехода с части этноса на целое или даже с одного этноса на другой и т. п. Лингвист же может получить дополнительную информацию, произведя сравнительно-исторический анализ тех форм, в которых данное самоназвание-этноним дошло до нас через различное посредство, причем речь идет не только о посредничестве, исторически засвидетельствованном в письменных источниках: в распоряжении современного лингвиста есть методы, позволяющие обнаружить и ранее не предполагавшихся или неизвестных языковых посредников. При этом лингвистические данные при правильном применении методики могут оказаться не менее, а даже более достоверными, чем известия текстовых памятников, обычно используемых историком. Дело в том, что любой, текст, попавший в руки историка, при своем создании всегда имел определенное целевое назначение, а потому не является вполне объективным; языковые же изменения – процесс естественноисторический, а потому получаемая из них информация объективна вполне.

Попытаемся проиллюстрировать часть изложенных положений на материале одного примера – этнического названия «киммерийцы».

2. Известия о киммерийцах

Термин «киммерийцы» появляется в древних текстах, по-видимому с VIII в. до н. э., в трех вариантах¹:

1) греч. Κιμμέριοι (впервые, по-видимому, у Гомера, VIII в. до н. э.); уже для Геродота (V в. до н. э.), однако, киммерийцы были исчезнувшим народом;

2) акк. Sāmīr(a) в разведывательных донесениях царевича Синаххе-риба и одного из главных ассирийских разведчиков, Ашшуррица, царю Саргону II (между 721 и 715 гг. до н. э.); здесь это название «страны», т. е. самостоятельной политической единицы, которую от владений Урарту на крайнем северо-западе отделяла область Qurīāni(a); таким образом, «страна» Гāмир находилась в это время в Западной Грузии или в Лазике²;

3) акк. Gimiri, Gimirgāiu (форма зависит от аккадской флексии; обычно пишется с детерминативом страны). Впервые упоминается в связи со смертью и похоронами (?) царя Саргона II в 705 г. до н. э. (?); все более поздние клинописные упоминания «киммерийцев» содержат имен-

но эту форму имени. Это прежде всего запросы ассирийского царя Асархаддона к оракулу, датируемые около 673–672 гг. до н. э. Они делятся на две группы: одна относится к запросам, не ожидается ли нападение Урарту в союзе с киммерийцами на область Шубрию, севернее истоков р. Тигр, или нападения фригийцев или же протоармян (Muškāia) в союзе с киммерийцами на страну Мелид (Мелид, или Мелитена, до конца VIII в. до н.э. принадлежала к числу государств с династиями «иероглифической лувийской» культуры, но к VI в. до н. э. «мелитенянин» – синоним «армянина»); есть еще запрос, связанный с киммерийцами и внутренним положением в Стране Манна, к югу от оз. Урмия. Во второй группе запросов Асархаддона к оракулу киммерийцы выступают как союзники Манна и мидян в восстании, приведшем к независимости Мидии около 671 г. При чтении этой группы запросов, так же как и писем ассирийского государственного архива, связывающих «киммерийцев» с Манной, можно сомневаться, действительно ли имеются в виду именно киммерийцы, а не скифы, известные в этих местах и по Геродоту, и по археологическим находкам.

Дело в том, что хотя в этой группе памятников в качестве союзников маннеев и мидян упоминаются и киммерийцы и скифы, но там, где упомянуты скифы, за редчайшим исключением, не упомянуты киммерийцы, и наоборот. Это явление настолько частое, что то единственное исключение – сильно поврежденный фрагмент запроса к оракулу, где в неясном контексте упомянуты и те и другие, – можно приписать небрежности писца. Такая небрежность тем легче могла появиться, что сами запросы представляют собой, за исключением одной решающей фразы, длиннейшие и всегда одинаковые перечисления формул, где легко при переписке ошибиться. Конечно, нельзя отрицать того, что древние отличали киммерийцев и скифов среди подвижных конных отрядов, носившихся в VIII–VII вв. до н. э. по Передней Азии; возможно, что и на стороне мидян против Ассирии действовали и те и другие. Однако существенно иное: все запросы написаны на вавилонском диалекте аккадского языка, а во всех остальных случаях тексты на этом диалекте неизменно употребляют термин *Gimirri*, *Gimirgāiu* в смысле «скифов» и даже «саков» и «массагетов». Поэтому, когда в вавилоноязычных запросах к оракулу названы скифы, то это скифы, но когда в них названы *Gimirri*, то нельзя сказать с уверенностью, скифы это или киммерийцы. Впрочем, такая ли уж это беда – к этому вопросу мы еще вернемся. Точно так же, когда вавилонская хроника упоминает войну ассирийцев с киммерийцами, мы не можем быть уверены в том, что не имеются в виду скифы. Правда, в одном случае (хроника за 679 г. до н. э.) речь идет скорее о киммерийцах, так как

под тем же годом как ассирийский подданный упомянут в одном деловом документе «киммерийский начальник полка» – возможно, результат ассирийской победы над киммерийцами? Документ писан на ассирийском диалекте аккадского. На ассиризованном литературном вавилонском языке писаны и анналы Асархаддона, недвусмысленно отличающие «скифов» (ašguzāiu) от «киммерийцев» (gimīrāiu): первые – союзники Манны у Урмийского озера, а вторые пребывают в Каппадокии, где они находились и при сыне Асархаддона, Ашшурбанпале, пока не были разгромлены другими кочевниками – возможно, союзниками Ассирии – около 650 г. до н.э. Но до этого, как можно вывести из ряда данных, киммерийцы приняли еще участие в разгроме Фригии урартами (и Ассирией?) в 676–672 гг. до н. э., а затем занялись грабежом городов Малой Азии; их база в это время, надо думать, передвинулась на полуостров, в Каппадокию, в страну Gamīr-k' (<*Gāmīr-) армянских источников.

После разгрома, учиненного киммерийцам их союзниками, киммерийцы исчезают со страниц истории, причем не только в Передней Азии, но и в Причерноморье. Геродот считает, что они были оттуда с самого начала вытеснены скифами, двигавшимися вспять по отношению к основному направлению движения индоиранских племен – из-за Волги в Причерноморье, и что это и послужило причиной их вторжения в Малую Азию. Шедшее за ними поколением позже конное войско скифов двигалось в Переднюю Азию – видимо, через Дагестан – без женщин и обозов; это было отмечено еще Геродотом, но почему-то упущено из виду историками, однако сейчас, с моей точки зрения, известие Геродота может быть подтверждено археологически. Можно не сомневаться, что так же точно передвигались через Кавказ и по Передней Азии и киммерийцы, что и объясняет, каким образом они исчезли после разгрома их войска. Но в таком случае их женщины оставались в Причерноморье. Что же произошло с ними? Очевидно, то же, что и с женщинами скифов: они были полностью ассимилированы местными племенами. В случае киммерийских женщин такими племенами надо, очевидно, считать скифовсколотов, т. е. скифов в собственном смысле слова, в отличие от того употребления термина «скифы», которое включает всех ираноязычных (а впоследствии и неираноязычных) кочевников степей от Дуная до Тянь-Шаня.

Больше сведений о киммерийцах в исторических источниках нет. Но можно добавить, что греки, видимо слышавшие от фракийцев о набегах, совершавшихся на них с востока какими-то «киммерийцами», первоначально, надо полагать, называли так все туземное население побережий Понта Евксинского по ту сторону фракийских земель. Когда греки сами

стали обосновываться на этих берегах, никаких «киммерийцев» они там не обнаружили, поэтому «киммерийцы» стало для них названием какого-то могучего сказочного народа прошлого. Это греки назвали Керченский пролив «Боспором Киммерийским», это им принадлежат такие топонимы, как «Киммерия», «Киммерик» и т. п. Это типичные иноназвания, которые не несут подлинной этногенетической информации. Вообще же ни один народ не дает названия топонимам по своему собственному имени в местах собственного проживания. Мне уже приходилось замечать, что село «Русское» возможно в Казахстане или на Аляске, но не в центре России. Старая Русса, разумеется, не в счет: она была основана тогда, когда местные славяне еще не называли себя русскими.

В сущности говоря, и во всех остальных случаях, сейчас упоминавшихся нами, термины Κιμμέριοι , Gāmīr- , Gimīrī , Gimīrgāiu , несомненно, были иноназваниями, и у нас нет *прямых* данных о том, как эти «киммерийцы» себя называли. Но, имея в виду внезапность их появления из-за Кавказа в Передней Азии и отсутствие какой-либо переднеазиатской этимологии для терминов Gāmīr , Gimīrī (ибо от семитского глагола *gmr «завершать, быть достаточным» и т. п. вывести эти названия нельзя), представляется вероятным, что это *иноназвание* было заимствовано у самих же киммерийцев и, таким образом, было и их собственным *самоназванием*. Это подтверждается тем, что не только народы Передней Азии, но и греки именовали их, по сути дела, тем же термином; между тем, если бы это иноназвание принадлежало бы к любому другому из вышеперечисленных типов, т. е. не было бы иноназванием, заимствованным из самоназвания, то греческое и переднеазиатское иноназвания были бы скорее всего различными. Так, греки Ἐλλήνιοι – по-латыни Graeci , по-семитски Iāwān- ; греч. Ἄιγυπτος «Египет» – сем. Miṣr- ; греч. Φοίνικες «финикийцы» – сем. Sīdōnīm , Kəna'ānīm , арм. hay-k' – груз. somexi , сем. арам. 'arməṇāiā и т. п.

Существенно, однако, что греки называли киммерийцев хотя и тем же термином, что и аккадцы и другие народы Передней Азии, но с заменой /g/ на /k/. Такой переход для начальной фонемы этнонима чрезвычайно любопытен: мне неизвестны случаи, когда греческая к («каппа») воспринималась бы семитами как /g/ или когда семитское /g/ воспроизводилось бы греками как к. А это значит, что либо греческая, либо переднеазиатская сторона восприняла термин не непосредственно от самих киммерийцев, а знала о них еще до вторжения и получала о них известия от такого народа, в языке которого в историческое время либо *g перешло в *к, либо наоборот. Даже аргумент вероятнее, что жители Передней Азии восприняли самоназвание в его исконной форме, поскольку именно они

первые столкнулись с киммерийцами непосредственно – уже в VIII в. до н. э., в то время как греки непосредственно встретились с ними лишь одним-двумя поколениями позже, но зато могли осведомиться о них и их происхождении заранее, у соседних народов: в начале VIII в. или раньше – у фракийцев, а с конца VIII в. – и у фригийцев.

В настоящее время датировка гомеровских поэм VIII в. до н. э. является общепринятой, и поэтому скорее всего автор «Одиссеи» знал о киммерийцах раньше, чем урарты и ассирийцы. Поэтому начальное /k/ в термине Κιμμέριοι нужно приписать какому-то языку-посреднику между тем, на котором говорили киммерийцы, и греческим.

Число языков древней Передней Азии и Балкан, в которых могло произойти явление перехода *g->k- в начальной позиции весьма ограничено. В отношении ранних хетто-анатолийских языков мнения расходятся: в то время как одни исследователи полагают, что они сохраняли и.-е. глухие и звонкие, другие считают, что они различали взрывные согласные только по напряженности или ненапряженности. В позднеанатолийских языках I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. звонкие взрывные мы встречаем, так что если и происходило изменение, то от глухих к звонким, а не наоборот. По существу, всерьез тут можно думать только об одной группе близких между собой языков: фригийском, фракийском и протоармянском. Все они происходили с Балкан; армянский передвинулся в Восточную Анатолию и далее на Армянское нагорье, как мы пытались показать в других работах, в XII в. до н. э.; фригийский – в Центральную Анатолию скорее всего в X в. до н. э., но не ранее XII и не позже IX в. до н. э.; отдельные группы фракийцев передвинулись в северо-западную Малую Азию между X и VIII вв. до н. э., но основная масса их оставалась в Европе, занимая примерно территорию нынешних Болгарии и Румынии.

Во всех трех языках произошел одинаковый сдвиг и.-е. взрывных согласных [см. 2 (эта книга пока остается лучшей работой по фракийскому); 7, с. 333 и ел.; 5, с. 158 и ел.; 8, с. 169 и ел.]. Факт этот несомненен, и такое утверждение остается в силе, даже если принять новейшую теорию Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, пересматривающую реконструкцию системы и.-е. взрывных. Даже если теория этих ученых типологически оправдана, тем не менее передвижение согласных в армянском – фракийском – фригийском (а также, вероятно, в албанском – иллирийском, а также германском) следует рассматривать не как пережиток праиндоевропейского состояния, а как вторичное развитие уже из «классической» системы праиндоевропейских согласных Бругмана-Мейе, которая, быть может, и выросла из той, которую теперь восстанавливают из типологических соображений Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов. Здесь

не место углубляться в чисто лингвистическую дискуссию по этому вопросу; скажу только, что передвижение согласных в восточноиндоевропейских языках, к числу которых принадлежат и три перечисленных, нельзя рассматривать в отрыве от другого фонетического изменения, охватившего эти языки, а именно от так называемой сатемизации. Если палатализованные и.-е. $g'h$, $g' > z$, $k' >$ глухое s , то очевидно, что сатемизации предшествовало положение, при котором действительно существовал требуемый классической теорией ряд $g'h$, g' , k' , а уже не ряд g , k , k^h , требуемый новой теорией (иначе второй член ряда был бы глухим и потому дал бы $*s$, а не z); и если это верно для палатализованных (смягченных) взрывных, то это по необходимости должно быть верно и в отношении непалатализованных и лабиализованных (огубленных) взрывных, поскольку все они составляли единую систему.

Не входя далее в глубь лингвистических проблем, отметим лишь, что из всего этого можно сделать вывод о переходе и.-е. взрывных заднеязычных согласных в интересующих нас сейчас языках по следующей схеме:

Индоевропейские согласные	Иранские согласные	Фригийские согласные	Фракийские согласные	Древнеармянские согласные	Греческие согласные
g^wh , gh	$gh > g$ (и j)	g	g	g (и j)	φ (θ)
g^w , g	g (и j)	k	k	k	β (δ)
k^w , k	k (и \check{c})	k , kh	$kh?$	k^c	π (τ), κ
$g'h$	z (и h)	ζ (dz)	z (и $d'?$)	ζ / dz /	χ
g'	z (и h)	ζ (dz)	z (и $d'?$)	c / ts /	γ
k'	s	s	s (и $t'?$)	s	κ

Отсюда ясно, что если бы киммерийский язык, как часто предполагали, был бы фракийским, то он мог бы передать начальное g - в своем самоназвании переднеазиатским языкам только в том случае, если бы эта фонема восходила к и.-е. $*g^wh$ -; но последнее никоим образом не было бы воспринято греческим ухом и воспроизведено как $/k/$, поскольку у греков была в распоряжении звонкая, а потом звонкая придыхательная фонема γ , правда исторически происходящая из и.-е. $*g'$ и соответствующая фракийскому ζ , d' , но зато гораздо лучше приспособленная для передачи по-гречески иноязычного $/g/$, $/g^wh/$ или $/g^w/$. Какие бы мы ни перебирали возможности, мы легко убедимся, что семитское g и одновременно греческое k могли появиться для передачи одной и той же фонемы в самоназвании киммерийцев только при соблюдении двух условий: 1) если киммерийцы

не были фракийцами и 2) если греки восприняли это название через посредников, в языке которых имелся переход звонкого, огубленного или неогубленного и.-е. $*g$, $*g^w > k$. В свою очередь, это означает, что фракийцы узнали самоназвание киммерийцев еще тогда, когда сами сохраняли $*g^{(w)}$, а передали его грекам уже тогда, когда произошел у них переход $*g > k$. *Terminus ante quem* для передачи грекам термина «киммерийцы» определяется, согласно «Одиссее», VIII в. до н. э.; к этому времени, как мы знаем по подлинным фригийским надписям, этот переход уже, безусловно, завершился в родственном фригийскому фригийском языке. Общелингвистические соображения заставляют думать, что одинаковый переход звонких взрывных в глухие во фригийском, фракийском и армянском – языках, во многих отношениях близких между собой, – является единой изоглоссой и потому должен был происходить в период близких контактов носителей этих языков и примерно синхронно. Между тем контакты были разорваны с уходом протоармян в Малую Азию, т. е., с нашей точки зрения (против которой за истекшие двенадцать лет не было сделано никаких возражений), в XII в. до н. э. Если, таким образом, переход звонких в глухие в группе языков «протоармянский – фракийский – фригийский» уже должен был происходить, а то и завершиться в XII в. до н. э., то отсюда, в свою очередь, следует, что киммерийцы существовали, носили *свое* известное и позже самоназвание и контактировали с фракийцами, во всяком случае, *раньше* XII в. до н. э. Эта дата, возможно, покажется слишком ранней для арменистов, привыкших думать, что армянский язык сложился впервые лишь к ахеменидскому времени, в VII–VI вв. до н. э. (поскольку дата первого упоминания термина *Armina-*, *Αρμένιοι* – VI в.), однако общность изоглоссы оглушения звонких непридыхательных взрывных во *всех трех* упомянутых языках со всей неизбежностью требует *ранней* датировки этого явления. Заметим еще, что ни в какой момент времени фракийцы не могли сами воспринять чужезычное /g-/ как свое /k-/; потому что фонема /g-/ во фракийском языке была всегда: когда старое $*g^{(w)}$ оглушилось, то после его оглушения или, вернее, одновременно с ним возникло новое /g/ как отражение и.-е. *придыхательного* $*g^{(w)}h$ -. Поэтому, если бы фракийцы слышали самоназвание киммерийцев с его начальным /g-/ впервые лишь после передвижения непридыхательных взрывных, то они без всякой трудности могли бы произнести это /g-/, воспроизведя эту фонему как *свое* /g-/. Ведь то обстоятельство, что фракийское /g/ после передвижения соответствовало уже другой первоначальной и.-е. фонеме, чем у киммерийцев, не могло оказать влияния на непосредственное восприятие и воспроизведение фракийцами чужеземного /g-/, каково бы ни было его происхождение. Если

же этого не произошло, и фракийцы, восприняв иноязычный термин от киммерийцев с фонемой /g-/, передали его впоследствии грекам в виде /k-/, то из этого с необходимостью вытекает, что восприняли они этот термин до передвижения взрывных согласных, а передали его уже после передвижения. Итак, фракийцы восприняли самоназвание киммерийцев с его начальным /g-/ тогда, когда в их собственном языке еще сохранялось и.-е. звонкое непрдыхательное *g^(w), еще не успевшее превратиться в /k/, точно так же, как существовало еще и и.-е. прдыхательное *g^(w)h, еще не успевшее превратиться в /g/. Другими словами, ясно, что фракийцы услышали самоназвание киммерийцев до армяно-фрако-фригийского передвижения согласных; и если – что почти несомненно – передвижение согласных происходило в этих трех языках примерно одновременно, то они услышали это название до XII в. до н. э., а передали его грекам, как мы уже знаем, не позже VIII в. до н. э., и к этому времени передвижение согласных уже наступило во фракийском; по фригийским же надписям мы знаем, что оно наступило тогда же и во фригийском, а сейчас анализ лувийских и урартских заимствований в древнеармянский с несомненностью показывает, что и в армянском оно тоже уже наступило не позже рубежа II и I тыс. до н. э. [9, с. 115 и ел.].

3. На каком языке говорили киммерийцы и что значит «киммерийцы»

К XII в. до н. э. индоарии были уже в Индии, а племена иранского языка, без всякого сомнения, занимали большую часть степей Евразии, а возможно, и Иранского нагорья. Поэтому гипотеза, согласно которой киммерийцы принадлежали бы к какой-либо кавказской или другой, совершенно уже исчезнувшей семье языков, крайне маловероятна. Не были они и фракийцами, так как в противном случае их самоназвание звучало бы с начальным k- как у греков, так и у жителей Передней Азии. Можно почти без всякого риска ошибиться считать, что киммерийцы говорили на одном из иранских диалектов³. Аргументация в пользу такого решения приводилась В. И. Абаевым, с которым автор настоящего доклада расходится в деталях [1]. Но если киммерийцы говорили по-ирански, то в высшей степени вероятно, что и самоназвание их что-то значит по-ирански же. Попробуем установить, поддается ли оно убедительной этимологизации.

В принципе можно допустить, что в середине II тыс. до н. э. иранцы, подобно их ближайшим родичам – индоариям, все еще сохраняли различие между прдыхательными и непрдыхательными звонкими взрыв-

ными согласными. Первый согласный их самоназвания, однако, не мог быть придыхательным *g^(w)h-, ибо в таком случае, воспринятый фракийцами, он сохранился бы как *g- и в таком виде и был бы передан грекам. А раз он был передан грекам в виде /k/, то это означает, что в своем киммерийском оригинале интересующим нас звуком было *g^w- или *g- непридыхательное. Огубление, впрочем, не сохранилось в дальнейшем ни в иранских, ни во фракийских диалектах, и к тому же переднеазиатские народы не имели средств для передачи огублённого g^w- в своих языках. Так что, было ли там /*g/ или /*g^w/, для нас в данном случае безразлично. Никто до сих пор не обращал внимания на то, что слово или, вернее, словосложение *g^wā-m-īra->gām-īr(a) легко понятно из древнеиранского, где оно должно (по В. А. Лившицу) буквально означать «обладающий действием хождения», «находящийся в движении». Иранские собственные имена такого именно типа нам неизвестны, и это наводит на мысль, что перед нами вовсе не этноним (который является разновидностью имени собственного), а имя нарицательное (апеллатив) со значением- «подвижный отряд». Для имен собственных нехарактерны корневые варианты, но для апеллатива они вполне допустимы. Поэтому возможно и параллельное словосложение, но с нулевой ступенью корня: *gm-īra-. Поскольку же для семитских языков двусогласное начало является запрещенным звукосочетанием, то здесь закономерной передачей формы *gm-īra- будет *gimīr- или по закону Рейнер (долгий гласный + краткий согласный в аккадском и некоторых других семитских языках однозначны краткому гласному + долгий согласный) gimīr-(i/āiu).

Сложнее объяснить греческую форму имени, но это и неудивительно, учитывая, что оно дошло до греков по крайней мере через одного иноязычного посредника. Теоретически мы ожидали бы формы Κῆμῖροι, *Κῆμῖροι (ни для фракийского, ни для греческого не противопоказано двусогласное начало). Между тем мы имеем Κῆμῖροι. Это передача краткой формы *gmīra. Буква ε («эпсилон») может объясняться открытым произношением гласного /-i-/, при этом весьма вероятно, что фракийский к VIII в. до н. э. уже потерял различие между долгими и краткими гласными. Именно это произошло в дальнейшем в армянском и, по-видимому, во фригийском (по крайней мере фригийский никогда не имел графических средств для различения долгих и кратких гласных); и это же давно предполагалось некоторыми из исследователей реликтов фракийского языка в топонимах и именах собственных. Труднее всего, конечно, объяснить первое -i- в Κῆμῖροι. Приходится прибегнуть к гипотезе, что в определенных фракийских диалектах конкретно звукосочетание *km- было запрещенным, хотя вообще двусогласное начало слога (и слова) допускалось. Это не

было бы единственным случаем в языках восточной индоевропейской периферии; вспомним, что греч. ἄκμων «наковальня» и др.-инд. áṣṭāp «(каменный или металлический) небосвод», лит. akmen- совершенно неожиданно является нам в славянских языках как *камень*; сочетание *km- вообще крайне нетипично для балто-славянской группы⁴ и, видимо, также для армяно-фрако-фригийской группы и.-е. языков.

Подтверждением нашей гипотезы о том, что термин «киммерийцы» вообще не являлся этнонимом, а означал «подвижный конный отряд ираноязычного кочевого населения евразийских степей», является то обстоятельство, что археологически киммерийцы не могут быть выделены из общей скифо-сакской массы. Если для Причерноморья и делались попытки, довольно неудачные, выделить особую «киммерийскую» культуру, предшествующую скифской, то в Передней Азии даже не делалось и попыток обнаружить материальные следы киммерийцев, отличные от скифских. Правда, совпадение языковых и археологически-культурных ареалов совершенно необязательно, но все же не бывает так, чтобы две этнические единицы, говорившие на *разных* языках, не имели бы *вообще* никаких различий, хотя бы незначительных, в области культуры.

С археологической точки зрения ни киммерийцы, ни скифы, вторгавшиеся в Переднюю Азию в VIII–VII вв. до н. э., не принадлежали к той археологической культуре, которая условно зовется «скифской»: в археологии это обозначение культуры Причерноморья и других евразийских степных областей, несущей уже недвусмысленные следы знакомства ее носителей с культурами древнего Ближнего Востока. Это культура *вернувшихся* с Ближнего Востока скифов, о которых говорит нам Геродот, и племен, испытавших их влияние. В период же, когда киммерийцы и скифы вторгались на Ближний Восток (киммерийцы – через Мамисон и Клухор, скифы – через Дагестан), в степях Евразии господствовали позднерубная, позднеандроновская и другие родственные и синхронные археологические культуры. На Ближнем же Востоке вторгшиеся наездники оставили только так называемые «скифские» памятники; выделить среди них «киммерийские» комплексы никто не пробовал. А между тем со второй половины VIII до середины VII в. до н. э., в течение не менее двух поколений, киммерийцы были здесь грозной силой, едва не сокрушившей Урарту, на равных сражавшейся с Ассирией, сломившей Фригийскую державу и разорившей ионийские города; разбитые скифами остатки киммерийцев дали, однако же, Каппадокии ее армянское название Гамирк (*Gāmīr-) – и вдруг никаких археологических следов?

Эта странность объясняется тем, что киммерийские памятники неотличимы от скифских и сходят за них. Начиная с VII–VI вв. до н. э. все

народы Передней Азии называли термином *gimigti* и т. п. все кочевые племена с культурой (и, очевидно, языком) скифского типа, включая причерноморских скифов и среднеазиатских саков; имеется древнее этрусское воспроизведение греческого изображения скачущих киммерийцев в длиннейших остроконечных шапках, столь типичных и для скифов и саков, и стреляющих с коней назад на скаку через плечо. Отличаются они от скифов не более, чем потомки ирландцев – шотландские горцы-гэлы – от собственно ирландцев: они не носят шаровар. Но характер их стрельбы из лука со всей очевидностью показывает, что они пользовались и так называемыми «скифскими стрелами»; появление этих стрел надо рассматривать не изолированно, а в связи с введением определенной коннострелковой тактики, которую и применяли уже киммерийцы. Можно полагать, что другие наконечники стрел, кроме «скифских», для этой тактики не годятся, но здесь нет возможности остановиться на этом подробнее. Кроме того, применение этой тактики предполагает также вторжение в Переднюю Азию через Кавказ, без женщин и обоза, как киммерийцев, так и «собственно» скифов; женщин похищали на месте, и это отразилось на инвентаре так называемых «скифских» погребений Закавказья и Ближнего Востока. Кстати сказать, и погребения эти часто находят там, где по историческим данным «собственно» скифов и в помине не бывало, например в Западной Грузии на выходах с Клухорского и Мамисонского перевалов (мне не раз уже приходилось указывать в печати, что путь непосредственно по Черноморскому побережью Кавказа был для киммерийцев недоступен).

Вполне понятно, почему все переднеазиатские народы называли все кочевые племена, говорившие на северо-восточно-иранских языках, термином «киммерийцы»; они имели дело именно не столько с самими племенами, сколько с «подвижными отрядами», *gāmīra-*, *gmīra-*, т. е. с дружинами всадников, налетавшими на отдаленные чужие страны. Они не могли надолго закрепиться в странах, населенных народами, обладавшими высокой цивилизацией, хотя передали некоторым странам и областям свои племенные названия или прозвища. Что касается греков, то они в Причерноморье натолкнулись на одно определенное племя – сколотов, или, что то же самое, скифов в собственном смысле слова (оба термина – только две транскрипции одного и того же самоназвания: одно – с передачей скифского множественного числа на *-t(a)*, другое – без него; одно – в архаической форме с фонемой *[-δ-]*, другое – в более поздней, где оно перешло в *[-l-]*). И этот термин «скифы» греки так же перенесли на все ираноязычные народы того же образа жизни (а тысячелетием спустя и на неираноязычные), как жители Передней Азии перенесли на них же то

первое обозначение ираноязычных всадников, с которым они встретились, – существительное нарицательное имя «подвижной отряд», *gāmīga* или *gmīra*.

Ясно, что Геродотовы «скифы» и «киммерийцы» были отрядами двух хотя и близких по языку и культуре, но разных конкретных скифо-савромато-сакских племен. Одно из названий, *Σκύθαι*, *iškuzā*, *ašguzāi*, *Aškənaz*, – это действительно племенное название < **skúda-ta-*, *Σκόλοτοι*. Подлинное же название племени, к которому принадлежал первый подвижной отряд, – «киммерийцы» Геродота, – вероятно, так и останется неизвестным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ссылок на источники мы здесь приводить не будем, так как все их можно найти в наших работах [3; 4 (см. указатели)].

² Есть еще др.-евр. *Gmg* в Библии с ошибочной масоретской огласовкой *Gōmāg* вместо **Gāmēg* или (если из финикийского) **Gōmēg*.

³ Встречающееся в околонучной литературе, особенно в Азербайджане, утверждение о тюркоязычии скифов не заслуживает при современном уровне развития науки опровержения. Появившиеся недавно попытки отождествления скифов-пахарей со славянами (с целью удревить генеалогию последних) с лингвистической точки зрения также не заслуживают внимания.

⁴ Сюда, конечно, не относится др.-рус. *къметь* «воин», следует читать /*kūmetī*/. Следовало бы выяснить, не фракийское ли заимствование слав, *камы* «камень». Ввиду длительности контактов фракийских заимствований в славянском должно быть много, но их пока, кажется, не искали.

ЛИТЕРАТУРА

1. АБАЕВ В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
2. ДЕЧЕВ Д. Характеристика на тракийския езпк. София, 1952.
3. ДЪЯКОНОВ И. М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. – ВДИ. 1951, № 2–4.
4. ДЪЯКОНОВ И. М. История Мидии. М.–Л., 1956.
5. ДЪЯКОНОВ И. М. Место фригийского среди индоевропейских языков. – «Древний Восток». Ер., 1976.
6. ДЪЯКОНОВ И. М. Предыстория армянского народа. Ер., 1968.
7. ДЪЯКОНОВ И. М. Хетты, фригийцы и армяне. – «Переднеазиатский сборщик». I. М., 1961.

8. Дьяконов И. М., Нерознак В. П. Очерк фригийской морфологии. – «Baltistica». Priedas 2. Vilnius, 1977.

9. GREPPIN J. A. C. Luwian Elements in Armenian. –«Древний Восток». III. Ер., 1978.

SUMMARY

The author points out the different value of «autonyms» (*Selbstbenennungen*) and «heteronyms» (*Benennungen durch andere*) of various ethnic groups for the reconstruction of their history. Several types of both types of ethnonyms are discussed. As a sample, the history of the term «Cimmerians» is presented, with an attempt to show (1) that this was originally an appellative meaning «mobile armed equestrian groups», (2) that the historical «Cimmerians» were linguistically a Scythian group.

В. И. АБАЕВ

К ВОПРОСУ О ПРАРОДИНЕ И ДРЕВНЕЙШИХ МИГРАЦИЯХ ИНДОИРАНСКИХ НАРОДОВ

В излагаемых ниже гипотезах о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов мы сознательно опирались исключительно на лингвистические данные. Это не значит, разумеется, что мы умаляем значение археологических и исторических свидетельств. Но мы считаем, что конфронтация полученных лингвистических выводов, с одной стороны, и историко-археологических, с другой, должна быть особенно поучительна. Если между первыми и вторыми выявятся непреодолимые противоречия, это будет означать, что либо лингвистические, либо археологические данные неточно интерпретированы, или они вообще недостаточны для решения вопроса. Если же выводы языковеда окажутся близкими к независимо полученным выводам археолога и историка, это будет добрым знаменем: значит мы приблизились к истине.

Из относящихся к нашей теме лингвистических материалов мы выделяем следующие:

- I. Индоиранские элементы в угро-финских языках.
- II. Индоиранский гидроним *Rasā* (ведийское *Rasā*, авестийское *Rañhā*) уже давно идентифицированный с названием Волги *Rā* у Птолемея.
- III. Индоиранские (арийские) языковые свидетельства из Передней Азии середины II тыс. до н. э.
- IV. Иранская топонимика и ономастика Передней Азии X–VIII вв. до н. э.
- V. Европейские элементы в иранских языках сако-афгано-припамирской группы. Европейские элементы в осетинском.

I. В угро-финских языках уже давно выделен слой индоиранской лексики¹.

Эти не вызывающие ни малейшего сомнения лексические связи между угро-финскими и индоиранскими (арийскими) языками были и остаются важнейшим, можно сказать, решающим аргументом в пользу вос-

точноевропейской прародине индоиранских народов. Часть их по фонетическим и иным признакам приходится возводить еще к общеарийскому периоду (периоду до разделения арийцев на индийскую и иранскую ветвь). Часть могла быть усвоена из «протоиндийского», т. е. из того арийского диалекта, который со временем послужил базой для языка Риг-веды и для санскрита. Часть заимствована, по всей видимости, из общеиранского. Часть, наконец, усвоена в более поздние времена, из скифо-сарматских наречий. Вывод, который с необходимостью вытекает из рассмотрения этого материала, можно сформулировать словами Г. Якобсона: «Die Beziehungen zwischen Ariern und den finnisch-ugrischen Stämmen erstrecken sich über einen unendlich langen Zeitraum, vom Uralischen bis tief in die historischen Perioden hinein»².

Отличить иранские заимствования от заимствований из общеарийского в большинстве случаев нетрудно. Одним из опознавательных признаков служит отражение в угро-финском арийского (и индоевропейского) *s*. В общеарийском и протоиндийском он удерживался, в иранском (кроме некоторых позиций) переходил в *h*. В угро-финских выделяется группа заимствованных имен в исходе *-s*. Это *-s* отражает форму именительного падежа основ на *-a-* в арийском, и, стало быть, соответствующие слова могли быть заимствованы только из общеарийского (или протоиндийского), но никак не из иранского, где *s* переходил в *h*³.

мордов. (мокша) *ravas* «бог», «счастье» – др.-инд. *bhāgas* (именит. падеж) «удел», «счастье», также название одного из божеств (*āditya*), др.-перс. *baga* «бог».

саами *oarbes*, *orghpes* «сирота», венг. *árva* «сирота» – др.-инд. *ár̥bhas* «малый», «юный», «слабый».

мордов. *veřges*, *ууřgaš*, «волк» – др.-инд. *vīkas* «волк».

удмурт, *zarež*, манси *saris*, ханты *sares*, *sarəs*, *tārəs* «море» – др.-инд. *jrayas* «(широко) раскинувшееся пространство, поверхность», авест. *zrauyō* «море».

мари *pundaš* «низ», *pundos* «пень» – арийское *bundhas*, др.-инд. *budhnas* «низ», авест. *buna-*, гр. *πύνδαζ* «низ», «дно».

Во всех этих примерах угро-финские языки отражают арийскую или протоиндийскую (но не иранскую!) форму именительного падежа основ на *-a-*, т. е. *-as-*. Конечный *-s* не мог быть наращением на угро-финской почве, так как в других случаях мы такого наращения не находим. Поучительно в этом отношении сравнить морд. *ravas* «бог», с морд. *sava* «козел», «коза». Если *ravas* отражает непосредственно арийское *bhāgas*, то *sáva* приходится сопоставлять не с др.-инд. *chāgas* «козел», *chāgā* «коза», а с иран. **sāgah*, **sāgā*, ср. осет. *sāy* «коза».

Сюда можно присоединить ряд случаев, когда угро-финские слова отражают арийский или протоиндийский *s* не в исходе, а в Anlaut'e или Inlaut'e:

морд. *sazog* «младшая сестра», мари *šōžar* «младшая сестра», удм. *suzer id.* – др.-инд. *svasar*, но иран. *ænvahar* – «сестра».

коми, удм. *sug* «пиво», венг. *sōg*, манси *sog*, ханты *sag*, «пиво» – др.-инд. *surā-*, но авест. *hurā-* – название напитка.

морд. *azog* «господин», коми *ozyg* «богатый» – др.-инд. *asura-* «божество», «демон», но авест. *ahura-*.

морд. *sed'* «настил», коми *sod* «лестница», «ступенька» – др.-инд. *sētu-* «мост», но иран. *haitu- id.*

коми, удм. *śurs*, ханты (диал.) *šōrəs* «тысяча» – др. инд. *sahasra-* «тысяча», но иран. *hazahra- id.*

Эти слова и другие примеры, где угро-финские слова отражают арийские формы с *s* и противостоят иранским с *h*, не оставляют сомнения, что угро-финские языки имели культурные контакты не только с иранскими языками, но еще с общеарийским и, возможно, протоиндийским⁴.

К сожалению, отличить общеарийские формы от протоиндийских не так легко. Все же нельзя не отметить, что, скажем, финское *oga* «колючка», «шип», венг. *ár* «шило» безупречно отвечают др.-инд. *aga-* «шило»⁵, тогда как на иранской почве никаких соответствий не видно; что морд. *sed'* «настил» и коми *mež* «баран», мари *miž*, *mež* «шерсть» стоят по огласовке ближе к др.-инд. *sētu-* «мост» и *meša-* «баран», «овца», «овечья шкура», чем к общеарийским *saitu-* и *maiša-*; что морд. *gišme*, *gišma*, «цепь», саамское *gäšme* «веревка» находят точное соответствие с др.-инд. *gaśmi-* «веревка», тогда как на иранской почве надежных параллелей не видно. Что мансийское *tas* «чужой» по форме отвечает др.-инд. *dāsa-*, а не иранскому *dāha-*, а по семантике может сопоставляться только с ведийским *dāsa-* «варвар», «разбойник», «демон», и, поскольку в нем скрывается название одного из скифских племен, оно никак не может восходить к общеарийскому периоду.

Все это делает в высшей степени вероятным, что разделение арийцев на две ветви, индоарийскую и иранскую, намечилось еще на их прародине в Юго-Восточной Европе. Такое предположение полностью подтверждается арийскими языковыми остатками в Передней Азии середины II тыс. до н. э., носящими явственный отпечаток именно протоиндийской (а не общеарийской или иранской) речи (см. ниже). Эти языковые остатки получают естественное объяснение, как след, оставленный протоиндийцами на пути их миграции из Восточной Европы в Индию через (Кавказ и) Переднюю Азию.

Когда протоиндийские племена покинули Юго-Восточную Европу и, после продолжительных странствий, обосновались на своей новой родине, Индии, оставшиеся в Европе иранские племена продолжали контактировать с угро-финнами. Эти контакты оставили след в заимствовании из иранского в угро-финские языки таких важных культурных терминов, как название золота (коми, удмурт. *zargi*, морд. *siŋe*, венг. *arany* и пр. из иран. *zarganya-*, ср. осет. *zāgin* «золото»), название железа, ножа (коми, удмурт. *kort* «железо», ханты *kärt* «железо», «металл»). Из иранского идут и такие слова, как фин. *ogas*, морд. *ugōš*, *ugozī* «боров» (иран. *varāza-* «кабан», осет. *Wāraz* собств. имя), фин. *mugku*, венг. *mégég* «яд» (осет. *mag* «яд», иран. *marka-* «смерть»), фин. *sarvi*, венг. *szarv* «рог» (ср. авест. *srvā-* «рог»).

В ряде случаев индоиранское происхождение угро-финских слов не вызывает сомнений, но для того, чтобы решить откуда именно заимствовано данное слово, из общеарийского, протоиндийского, общеиранского, скифского, сарматского или аланского – нет вполне надежных критериев.

Фин. *arvo* «цена», «ценность», ср. др.-инд. *argha-*, осет. *arū id*.

Мари *magi* «человек», «мариец», – ср. др.-инд. *magya-* «молодой человек», «молодец», пехлевийское *mērak* «парень».

Фин. *onki* «удочка», мари *oŋgo* «крюк», коми (диал.) *vigir* «удочка»⁶, ср. др.-инд. *añka-* «крюк», осет. *āngur* «удочка».

Манси *gaasen* «веревка», – ср. др.-инд. *gaśanā* «веревка», перс. *gasan id*.

Фин. *jyvä* «зерно», морд. *juv* «мякина», – ср. др.-инд. *yava-*, авест. *yava-* «зерно», «ячмень», осет. *jāv* «просо»⁷.

Коми *mort*, удмурт. *murt* «человек», морд. *mirde*, *mōrde* «человек», фин. *maaras*, *martaa* «мертвый», – ср. др.-инд. *mṛta-* «мертвый», др.-перс. *martiya* «человек» («смертный»), перс. *mard* «человек», осет. *mard* «мертвый».

Фин. *vasa*, морд. *vaz* «теленок», – ср. др.-инд. *vatsa-*, осет. *wæss* «теленок».

Фин. *varsa* «жеребенок», ср. др.-инд. *vṛsan-* «самец», осет. *wyts* «жеребец».

Коми *vōrk* «почка» (анатом.), ср. пракрит. *vṛkka*, ос. *wyrg* «почка».

По-видимому, в разное время и из разных источников усваивались в угро-финские языки индоиранские числительные:

«семь»: манси *säät*, венг. *het*, ср. др.-инд. *sapta*, др.-иран. *hafta*. «7».

«десять»: коми *das*, удм. *das*, ср. др.-инд. *daśa*, авест. *dasa*, осет. *däs* «10».

«сто»: фин. *sata*, манси *saat*, ханты *sat*, венг. *azaz*, морд. *sado*, – ср. др.-инд. *śata-*, авест. *sata-*, осет. *sädä* «100».

«тысяча»: коми, удмурт, *šurs*, манси *sooter*, ханты (диал.) *šōrēs*, ср. др.-инд. *sahasra* (венг. *ezër* «1000» сближается с осетинским *ärzä* (устарелое) «1000»).

II. В цепи свидетельств в пользу восточноевропейской прародины индоиранских племен занимает свое место и название Волги у Птолемея: ῥῶ. Оно сопоставляется с ведийским *Rasā*, авест. *Raīhā* «название мифической реки». Значение «мифическая река» говорит о том, что ведийские и авестийские племена в период создания Ригведы и Авесты жили уже далеко от Волги и хранили о ней лишь смутное воспоминание.

III. Приведенный выше материал позволяет выдвинуть тезис: во всяких суждениях и гипотезах о древнейших миграциях индоиранских народов надо отправляться от Юго-Восточной Европы как исходной территории.

Самым ранним указанием на такую миграцию являются протоиндийские языковые свидетельства из Передней Азии, относящиеся к середине II тыс. до н. э. Это, во-первых, упоминание протоиндийских богов Митры, Варуны, Индры и (двух) Насатпа в договоре хеттского царя Шуппилулиумы I с царем Митанни Куртивазой XIV в. до н. э. Во-вторых, термины конноспортивной тренировки в хеттском тексте XIV века, известном под названием «текст Киккули»:

aika-wartanna	«один оборот»
t(e)ra-wartanna	«три оборота»
panza-wartanna	«пять оборотов»
ṣatta-wartanna	«семь оборотов»
nawartanna (из nawa-wartanna)	«девять оборотов»

В первой части этих терминов распознаются числительные *aika* «1» (др.-инд. *eka*), *tri* «3», *panca* «5», *sapta* «7», *nava* «9». Вторая часть *wartanna* сопоставима с др. индийским *wartana*- «вращение»⁸.

Вокруг арийских вкраплений в переднеазиатские тексты II тыс. до н. э. выросла обширная литература⁹. Идет спор о языковой принадлежности этих элементов, следует ли считать их иранскими, индоарийскими или общеарийскими, т. е. отражающими языковое состояние арийской общности до ее разделения на иранскую и индийскую ветви. Все три точки зрения нашли своих апологетов.

Возможность иранской интерпретации, с нашей точки зрения, отпадает сразу и бесповоротно. Числительное «семь» *ṣatta* может передавать арийское или индийское *sapta*, но не иранское *hapta*. Имя богов-близнецов в иранском звучало бы *Nāhatya*, а не *Nāsatya* (см. выше). К тому же бог Варуна неизвестен на иранской почве, а боги Индра и Насатиа (*Nāhatya*)

упоминаются только в позднем авестийском тексте (Vidēvdāt 10.9 и 19.43) и то не в качестве богов, а в качестве демонов. Совершенно произвольно допущение какой-то другой неизвестной нам иранской среды, в которой арийский *s* не перешел в *h*, а боги Варуна, Индра и Насатиа были чтимыми богами. Это все равно как если бы зоолог предположил *ad hoc* существование в прошлом такого копытного животного, у которого не было копыт¹⁰.

Говоря «иранский» мы должны твердо держаться тех признаков, которые дает доступный иранский материал. В противном случае мы переходим в область ничем не лимитированных спекуляций и фантазий.

Итак, для языковой идентификации приведенных выше арийских вкраплений в переднеазиатские тексты остаются две возможности: либо они отражают общеарийский язык до его распада на иранскую и индийскую ветви, либо они являются протоиндийскими, т. е. примыкают к ведийскому и санскриту.

Следующие соображения говорят против протоарийской интерпретации.

1. Ни в середине, ни в начале II тыс. до н. э. ни о какой арийской общности уже говорить не приходится. Ко 2-й половине этого тысячелетия не только иранская группа полностью обособилась, но внутри этой группы имели место дальнейшие глубокие дивергенции, в частности, скифские наречия вели уже самостоятельное существование и имели сепаратные контакты с языками европейского круга¹¹. Ясно, что арийский период, т. е. период до распада арийской общности, надо отодвинуть на ряд столетий вглубь и относить к III тыс. до н. э.

2. Числительное *aika* «один» из текста Киккули примыкает к древнеиндийскому *eka*. Не имея соответствий ни в иранском, ни в других индоевропейских языках, оно стоит изолированно и должно рассматриваться как специфическая индийская форма. Для возведения ее к общеарийскому нет оснований.

3. Нет также уверенности в общеарийском характере божеств Варуны, Индры и (близнецов) Насатиа. С другой стороны в Ригведе они относятся к наиболее популярным и чтимым богам, и вся группа (Митра, Варуна, Индра, Насатиа) кажется буквально выхваченной из Ригведы.

Таким образом, все это говорит за то, что арийцы, оставившие свой след в тексте договора между хеттским и митаннийским царями и в хеттском коннотренировочном тексте Киккули, были протоиндийцами, ближайшими родичами создателей Ригведы. Они выделились из арийской общности еще на своей прародине в Юго-Восточной Европе, о чем свидетельствует их сепаратный вклад в лексику угро-финских языков (см. выше)¹².

Как ни скудны рассмотренные арийские языковые остатки в Передней Азии, их значение для истории индоиранских народов огромно. Они представляют бесспорный след первой великой арийской миграции, а именно миграции протоиндийцев из Юго-Восточной Европы через Переднюю Азию. Думать, что Индия была заселена арийцами в результате не этой, а какой-то другой, более ранней или поздней миграции, нет никаких оснований. Эта предполагаемая вторая миграция не оставила никаких следов и свидетельств и, стало быть, оперировать ею в научном плане совершенно не приходится.

Дата составления тех переднеазиатских текстов, в которых найдены протоиндийские вкрапления, т. е. середина II тыс. до н.э., может служить опорой и для датировки миграции: она должна была иметь место не слишком задолго до упомянутых текстов, в пределах первой половины II тыс. до н. э. Какая-то часть протоиндийцев осела, надо полагать, в Передней Азии и играла какую-то роль в организации государства хурритов, Митанни. Остальные продолжали свой путь, пока не достигли благословенной Индии.

IV. Оставшаяся на территории прародины иранская общность была в диалектном отношении неоднородной уже во второй половине II тыс. до н. э. Занимавшая в это время западную часть ареала киммеро-скифская группа имела сепаратные контакты с европейскими языками, оставившие свой след в осетинском, сакском, афганском и припамирских языках, преимущественно связанных с этой группой¹³. Обособились и другие ветви ираноязычного мира, в частности, те племена, которые со временем вошли в историю под названием индийцев и персов. Где-то на рубеже II и I тыс. до н. э. они двинулись через Кавказ в Переднюю Азию и постепенно заняли территорию между Каспийским морем и Персидским заливом. После протоиндийской миграции, о которой мы выше говорили, протомидоперсидская миграция из Юго-Восточной Европы в Переднюю Азию была важнейшей по своим последствиям арийской миграцией. Она положила начало образованию двух мощных держав, Мидии и Персии, роль которых в судьбах древнего мира хорошо известна. Имевшие место в последующие столетия вторжения киммерийцев и скифов имели характер разбойничьих набегов и не повлияли существенным образом на политическую и культурную историю Передней Азии.

Дата – конец II и начало I тыс. до н. э. – для появления иранцев в Передней Азии может считаться надежной. Именно в IX в. до н. э. мидийцы и персы впервые упоминаются в ассирийских хрониках¹⁴.

Что касается направления и путей продвижения мидийцев и персов, то здесь нам кажутся заслуживающими внимания изыскания Э. А. Гран-

товского, который приходит к выводу, что движение шло с запада, от района озера Урмия на восток, а не с востока на запад, как часто, но без серьезного основания принималось прежде¹⁵. «Данные ономастики определенно свидетельствуют о продвижении ираноязычного населения в западный Иран с севера и северо-запада, т. е. через Кавказ, а не с востока, из Средней Азии»¹⁶.

Следует сказать два слова о миграции протопарфян. Нет сомнения, что они также продвинулись в историческую Парфию с севера. Память об этом, видимо, хранилась и в их преданиях, так как ряд античных авторов в один голос утверждает, что парфяне пришли из Скифии (Курций Руф IV, 12, 11; VI, 2, 12; Юстин XLI, 1, 1; Схолии к Лукану I, 553; Евстафий у Дионисия Периегста 304). Язык парфянский характеризуется как средний между скифским и мидийским, как бы смешанный из них (Юстин LXI, 2, 3). Если еще в античное время так настойчиво утверждалось «скифское» происхождение парфян, то не говорит ли это о том, что протопарфянская миграция имела место не слишком задолго до античной эпохи и во всяком случае позднее мидоперсидской?

Различия между иранскими наречиями в начале I тыс. до н. э. были еще, надо полагать, не очень значительными. Поэтому выделить в дошедшем до нас от того времени ономастическом материале специфически парфянское не представляется возможным. Поэтому трудно сказать что-либо определенное о маршруте продвижения парфян из «Скифии» на юг. Однако общая географическая ситуация подсказывает, что, в отличие от протомидийцев и протоперсов, протопарфяне шли не через Кавказ, а через Приаралье, обойдя с востока Каспийское море.

Остаются два крупных иранских племени, которые история застаёт в Передней Азии: курды и белуджи. Их появление здесь следует связать с древней мидоперсидской миграцией.

С начала I тыс. до н. э. иранский мир был представлен двумя обширными ареалами: северным – от нижнего Дуная и Прута до Приаралья, и южным, переднеазиатским, – от Аракса и Урмии до нынешней Туркмении. В первую общность входили будущие киммерийцы, скифо-сарматы, хорезмийцы, согдийцы, «авестийцы», бактрийцы. Во вторую – будущие мидийцы, персы, курды, белуджи. Промежуточное положение занимали парфяне³⁹. Между этими двумя группами еще на почве общей прародины наметились, можно полагать, некоторые языковые расхождения, которые со временем углублялись в результате полной территориальной разобщенности.

В фонетике для северной группы характерны весьма ранние случаи озвончения глухих согласных внутри слова. Так, название страны и наро-

да *Suyda* «Согд» неотделимо от древнеиранского *suxta-* «чистый», «священный», ср. осет. *suɣdæg|suɣdæg* «чистый», «святой», но группа глухих *-xt-* заменена звонкими *-ɣd-*. Это озвончение произошло не позднее VI в. до н. э., так как уже в древнеперсидских надписях Согдиана зовется *Suguda*.

Озвончение *k→g* приходится допускать также в этнонимах геродотовской Скифии *Μασσαγε ται*, *θυσσαγετια*, так как элемент *σαυ* в этих названиях трудно отделить от названия скифов *Saka*.

Другой фонетической особенностью североиранского ареала был также весьма ранний переход звонких смычных во фрикативы: *b→v*, *d→δ*, *g→ɣ*¹⁸. Эти процессы наблюдаются и в языках южной группы, но там они развиваются значительно позднее и не имеют всеобщего распространения.

Для большинства северных языков было характерно, наконец, «цоканье», т. е. переход арийских палатальных аффрикат в зубные: *č→c*, *j→ʒ*.

Как мы уже говорили, диалектные различия и территориальное размежевание внутри североиранской группы определились уже к концу II тыс. до н. э. К этому времени протобактрийцы и протосогды продвинулись в Среднюю Азию. Киммеро-скифо-сарматские племена, ведущие кочевой и полукочевой образ жизни, отличались большой подвижностью. Они совершали глубокие рейды в сторону Кавказа, Передней и Малой Азии, а также в Среднюю Азию и обратно. Одно из этих обратных движений из Средней Азии в Европу в VII или в VIII в. до н. э. было в исторической традиции, идущей от Геродота, ошибочно истолковано как первое появление скифского и вообще иранского элемента в Европе. Осетино-европейские изоглоссы, восходящие ко II тыс. до н. э., опровергают такую точку зрения¹⁹.

Любопытные сепаратные лексические связи с европейскими языками распознаются также в иранских языках сакоафгано-припамирской группы²⁰. Близость сакского к скифскому не вызывает никаких сомнений. Протосаки – это одно из скифских племен, отколовшееся от своих европейских братьев и проникшее (вместе с прототохарами?) глубоко в Среднюю Азию. Когда это могло произойти? По чисто языковым показаниям – не позднее V в. до н. э., и вероятно, значительно раньше. В языке европейских скифов со времен Геродота, т. е. V в. до н. э., свидетельствуется одно фонетическое явление: плавный *r* перед гласным *i* переходит в *l* (в нарушение общеиранского ротацизма): *Λιτοξαις* «имя одного из легендарных скифских родоначальников», из *Piraxšaya* «владыка земли»; ср. ведийское *gīr-*, *gūr-* «земля» и иранское *xšaya-* «властвовать». Ср. также

имена скифских царей Σαυλιος, Σκυλης. Сакский язык остался чужд переходу г в 1 перед і и, стало быть, должен был отделиться от основного скифского массива задолго до V в. до н. э.

Афганский и припамирские языки выявляют некоторые черты, преемственно связывающие их с сакским. Но ни один из них не может считаться его прямым потомком. Их надо рассматривать скорее как результат смешения протосакского с другими уже бытовавшими в Средней Азии иранскими наречиями, бактрийским и другими. Какое-то участие в их формировании могли принимать и неиранские языки, типа вершикского.

Приблизительная хронологическая канва древнейших судеб индоиранских племен выглядит следующим образом.

III тыс. до н. э., 2-я пол. Индоевропейская общность стала на путь распада и территориального разобщения. Протогреки, протохетты и протоармяне отошли на юг, на Балканский полуостров и в Малую Азию. Оставшиеся на территории прародины индоевропейцы образуют две большие общности: средневропейскую, в составе будущих славян, балтов, «тохаров», германцев, кельтов, италиков, и арийскую в Юго-Восточной Европе. Арийская общность имеет продолжительные контакты с угрофинским миром.

II тыс. до н. э., 1-я пол. Арийская общность распадается на две ветви, протоиранскую и протоиндийскую. Последняя покидает территорию Европы и через Переднюю Азию проходит в Индию. Протоиндийские элементы в аккадских и хеттских текстах середины II тыс. до н. э. следует рассматривать как следы этой миграции.

Конец II тыс. до н. э. – начало I тыс. до н. э. Иранская общность распадается на две группы: киммеро-скифскую, включающую также прото-согдийцев, протобактрийцев и некоторые другие племена, и протомидо-персидскую. Последняя проходит через Кавказ на юг и занимает иранское плато. Возникают два больших ираноязычных ареала, северный в Юго-Восточной Европе и прилегающих областях Средней Азии, и южный, между Каспийским морем и Персидским заливом.

I тыс. до н. э., 1-я пол. Часть скифов в составе крупного племенного объединения протосаков отрывается от основного скифского массива и уходит далеко на восток, до рубежей Китая. Одновременно или раньше обосновываются в Средней Азии также бактрийцы, согдийцы и некоторые другие племена, принадлежащие к той же северной группе ираноязычных народов.

VIII–VII вв. до н. э. Часть скифских племен, ранее ушедшая из Юго-Восточной Европы в Среднюю Азию, продвигается в обратном направлении.

нии и теснит своих сородичей киммерийцев. Это возвращение скифов на свою прародину ошибочно принимается в исторической традиции за первое появление скифского и вообще иранского элемента в Европе.

Нет надобности подчеркивать, что древнейшие судьбы арийских племен – это такая область, где точные датировки невозможны. Многое приходится строить на гипотезах. Гипотезы в данном случае законны, если они внутренне не противоречивы и, кроме того, экономны, т. е. не включают никаких избыточных элементов, не диктуемых ни доступными фактическими данными, ни логикой всего построения. Мы стремились держаться в рамках именно таких – непротиворечивых и экономных гипотез.

Как мы отметили вначале, желательна проверка с археологической стороны. Однако надо быть заранее готовым к тому, что полного совпадения между лингвистическими и археологическими данными не будет. В этом отношении мы разделяем точку зрения хеттолога Х. Кронассера, который предостерегает против «широко распространенного заблуждения, будто каждый языковый пласт должен иметь свое археологическое соответствие»²¹.

БИБЛИОГРАФИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

¹ W. TOMASCHEK. Ethnologisch-linguistische Forschungen über den Osten Europas. Das Ausland, 1883; B. MUNKASCI. Arja es kaukazusi elemek a finn-magyar nyelvekben, I. Budapest, 1901; H. JACOBSON. Arier und Ugrofinnen. Göttingen, 1922; G. BARCZI. Magyar szofejtő szotar. Budapest, 1941; B. COLLINDER. Fenno-Ugric Vocabulary. Stokholm, 1955, pp. 129–141; Y. TOIVONEN, E. ITKONEN, A. JOKI. Suomen kielen etymologinen sanakirja, I (1955), II (1958), III (1962), IV (1969), Helsinki (в дальнейшем сокращенно: SKES).

² H. JACOBSON. Arier und Ugrofinnen, p. 171.

³ В дошедших до нас древнеиранских памятниках мы уже не находим в именительном падеже основ на *-a-* ожидаемого окончания *-ah*; в авестийском вместо *-ah* имеем *-ō*; в древнеперсидском – *-a* (*h* здесь утрачивался).

⁴ Ни на чем не основаны догадки тех, кто считает, что приведенные выше угрофинские слова могли быть усвоены из иранского еще в тот древнейший период, когда и в иранском *s* не перешел еще в *h*. Этот переход – важнейший отличительный признак иранских языков, и утверждение, что в каких-то иранских языках он еще не совершился, равносильно утверждению, что они еще не обособились как отдельная иранская ветвь, а представляли лишь говоры внутри арийской общности. Переход *s*→*h* был и остается для иранского (как и для греческого) вполне надежным опознавательным признаком.

⁵ SKES, II, С. 436.

⁶ SKES, II, 131–2.

⁷ По SKES, I, 129 заимствовано еще из общеиндоевропейского «уево».

⁸ Для разъяснения этих терминов некоторые исследователи привлекали также осетинское выражение *bāx äwwärdyn* «готовить лошадь к скачкам», полагая, что *äwwärdyn* по значению соответствует *vartana* и что, стало быть, арийские иппологические термины из текста Киккули тяготеют к иранскому, а не к индийскому (BAILEY. Rocznik Orientalistyczny 21, 1967, p. 64; MAYRHOFER. Deutsche Literaturzeitung, 79, 1968, S. 754; MAYRHOFER, «Die Sprache», 5, 1959, S. 86). Такая интерпретация слава *äwwärdyn* является недо разумением; *äwwärdyn* означает «растирать, массировать», но никак не «бежать по кругу». Массаж был необходимым элементом тренировки лошадей к скачкам, и *äwwärdyn* употребляется осетинами именно в этом своем точном значении.

⁹ Майрхофер в своем последнем труде, содержащем аннотированную библиографию (см. ниже) приводит свыше 700 названий! Укажем только некоторые работы: STEN KONOW. The Aryan Gods of the Mitani People (Royal Frederik University, Publications of the Indian Institute), I, 1, 1921; Kristiania. P. KRETSCHMER. Статьи в «Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (KZ)» 55 1928, в «Anzeiger d. Akademie d. Wissenschaften in Wien», 1943, Nr. VII–X; G. DUMÉZIL, Naissance d'Archanges. Paris, 1945, pp. № 15–55; M. MAYRHOFER. Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien. «Die Sprache» 5, 1959, SS. 77–95; W. EILERS, M. MAYRHOFER. Namenkundliche Zeugnisse der indischen Wanderung? «Die Sprache» 6, 1960, SS. 107–134; P. THIEME. The Aryan Gods of the Mitanni Treaties. «Journal of the American Oriental Society»; 80, Oct.– Dec. 1960, pp. 301–817; ANNELIES KAMMENHUBER. Hippologia hethitica. Wiesbaden, 1961; R. HAUSCHILD. Über die frühesten Arier im Alten Orient. Berlin, 1962; M. MAYRHOFER. Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Wiesbaden, 1966; A. KAMMENHUBER. Die Arier im Vorderen Orient. Heidelberg, 1968.

¹⁰ Предположение, что бог Варуна существовал у иранцев, но был переименован в Ахурамазду, относится к тем висящим в воздухе домыслам, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Могут сказать, что исчезновение бога Варуны и низведение Индры и Насатии на уровень демонов произошло под влиянием зороастризма. Но ведь скифский пантеон, чуждый зороастризму, не содержит даже намека на Варуну, Индру и Насатиа.

¹¹ В. И. АБАЕВ. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, passim, особен но С. 129–131.

¹² У И. М. Дьяконова в его упомянутой статье об арийцах на Ближнем Востоке, стр. 42, находим совершенно неожиданное утверждение: «Они там и вымерли и в Индию попасть не могли». – Откуда это видно?

¹³ В. И. АБАЕВ. Ук. соч., passim.

¹⁴ Археологическое обоснование этой даты см. Roman GHIRSHMAN. Perse, Paris, 1963: «...культура Сиалка в Мидии приходится на конец II и начало I тыс. до н. э., когда арийские племена появляются на плато, которому они дали свое имя» (стр. XIII); «в искусстве Сиалка мы сможем распознать зародыш того, чем станет искусство персов и мидийцев, стало быть, того, что должно было находиться в багаже арийских племен, незадолго до этого обосновавшихся на плато» (стр. XIV); «принадлежность некрополя в

Сиалка иранским племенам, которые обосновались на плато на подступах к I тыс. до н.э., не оспаривается» (С. 277).

¹⁵ Э. А. ГРАНТОВСКИЙ. Иранские имена из Приурмийского района в IX–VIII вв. до н. э. «Древний мир». Сборник статей. М., «Наука», 1962, С. 250–265. ЕГО ЖЕ. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.

¹⁶ Э. А. ГРАНТОВСКИЙ. Иранские имена... С. 203.

¹⁷ Великий сын Хорезма Бируни (X в. н. э.), чей авторитет во всем, что касается истории его родины, стоит весьма высоко, утверждает, что хорезмийцы ведут свое происхождение от персов. Если это так, то приходится признать, что в их языке ареальные североиранские связи оказались сильнее. Если сравнить синхронные персидские и хорезмийские тексты, бросаются в глаза большие различия на всех уровнях: в фонетике, морфологии, лексике. Вместе с тем налицо черты близости к языкам северного ареала, протоосетинскому и согдийскому.

¹⁸ О переходе g→γ см. В. И. АБАЕВ. Ук. соч., С. 41–52.

¹⁹ В. И. АБАЕВ. Ук. соч.

²⁰ Там же. С. 12–44, 139–140,

²¹ «Orientalistische Literaturzeitung». 1963, 58, №. 9–10. S. 449.

Е. Е. КУЗЬМИНА

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИНДОИРАНЦЕВ В СВЕТЕ
НОВЕЙШИХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ***

*(Этнические проблемы истории Центральной Азии
в древности. М., «Наука», 1981)*

Вопрос о происхождении индоиранцев (и.-и.) до сих пор остается остродискуссионным и порождает взаимоисключающие гипотезы как среди археологов, так и среди лингвистов.

Проблема происхождения и.-и. может решаться, во-первых, только как часть общеиндоевропейской проблемы, поскольку и.-и. принадлежали к индоевропейской (и.-е.) общности; во-вторых, только комплексно, при совместном анализе лингвистических и археологических данных.

При установлении этнической принадлежности решающими, разумеется, являются лингвистические свидетельства.

Анализ языка и данных письменной традиции позволяет реконструировать хозяйство, материальную культуру, социальную структуру и идеологические представления предков носителей данного языка, а выявление изоглосс, заимствованных слов дает возможность установить контакты с носителями других языков¹:

Однако языковые материалы часто не позволяют определить, когда и где² происходили реконструируемые лингвистически явления. В установлении хронологии этнической истории дописьменного периода решающее значение приобретает соотнесение языковых данных с археологическими реалиями.

Сопоставление лингвистических и археологических материалов позволяет установить три бесспорных факта в истории и.-е.

1. В и.-е. языках общими являются: а) ряд земледельческих терминов: названия злаков, мякины, жернова, «размалывание»; б) названия до-

* Публикуемый текст представляет переработанный вариант доклада Е. Е. Кузьминой и К. Ф. Смирнова, прочитанного на симпозиуме. Автор пользуется случаем выразить благодарность И. М. Дьяконову, Вяч. Вс. Иванову и В. А. Лившицу за консультации.

машных животных: конь, бык (вол), корова, овца, коза, собака, некоторые обозначения самок, самцов и детенышей домашних животных, а также скотоводческие термины (скот, шерсть, молоко); в) названия металлов: медь, золото, серебро [17; 85; 125, 132]. Следовательно, контакты носителей и.-е. диалектов продолжали осуществляться в эпоху распространения производящего хозяйства и металлургии в Старом Свете. По данным археологии [82], становление производящего хозяйства и металлургии в Передней Азии происходило с VII тыс. до н. э.; в Юго-Восточной Европе (включая Балканы, Подунавье, Причерноморье) – с VI, в основном в V–IV тыс. до н. э.; в южнорусских степях – IV тыс. до н. э.³.

2. В и.-е. языках общими являются названия, связанные с колесным транспортом: четырехколесная повозка, колесо, ярмо, дышло, ось, «запрягать», «вращать» [17; 85]. Следовательно, контакты носителей и.-е. диалектов продолжали осуществляться в эпоху распространения колесного транспорта в Старом Свете. По данным археологии, колесный транспорт был изобретен в Передней Азии в конце IV тыс. до н. э. и в III тыс. до н. э. получил широкое распространение в Передней Азии, Юго-Восточной Европе, в южнорусских степях, на Кавказе и на юге Средней Азии [44; 98; 126].

Таким образом, время распространения колесного транспорта в Старом Свете – III тыс. до н. э. – есть *terminus post quem* распада общности и.-е. диалектов и может считаться твердо фиксированной датой в истории и.-е.

3. В и.-е. языках общими являются название лошади и большой круг религиозных и мифологических представлений, связанных с конем, в частности сопровождающий важнейшие общенародные церемонии обряд жертвоприношения коня с последующим отделением лошадиной головы: индийский ритуал *asvamedha*, галльский – *iipomiidvos*, римский – *Equus October* [32; 99; 110]. Следовательно, контакты носителей и.-е. диалектов в III тыс. до н. э. должны были осуществляться в той зоне Старого Света, где было развито коневодство и сложился культ коня, в частности обряд жертвоприношения конской головы.

По данным археологии и палеозоологии, лошадь была приручена в IV тыс. до н. э. в зоне от Дуная до Урала, причем на земледельческих поселениях Карпат, Подунавья и Северного Причерноморья кости лошади составляют не более 5% остеологических материалов, в культурах же преимущественно скотоводческих степной и лесостепной зон от Днепра до Урала в IV–III тыс. до н. э. коневодство играло большую роль [10; 11; 79]; на поселениях хутор Репин в Подонье, Михайловка, Деревивка и др. в Поднепровье кости коня достигают 60–80%, там же и в Повол-

жье на памятниках самарской культуры известны древнейшие в мире ритуальные жертвоприношения коня и конской головы и изображения этого животного в искусстве [45].

В Передней Азии лошадь известна с III тыс. до н. э., но вплоть до середины II тыс. до н. э. не играет роли ни в хозяйстве, ни в военном деле, навыки запряжки и посадки не выработаны [120], и кости лошади в остеологических материалах поселений практически отсутствуют. Обряд жертвоприношения коня неизвестен. Древнейшие ритуальные захоронения конских черепов открыты в Анатолии, в хеттском могильнике Османкаясы, относящемся только к XIV в. до н. э.; в Иране же этот ритуал зафиксирован еще позже – лишь на памятниках начала I тыс. до н. э.: Хасанлу, Динка-тепе, Баба-джан, Марлик [45].

На Кавказе коневодство также известно в III тыс. до н. э., но ритуальных погребений коня и его головы нет. Таким образом, сопоставление реконструируемых лингвистических данных о культуре древнейших и.-е. с археологическими реалиями позволяет сделать вывод, что рубеж IV–III тыс. до н. э. – время распространения колесного транспорта в Старом Свете – является *terminus post quem* распада и.-е. общности и что предполагаемая зона контактов и.-е. в III тыс. до н. э. включала территорию Юго-Восточной Европы и южнорусских степей – зону Старого Света, где в IV–III тыс. до н. э. не только было развито коневодство, но и сложился культ коня. Эти выводы по истории и.-е. являются определяющими при установлении происхождения и.-и. народов.

Terminus ante quem выделения и.-и. из числа других и.-е. народов и разделения самих и.-и. – XIV в. до н. э., когда царь Митанни Куртивазаскрепил договор с хеттским царем Супиллулиумой I клятвой и.-и. богами Индрой, Варуной и Насатъя, когда митаннийские цари стали носить и.-и. имена, в документах из Нузи и Алалаха появились и.-и. имена, а и.-и. коневодческая терминология – в трактатах митаннийца Киккули и хеттском о тренинге лошадей для колесничной запряжки [31; 108; 117; 118; 130; 135].

По мнению А. Камменхубер и М. Майерхофера, приход ариев в Митанни произошел, видимо, несколько раньше середины II тыс. до н. э. (скорее всего в середине XVI в. до н. э.) Вопрос о том, к какой ветви и.-и. относились переднеазиатские арии, долгое время был дискуссионным. Сейчас господствует точка зрения П. Тиме, М. Майерхофера и Вяч. Вс. Иванова, согласно которой пришельцы были уже отделившимися от прото-индоиранцев индоариями (и.-а.) или носителями особого арийского диалекта, хотя их движение, вероятно, захватило и родственных протоиранцев [31; 33; 89; 117; 118; 135].

Таким образом, контакты носителей различных и.-и. диалектов на прародине относились ко времени между серединой II и III тыс. до н. э. Дальнейшая история и.-и. – это история переселения с прародины индоариев в Индию, иранцев в Иран и кафиров в Кафиристан, с одной стороны, и история становления культуры ираноязычных саков и скифов – с другой, причем, поскольку все эти народы принадлежат к и.-и. ветви и, несмотря на разницу исторических судеб, их языки, социальные институты, мифология, ритуалы сохраняют очень много общего [12; 22; 23; 28; 29; 33; 93; 124], генезис каждого из этих народов может рассматриваться только как составная часть общей проблемы происхождения и.-и.

Как мне представляется, суть этой проблемы сводится, во-первых, к установлению археологических признаков миграций, во-вторых, к разработке методики этнической атрибуции археологической культуры.

Проблема археологических признаков миграций многократно поднималась в литературе, но не нашла до сих пор удовлетворительного разрешения [41; 86; 103; 129]. Н. Я. Мерпертом [59] рассмотрены исторические причины миграций и три модели миграций, соответствующих эпохам неолита, энеолита и бронзы. Типы миграций, засвидетельствованные в истории и этнографии, весьма разнообразны и соответственно имеют различное археологическое отражение и дают различные возможности для заключений о сохранении или смене языка.

1. Колонизация: в пределах единой или иной культурно-хозяйственной зоны пришлое население вытесняет аборигенов и полностью сохраняет свою материальную культуру; археологическое отражение этого типа миграции – расширение ареала известной археологической культуры; пришельцы приносят свой язык.

2. Миграция в пределах единой культурно-хозяйственной зоны: пришлое население ассимилирует аборигенов или ассимилировано ими; археологическое отражение этого типа миграции – сложение новой археологической культуры, в которой прослеживается синтез субстратных и суперстратных культурных явлений⁴; заключение о смене или сохранении языка без дополнительных данных невозможно.

3. Миграция из более развитой культурно-хозяйственной зоны в более отсталую: пришлое население ассимилировано аборигенами, но передало им ряд культурных достижений; археологически этот тип миграции крайне трудно отличить от культурного влияния; в языке аборигенов появляется ряд заимствованных терминов.

4. Миграция из более отсталой культурно-хозяйственной зоны в более передовую; пришлое население воспринимает местную материальную культуру; археологически этот тип миграции устанавливается с большим

трудом⁵, изменения прослеживаются не в сфере материальной культуры (так как ремесленниками остаются аборигены, сохраняющие старые производственные традиции), а в сфере духовной культуры – смене погребального обряда, появлении культа новых животных, отражающегося в смене образов и композиций в изобразительном искусстве. Иногда удается выявить также некоторые инновации в материальной культуре (появление конского снаряжения, оружия и т. п.), позволяющие очертить ареал, откуда явились пришельцы⁶⁻⁷. Заключение о смене или сохранении языка без дополнительных данных невозможно.

При дальнейшем анализе мы попытаемся проследить, какие типы мигра-раций имели место в истории и.-и., и определить, какие свидетельства могут быть приведены в пользу гипотезы о сохранении и.-и. речи в процессе разного типа миграций, сопровождавшихся неоднократной сменной археологических культур.

Этническая атрибуция культуры бесписьменного народа, на мой взгляд, должна представлять собой ряд последовательных операций.

1. Установление этнической принадлежности археологической культуры ретроспективным методом – путем определения по комплексу признаков генетической связи культуры предков с последующей культурой, этническая принадлежность которой известна по историческим источникам.

2. Проверка правильности этнической атрибуции культуры, полученной в результате ретроспективного анализа археологического материала, путем сопоставления с независимо полученными в результате лингвистического анализа заключениями об уровне хозяйства, социальной структуре и идеологии предков носителей данного языка.

3. Проверка правильности этнической атрибуции культуры путем наложения археологической карты на карту топонимов и гидронимов.

4. Проверка правильности этнической атрибуции культуры путем сопоставления с данными о контактах предполагаемого этноса с носителями других языков.

С целью получения окончательного объективного вывода каждая последовательно проводимая операция осуществляется независимо от результатов предшествующего анализа.

Совпадение результатов анализа, полученных независимыми путями, Позволяет надеяться, что предлагаемая этническая атрибуция археологической культуры является не рабочей, а достаточно строго обоснованной научной гипотезой, претендующей на то, что она хотя бы в какой-то мере отражает объективную историческую реальность.

І. Ретроспективный анализ

Решающим методом этнической атрибуции культуры бесписьменного народа является ретроспективный анализ и установление генетической преемственности культуры народа, язык которого известен по историческим источникам, с культурой его предков. Анализ должен вестись не по одному признаку (например, серой керамике), а по комплексу признаков, включая тип жилища, категории материальной культуры, керамику, погребальный обряд, орнамент, сюжеты и стиль изобразительного искусства. При этом в комплексе признаков первостепенное значение имеют не те, которые, по определению М. Г. Левина и Н. Н. Чебоксарова, связаны с хозяйственно-географической средой, а функционально не обусловленные стороны культуры, которые отражают этническую специфику данного коллектива и связаны с его идеологическими представлениями (погребальный обряд, орнамент, культ определенных животных, археологически отражающийся в ритуальных погребениях и изображениях этих животных, и т. д.), а в условиях домашнего ремесла – некоторые функционально не обусловленные производственные традиции, в частности некоторые приемы ручного гончарства. Именно эти признаки оказываются наиболее устойчивыми как при стадийной смене культур, так и при миграциях и могут играть роль этнических индикаторов.

Смена комплекса этнически определяющих признаков, по видимому, может рассматриваться как доказательство вероятной смены этноса. Однако следует иметь в виду, что перерыв преемственности традиции может быть следствием природных и социальных катаклизмов; погребальный обряд, круг почитаемых животных и мифологических персонажей могут смениться в результате изменения религии, появления запрета кровавых жертв или реалистических изображений при сохранении прежнего этноса; появление новых орнаментов и персонажей в изобразительном искусстве, а также новых форм керамики, украшений может произойти в результате распространения моды; полная и резкая смена гончарных традиций происходит при переходе от домашнего гончарства к ремесленному профессиональному производству при сохранении этноса. Поэтому ни один из признаков в отдельности не может быть признан бесспорным этническим показателем. В особенности это касается гончарной ремесленной керамики, при производстве которой традиции передаются не от поколения к поколению в пределах рода, а от мастера к мастеру независимо от этнической принадлежности, так что типы ремесленной керамики могут сохраняться при смене этноса.

Таким образом, преемственность археологических культур, отражающая генетическую преемственность носителей одного этноса, может устанавливаться только путем выявления сквозных типологических рядов целого комплекса взаимосвязанных элементов культуры.

Исследованиями К. Ф. Смирнова, К. А. Акишева, Б. А. Литвинского [66; 69; 3; 35; 50] и др. ретроспективным путем была установлена генетическая преемственность культуры населения евразийских степей начала I тыс. до н. э. – саков и савроматов, ираноязычность которых известна по ахеменидским и греческим письменным источникам, – с предшествующими на этой территории культурами эпохи бронзы – срубной на западе (в Поволжье и Приуралье) и андроновской на востоке (в Казахстане и Средней Азии). Сохранение культурной преемственности прослеживается в традициях погребального обряда, культа огня, ручного гончарного производства, в орнаментах, ритуальных погребениях и культах коня, быка, верблюда, овцы, в типах орудий труда, оружия (среди которого особенно важно сохранение втульчатых бронзовых стрел, чуждых другим областям Евразии), конского снаряжения, украшений, в конструкциях жилищ и т. д. Сквозные типологические ряды выявлены в целом комплексе элементов культуры, что дает надежные основания считать обоснованной гипотезу о генетической преемственности между ираноязычным населением евразийских степей раннежелезного века и предшествующим населением эпохи бронзы – носителями культур срубной, андроновской, а также тазабагьябской, принадлежащей к тому же кругу и генетически связанной с ними [74]. Это служит серьезным основанием предполагать, что носители этих культур эпохи бронзы (или хотя бы какая-то их часть) говорили на и.-и. языках.

Таким образом, в свете данных ретроспективного анализа может быть высказана гипотеза об и.-и. принадлежности части населения евразийских степей эпохи бронзы.

II. Сопоставление культуры протоиндоиранцев, реконструируемой по лингвистическим: данным, с археологическими культурами III–II тыс. до н. э.

Следующий шаг в установлении и.-и. прародины и соотношении протоиндоиранского этноса с конкретной археологической культурой или культурами составляет наложение на археологическую карту Старого Света реконструируемых лингвистических данных о хозяйстве, материальной культуре и идеологии протоиндоиранцев⁸.

Еще с XIX в. на основании анализа лексики и.-и. языков, прежде всего словаря древнейших письменных памятников, сохраняющих и.-и. традицию, – Авесты и вед (в первую очередь Ригведы), – было установлено, что и.-и. обитали в обширной степи (авестийское выражение *Agyānam vaijah* – «широкий арийский простор») с большими, полноводными реками и вели комплексное хозяйство с преобладанием скотоводства [2; 8; 12; 18; 23; 25; 27; 28; 29; 33; 35; 85; 96; 100; 116; 124; 125; 132]. Это доказывает тем, что, хотя в и.-и. языках есть общие индоевропейские названия злаков и рала, земледельческая терминология в и.-и. беднее, чем в других и.-е. Наоборот, очень многочисленны скотоводческие и коневодческие термины. Боги и.-и. именуются «владыка обширных пастбищ», «дарующий богатство скотом», «прекрасноконное богатство», к богам постоянно обращаются с просьбой ниспослать богатство скотом, особенно конями, защитить скот, оросить пастбища, что не оставляет сомнения в доминанте скотоводства в хозяйстве и.-и.

Состав поголовья и относительная ценность животных определяются по многочисленным описаниям жертвоприношений: высшей жертвой считается конь, затем идут бык и овца. Санскритское слово «война» буквально означает «борьба за захват коров» [85; 132]. В. А. Лившиц обратил внимание на то, что в персидском языке для обозначения приносимой в жертву овцы используется слово *gosfand*, восходящее к иранскому «святая корова», из чего следует, что в культуре древних и.-и. в стаде преобладал именно крупный рогатый скот.

В отличие от других и.-е. народов, и.-и. не разводили свиней и не приносили их в жертву (общеиндоевропейское название свиньи сохранилось только в ваханском и хотаносакском), зато у них было развито разведение двугорбых верблюдов, игравших особую роль в культе [43; 97].

И.-и. знали пчеловодство, гончарство (судя по ведическим текстам, ручное) и металлургию. Большое значение имело строительство колесниц, первым колесничим был бог-творец Тваштар. Общими в и.-и. языках были слова «колесница», «оглобля», «подпруга», «уздечка», многие названия частей упряжи [1; 17; 23; 25; 88; 90]. Общи также некоторые названия предметов вооружения и костюма, в том числе штанов и башлыка – традиционной одежды евразийских степных скотоводов [89].

Вместе с тем не фиксируется общеиндоиранской развитой терминологии, связанной со специализированным ремеслом и торговлей, городами, фортификацией, монументальными дворцами и храмами [35], культовыми изображениями, письменностью. Дворцы (*vimāna*), в которых обитают на небе и.-а. божества, – это, по Хертелю, огромные повозки, «дома на колесах». У иранцев даже в ахеменидскую эпоху дворец называется

nadiš, – по одной из этимологии – «овчарня», «загон для скота»; и это говорится о дворце Дария в Персеполе. Общеиранское название жилища *kata* восходит к глаголу «кап» – «копать», т. е. отражает жилище типа землянки. В Авесте (Яшт V, 101) жилище Анахиты описывается как примитивная конструкция со световыми отверстиями и опорными (деревянными) столбами; к авестийскому *vi-dā-* – «строить жилище» восходит в средне- и новоиранских языках слово для обозначения шатра, тента, жилища типа юрты [35, с. 141; 94, с. 30]. Эти лингвистические данные, бесспорно, свидетельствуют о том, что не только протоведические арии, но и иранцы в предахеменидскую эпоху не были знакомы с монументальной архитектурой. Не знали они и храмов. Главным в религиозной практике и.-и. было принесение жертв богам, в том числе жертвенное заклание коня, быка и овцы, и культ предков, выражавшийся как в жертвоприношениях, так и в сооружении курганов. Общеиндоиранские были слова «могила», «курган» [89]. В погребальном обряде и.-и. первостепенное значение имели принесение в жертву пищи и заклание животных. Погребения знати сопровождались жертвоприношением коня (Ригведа, X, 56). Судя по ведической традиции, протоиндоиранцы практиковали как обряд трупосожжения, так и обряд трупоположения с последующим возведением над могилой насыпи и иногда с сооружением ограды [29; 50; 52].

Вероятно, биритуальны были в древности и иранцы: о практике трупоположений свидетельствует осуждение этого обряда в Ясне (65, 8) и Видевдате (3.41, 6); на существование трупосожжения указывает этимология слова «дахма».

Большую роль при совершении погребения играл огонь, что нашло отражение в гимнах Ригведы, обращенных к богу огня Агни. Огонь был главным проводником жертвоприношений и посредником между миром людей и богов. Это представление отразилось и в развитом культе очага как в ведической, так и в авестийской традиции [105].

Анализ терминов Ригведы и Авесты показывает, что в обществе и.-и. выделились три социальные группы [12; 22; 33; 35; 92; 93]: жрецы, воины и рядовые общинники. Общинник назывался в Ригведе *vaišya*, в Авесте – *vāstrya fšuyant*. Производным от этого словом в сасанидском Иране именовали крестьян-земледельцев, но его дословный перевод – «доставляющий траву скоту» [27, 28; 35; 92; 93]. Авестийское *vāstrya* родственно хеттскому *westara* – «пастух» [30]. Значит, этот термин возник в глубокой древности, когда основным занятием и.-и. было скотоводство.

Воин в Авесте обозначался термином *gataeštar*, т. е. «стоящий на колеснице». Этот термин был известен и индийцам, хотя чаще употреблялся *ksātriya* («наделенный могуществом воин») и *gājanya* («царственный»). Сле-

дует подчеркнуть, что сословия ремесленников и торговцев не были выделены и соответствующая терминология на и.-и. уровне отсутствовала.

Принадлежность к определенному сословию была наследственной.. Восходящий к общеиндоевропейскому древнеиранский термин «знатный» (*āzāta*) значит «сын семьи с высоким положением в обществе» [35; 90]. О далеко зашедшей дифференциации в и.-и. обществе свидетельствует обилие терминов для обозначения вождя и знати: «первейший», «старейший», «выдающийся из мужей».

В Авесте употребляются слово *pati* – «правитель», применяемое к правителю дома, рода и области, а также названия, имеющие индийские соответствия: *sāstar* – «приказывающий», «наказывающий» и *kavi*, переводимое как «мудрый», «ясновидец», «шаманствующий», а буквально означающее «запевающий» (при совершении жертвоприношений) [213]. Эти термины указывают на то, что у древних и.-и. вождь исполнял магико-юридические функции. Однако основной его функцией была военная защита территории и дележ земельных угодий общины, что отражено в общеиндоевропейском названии вождя – индийском *gājā*, родственном латинскому *gex* (от «проводить границу», «отмерять»), и иранском *xšāya* – «мочь», «владеть», засвидетельствованном также у скифов [1].

Итак, по лингвистическим данным устанавливается, что в обществе и.-и. выделились функции магико-юридические, связанные с выполнением религиозных ритуалов, военные, связанные с охраной коллектива и его имущества, и производственные, связанные с созданием материальных благ – скотоводством. Трехсословная структура общества сложилась в глубокой древности, когда носители и.-и. диалектов поддерживали контакты друг с другом и с другими и.-е. народами, что доказывается общностью ряда социальных терминов, и вели пастушеское хозяйство, на что указывает этимология слова, означающего основного производителя-общинника.

Контакты носителей и.-и. диалектов могли осуществляться в той зоне Старого Света, где доминирующую роль в комплексном хозяйстве играло скотоводство, в составе стада были конь, бык, овца, двугорбый верблюд и сложился культ этих животных (в то время как отсутствовал культ свиньи), где употреблялись конные колесницы, где существовал культ огня и обычай подкурганного захоронения, где общество было стратифицировано и выделилось сословие воинов-колесничих.

С какими культурами Старого Света может быть соотнесена эта картина?

Культура скотоводческих общин Передней Азии не может быть признана и.-и., так как выделившиеся группы скотоводов были малочис-

ленны, нищи, разобщены, ютились в пустынях и горах на окраине плодородных земель и, судя по письменным источникам II тыс. до н. э., проанализированным Х. Кленгелем, Д. Купером, Р. Вальцем, специализировались исключительно на овцеводстве, а с начала I тыс. до н. э. стали разводить одногорбых верблюдов (41а, 111), так что тип их хозяйства и уровень культуры резко отличны от и.-и.

Рядом западных исследователей выдвигалась гипотеза, поддержанная И. Н. Хлопиным, [78], В. И. Сарияниди [65], об и.-и. принадлежности населения юга Средней Азии и Ирана начиная с III тыс. до н. э. и раньше. Наиболее законченное выражение она нашла в работе Р. Гиршмана [48; 102].

Однако характер культуры Ирана, Афганистана и юга Средней Азии III – начала II тыс. до н. э. принципиально отличается от реконструируемого протоиндоиранского. Судя по раскопкам таких памятников, как Гиссар, Шах-тепе, Туренг-тепе, Алтын-депе, Намазга, Улуг, Дашлы, и даже провинциальных поселков типа Сапалли-тепе [6; 7; 54; 55; 63; 65; 87; 98а; 133], в Иране, Афганистане и на юге Средней Азии основу хозяйства составляет оседлое ирригационное земледелие, в составе стада преобладает мелкий рогатый скот, высоко развито узкоспециализированное ремесленное производство, работающее на рынок, долговременные поселения обведены мощными оборонительными стенами, дома возводятся из пахсы и сырцового кирпича; открыты дворцы с колоннами и храмы, подражающие зиккуратам; подкурганый обряд погребения неизвестен – захоронения производятся или под полами домов, или на заброшенных участках поселения, а позже в грунтовых могильниках (Янги-кала, Миршади, Джаркутан); глиняные статуэтки указывают на господство культа женского божества; мифологические образы, реконструируемые по печатям, как и культ женского божества и традиции погребального обряда и храмового строительства, позволяют рассматривать культуру этого региона как периферийный вариант культур переднеазиатского круга. И по хозяйству и по идеологии эта культура принципиально отлична от протоиндоиранской⁹.

В своем построении Р. Гиршман [102, с. 14–18] уделил большое внимание доказательству того, что ирано-среднеазиатская зона была родиной конных колесниц в Старом Свете. Он основывался на находках в Анау и Шах-тепе костей, которые И. Дюрет отнес к домашней лошади. Однако Кости эквидов были пересмотрены Б. Лундхольмом [115] и М. Хильцгаймером [106], показавшими, что они принадлежат кулану.

Среди огромного остеологического материала Туркмении III – первой половины II тыс. до н. э. кости лошади отсутствуют [80]. Отсутствуют

и изображения лошадей в коропластике. Принятая за лошадь фигурка с Алтын-депе на деле представляет двугорбого верблюда. Таким образом, в настоящее время нет достоверных свидетельств знакомства населения юга Средней Азии и Ирана с конем до конца периода Намазга V – начала Намазга VI.

Вторым аргументом Р. Гиршман признал печать из Гиссар III B с изображением, в котором он вслед за Г. Чайлдом [98] видел древнейшую в мире колесницу, имеющую колесо со спицами.

Однако Э. Шмидт [133] считал печать не иранской, а импортной, месопотамской; главное же, по мнению специалистов по колесному транспорту М. Литтауэр и Д. Крауэл [114], на печати представлено колесо не со спицами, а с брусьями, а по П. Мури [119] – сплошное колесо с планками сузианского типа, что позволяет датировать печать 2350 г. до н. э. и сопоставить представленный на ней экипаж с архаичными повозками Суз.

Большое количество среднеазиатских глиняных моделей повозок III – первой половины II тыс. до н. э. представляют четырехколесные открытые или реже двухколесные с цельными колесами повозки, запрягавшиеся парой быков или верблюдов; модели колес со спицами появляются только в период Намазга VI или в конце Намазга V [47]¹⁰.

Таким образом, имеющиеся археологические материалы не дают оснований признать ирано-южносреднеазиатскую зону родиной ни коневодства, ни культа коня, ни колесниц со спицами, что снимает возможность соотнесения культуры этой зоны с и.-и. этносом.

Эти выводы должны учитываться и при обсуждении гипотезы, выдвинутой Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым [17], по мнению которых прародина и.-е. локализовалась в Передней Азии, откуда протоиндоиранцы переселились в северную часть Иранского плоскогорья, а оттуда и.-и. ушли: одни – на запад, в Митанни, другие – на восток, через Афганистан в Индию, а восточные иранцы позже мигрировали через Центральную Азию и прикаспийские степи к Северному Кавказу и Крыму тем же путем, по которому раньше прошли в Северное Причерноморье носители западных и.-е. языков.

До публикации авторами всей огромной массы собранных ими аргументов обсуждать эту теорию преждевременно. Можно отметить лишь, что среднеазиатские пустыни и остававшиеся долгое время заболоченными участки Междуречья были труднопроходимы; вплоть до начала II тыс. до н. э. Амударья текла по Узбою в Каспийское море; экологическая обстановка была крайне неблагоприятна для ранних земледельцев и скотоводов, и в III тыс. до н. э. по Узбою располагались неолитические стоянки

рыболовов, а в пустынях – неолитические стоянки охотников [36]; никаких данных, подтверждающих значительную миграцию с юга на север, пока нет; единственным ярким неолитическим комплексом степной зоны Средней Азии в конце III тыс. до н. э. является поселение и могильник Заман-баба [24; 42], определяющий степной компонент которого связан с культурами южнорусских степей; маршруты передвижения через пустыни Средней Азии были проложены только во второй половине II тыс. до н. э. двигавшимися с севера степными скотоводческими племенами.

Что касается Северного Прикаспия и волго-уральской степи и лесостепи, то в настоящее время благодаря открытию И. Б. Васильевым [16] самарской культуры, представленной могильниками Липовый Овраг, Съезжая и стоянками Староелшанской и Виловатовской, здесь прослеживаются прямая генетическая преемственность культур от IV до II тыс. до н. э., а также параллельное развитие и активные культурные и этнические связи с родственным населением степной и лесостепной зон Северного Причерноморья – носителями днепро-донецкой культуры [16; 73].

Памятники прикаспийской, самарской, днепро-донецкой культур и донские составляют единую мариупольскую общность, на смену которой приходит ямно-среднестоговская [16; 57; 58; 73]. Мариупольская культурная общность испытывает «воздействие более развитых культур Поднепровья и Подунавья, откуда заимствуются навыки производящего хозяйства и другие культурные достижения, в то время как нет никаких заметных следов воздействия среднеазиатской кельтеминарской культуры, у носителей которой становление производящего хозяйства происходит значительно позже, чем в степи и лесостепи от Днепра до Урала.

Очень важными для решения и.-е. проблемы являются массовые находки костей лошади на памятниках мариупольской и раннеямной общностей и открытие датирующихся начиная с IV тыс. до н. э. ритуальных захоронений коня (иногда только конского черепа) в Съезжей, Хвалынске, Деревке и изображений коня в Съезжей, Липовом Овраге, Виловатом, Орске, Суворовской [10; 11; 16; 45; 73]. Это древнейшие в Старом Свете доказательства сложения кulta коня.

Население, принадлежащее к мариупольской общности, было знакомо также с разведением крупного и мелкого рогатого скота, кости которого (как и ритуальные погребения и изображения быков) обнаружены на ряде памятников, причем существенно, что скот принадлежит к дунайско-причерноморской морской породе, а зебувидная ирано-юго-среднеазиатская порода у мариупольцев отсутствует.

Уже в IV тыс. до н. в. в этой зоне было известно домашнее гончарство и ткачество. В III тыс. до н. э. – у носителей ямной культурно-

исторической общности – окончательно утвердилось комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство с доминирующей ролью пастушеского скотоводства, основанного на разведении коней, крупного, а также мелкого рогатого скота [57; 58; 73; 84]; стал более широко применяться металл; получило развитие пчеловодство (отливки по восковой модели). Важнейшей инновацией в культуре явились заимствование и быстрое распространение колесного транспорта – повозок с цельными колесами и бычьей запряжкой [44].

В идеологии племен ямной культуры большую роль играли практика жертвоприношений (ритуальные погребения коней, быков и овец или только их голов), культ огня и культ предков, выразившийся в сооружении могил, перекрытых грандиозными курганными насыпями, иногда обведенными кромлехом.

Первостепенное значение имеет выделение уже в IV–III тыс. до н. э. среди рядовых захоронений погребений знатных воинов, положенных вместе с символами власти – скипетрами и топорами, а в III тыс. до н. э. – вместе с повозками под монументальными курганами [16; 44; 57].

Выделение этих отличающихся по обряду погребений дает надежные основания говорить о социальной дифференциации скотоводческого, преимущественно коневодческого, населения южнорусских степей и лесостепей уже в IV–III тыс. до н. э.

У населения южнорусских степей в III тыс. до н. э. определяющими оставались контакты с земледельцами Подунавья и Причерноморья, откуда поступал разнообразный импорт, в том числе металл. Отмечены продвижения отдельных групп степного населения в зону земледельческого населения Юго-Восточной Европы (погребения с охрой). Укрепились также связи с Кавказом, откуда стали поступать металл и повозки. Ямные племена продвинулись далеко на юг: ямные курганы открыты вплоть до Кубани и Терека, а каменные стелы – до Кавказского хребта; установились контакты с носителями куро-аракской культуры, о которых свидетельствуют находки предметов куро-аракского импорта в степях, а также степной керамики на куро-аракских поселениях.

Если принять выдвигавшуюся ранее гипотезу об и.-и. принадлежности населения южнорусских степей III тыс. до н. э. (чему не противоречит археологический материал), то отмечаемые связи как с культурами Юго-Восточной Европы, так и с кавказскими могли бы объяснить выявление лингвистами схождения и.-е. языков с другими языковыми группами, в частности с картвельскими и нахско-дагестанскими языками Кавказа.

Во всяком случае, можно утверждать, что археологический материал южнорусских степей второй половины IV–III тыс. до н. э. не дает осно-

ваний предполагать массовую миграцию населения через степную Среднюю Азию, связи с которой минимальны, ни из Анатолии, ни с Иранского плато, где уровень развития культуры и хозяйственный тип принципиально отличны от южнорусского. Речь может идти только о прогрессивном влиянии цивилизаций Передней Азии на культуру южнорусских степей, вследствие которого в степях были заимствованы селекционированные в Передней Азии культурные злаки и одомашненный крупный рогатый скот и овцы [80]; отсюда же были восприняты металлургия [82] и колесный транспорт [44; 98; 126]. Причем следует подчеркнуть, что эти культурные воздействия достигали зоны степей не столько через Среднюю Азию, сколько через Кавказ и прежде всего через Подунавье, контакты с которым в период становления производящего хозяйства в степях были особенно устойчивыми и определяющими.

* * *

Как уже говорилось, *terminus post quem* выделения и.-и. из и.-е. общности – время распространения конных боевых колесниц, использование которых имело огромное значение в культуре и.-и., привело к оформлению военной аристократии – *rataēštar* («стоящий на колеснице») и нашло яркое отражение в мифологии: мчащимися на колеснице изображаются многие боги и.-и. пантеона, в том числе солярные. Важно подчеркнуть, что и.-и. ознакомились с конной колесницей еще на прародине, когда они находились в тесных контактах с другими и.-е., что доказывается общностью многих «колесничных» мифов, поэтических формул («быстроконное солнце») и образов (крылатые кони-птицы, влекущие по небу божественную колесницу), специфичных для и.-е. (в том числе и.-и.) мифологии и фольклора.

Распространение колесниц в Передней Азии около середины II тыс. до н. э. большинство исследователей связывают с приходом индоариев (и.-а.) [117; 118], хотя правильнее было бы говорить, что значение и.-а не в том, что они принесли сами колесницы (легкие экипажи с колесами со спицами были в Анатолии раньше), а в том, что они привели высокопородных тренированных коней, пригодных для запряжки. Роль и.-а. аргументируется заимствованием в переднеазиатские языки и.-и. терминов коневодства и тренинга в изученных А. Салоненом [130] и А. Камменхубер [108] коневодческих трактатах, появлением в качестве титула арийского выражения «управляющий конями» [89], арийскими именами правителей Митанни. Как убедительно показал М. Майерхофер [118], попытка А. Камменхубер умалить роль ариев в распространении конных колесниц в Передней Азии несостоятельна.

Следовательно, носители археологической культуры, предположительно отождествляемой с и.-и., должны были использовать конные боевые колесницы и у них должен быть представлен культ колесницы, нашедший яркое отражение в и.-и. мифологии.

Переднеазиатские письменные источники, свидетельствующие о распространении тактики колесничного конного боя, относятся только к XIV в. до н. э. Археологические материалы позволяют отодвинуть время появления колесниц в Старом Свете к XVI в. до н. э. Древнейшие изображения экипажей с колесами со спицами представлены на анатолийских печатях из Кюль-тепе и на месопотамских терракотовых плакетках, датирующихся начиная с первой четверти II тыс. до н. э. [119]. Вид запряженных эквидов на этих изображениях неясен, лошади это или онагры – спорно. Несомненные свидетельства распространения конной запряжки в Передней Азии – бронзовые дисковидные псалии с шипами – найдены на ряде поселений в Газе, Тель-эль-Аджуде, Рас-Шамре, Тель-Амарне, к сожалению, в неясных стратиграфических условиях и датируются около середины II тыс. до н. э. [127].

По форме переднеазиатские металлические псалии напоминают более архаичные костяные псалии евразийских степей от Украины до Западного Казахстана. Они обнаружены на памятниках культур многоваликовой керамики, абашевской, срубно-абашевской и раннеандроновской (ново-кумакского типа): Трахтемирово, Каменка, Суруш, Отрожка, Баланбаш, Кондрашовка, Старо-Юрьevo, Тавлыкаево, Утевка VI, Синташта II, Син-ташта I (15 экз.), Петровка, Новоникольское [46; 70].

Как показал А. М. Лесков [49], эти псалии аналогичны четырем псалиям из слоновой кости, найденным в IV шахтной гробнице Микен, относящейся к 1570–1550 гг. до н. э. [109], что определяет дату типа. Подобные псалии известны также в Подунавье вне четких культурных комплексов [123].

Итак, археологическими материалами засвидетельствовано распространение конных колесниц в XVI в. до н. э. от Греции до Западного Казахстана, а в Передней Азии – в середине II тыс. до н. э. и, может быть, раньше.

С какой из колесничных культур Старого Света могут быть соотнесены и.-и.? Культура микенской Греции эпохи шахтных гробниц принадлежала ахейцам, что установлено благодаря прочтению их письменности. Культура Передней Азии, как уже говорилось, не может рассматриваться как протоиндоиранская благодаря принципиальному отличию типа хозяйства; речь может идти только о проникновении на эту территорию пришлого и.-и. населения и его последующей ассимиляции (4-й тип ми-

грации), отражением чего в археологическом материале является распространение нового типа псалиев (усовершенствованного в Передней Азии), а лингвистически – появление в хурритском языке заимствованных и.-и. коневодческих терминов.

Таким образом, претендентами на и.-и. принадлежность остаются культуры евразийской степи от Украины до Западного Казахстана. Каков генезис этих культур и в какой мере хозяйство, социальная структура и идеология их носителей соответствуют реконструируемой лингвистически культуре протоиндоиранцев?

Во второй четверти II тыс. до н. э. в южнорусских степях прослеживается процесс бурных этнических передвижений (возможно, стимулированный изобретением колесниц), археологически отражающийся в смене ареалов культур и их локальных вариантов: движутся на восток абашевцы, отмечается смена культурных комплексов в Подонье, катакомбные памятники появляются в Дагестане, катакомбная и многоваликовая керамика – в Поволжье [9; 15; 39; 62]. Эти миграционные волны достигают Приуралья и Западного Казахстана [70]. В результате усилившихся межэтнических контактов и ассимиляционных процессов после стабилизации обстановки в степях Происходит формирование новых культурных общностей: срубной – в Поволжье и андроновской – в Приуралье и Западном Казахстане.

В формировании как срубной, так и андроновской культур участвует полтавкинский компонент, восходящий к ямной энеолитической культуре [57]. Судя по стратиграфии поселений, носители срубной культуры сменяют и частично ассимилируют носителей культур абашевской и многоваликовой керамики [9; 39; 40; 62]. В разных ареалах срубной культуры – в Поволжье, Подонье, Левобережной лесостепной Украине – роль этих субстратных культур различна, что в известной мере определяет специфику локальных вариантов.

Новейшие археологические открытия в Приуралье и Казахстане позволяют по-новому поставить вопрос и о формировании андроновской культурной общности. На этой территории выделена группа памятников, датирующихся по псалиям не позднее XVI в. до н. э., отражающих древнейший этап развития андроновской культуры – новокумакский, представленный могильниками Новый Кумак, Синташта I, II, Герасимовка, Степное, Царев Курган, Раскатиха, Петровка, Кенес, поселениями Петровка, Новоникольское, Конный Завод и др. [70].

В новокумакском комплексе выявляется сильнейшее воздействие культур южнорусских степей – полтавкинской, многоваликовой керамики, абашевской, – проявляющееся в деталях погребального обряда, культе

животных, в том числе коня, формах керамики, мотивах орнаментов, типах металлических изделий, костяных псалиев. Это позволяет сделать вывод, что решающим стимулом становления андроновской культуры на новокумакском этапе был западный импульс, миграция различных групп скотоводческого населения из южнорусских степей и ассимиляция ими аборигенов Приуралья и Казахстана. Отмечаемая в развитой андроновской культуре пестрота локальных вариантов и прослеживаемые традиции местного энеолита обусловлены, видимо, ролью различного субстратного населения.

Таким образом, сложение андроновской и срубной культурных общностей, формирующихся во второй четверти II тыс. до н. э. в результате передвижения, интеграции и ассимиляции различных культур, можно рассматривать как результат миграции 2-го типа.

Во второй половине II тыс. до н. э. происходит значительное расширение ареала как срубной, так и андроновской культур: срубники продвигаются по долинам рек на север глубоко в лесную зону, а также на запад, осваивая значительную часть территории Украины [9] и Крым. Отдельные волны срубного населения движутся и на юго-восток: могильники срубного типа открыты в Туркмении (Каралемата-сай и Патма-сай) [71] и в среднеазиатском Междуречье (Янги-юль).

Огромные территории оказываются освоенными андроновцами: они продвигаются на север вплоть до лесной зоны [64], расселяются по всему Казахстану [4; 53]. Один поток миграции идет на восток, памятники андроновского типа достигают Западной Сибири [51], другой поток движется на юг, в Среднюю Азию, достигая Туркмении, Южного Таджикистана и Афганистана. Расселение срубников и андроновцев чаще всего носит характер миграции 1-го типа: происходит прямой перенос культуры, лишь незначительно трансформирующейся на месте в результате разрыва старых связей и под влиянием аборигенного населения, что приводит к сложению локальных вариантов культуры. В других случаях имеет место формирование самостоятельных культур; так складывается тазабагьябская культура среднеазиатского Междуречья [36; 74], в генезисе которой, по-видимому, участвуют срубный, западноандоновский и местный компоненты (миграция 2-го типа).

Такому широкому и быстрому распространению культур на огромной территории евразийской степи способствует подвижной характер быта скотоводов.

Срубная и андроновская культурные общности, распространенные в единой культурно-хозяйственной зоне, сформировавшиеся при участии единых исходных компонентов (южнорусских культур раннебронзового

века), поддерживавшие между собой постоянные коммуникации, были очень близки друг другу как по типу хозяйства, так и по уровню социального развития и по идеологическим представлениям их носителей.

В евразийских степях в эпоху развитой бронзы утвердилось комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство, основу которого составляло разведение крупного и мелкого рогатого скота и лошадей [81]. Во второй половине II тыс. до н. э. у некоторых групп населения сложились формы отгонного и кочевого скотоводства, что позволило освоить пустыни и высокогорья Средней Азии. Ремесленное производство не было специализированным и оставалось не товарным, а домашним, рассчитанным на удовлетворение потребностей общины. У срубников и андроновцев были развиты пчеловодство (бортничество), ткачество, ручное гончарство, камне- и деревообработка и костерезание и особенно металлообработка. В бронзо-литейном деле и рудодобыче были достигнуты большие успехи, металл шел на экспорт. Это доказывается тем, что, например, металлические изделия, изготовленные из руды еленовско-ушкаттинских месторождений, разрабатывавшихся населением небольшой группы андроновских поселков на Южном Урале, обнаружены на многих срубных памятниках широкого ареала [82]. Следовательно, у срубников и андроновцев существовал обмен, носивший, видимо, еще достаточно примитивный характер.

Основным типом жилища в евразийских степях была большая полуземлянка, площадью от 70 до 200 кв. м и более, со стенами из дерева и пахсы, иногда укрепленными каменными блоками, с шатровым или ступенчатым каркасным перекрытием, крепившимся на опорных столбах (до нескольких десятков в одном доме), с системой хозяйственных и культовых очагов и световыми отверстиями в кровле. Этот тип жилища был предназначен для постоянного обитания большесемейной общины [4; 53; 64].

Другой сложившийся в андроновскую эпоху тип – круглое в плане легкое каркасное жилище типа юрты, сооружавшееся пастухами на кратковременных стоянках при сезонных перекочевках [36]. Костюм евразийского степного населения составляли рубаха, штаны и мягкие сапоги, у андроновцев известна также войлочная шапка типа башлыка [64].

В культуре евразийского степного населения большую роль играло коневодство. Андроновцами впервые в истории Старого Света были выведены специализированные породы лошадей: тяжеловозы, достигавшие 160 см и больше высоты в холке, предназначенные для запряжки в большие тяжелые телеги, и высокопородные грацильные тонконогие лошади (предки знаменитых на весь мир коней несейской породы, линию кото-

рых продолжают современные ахалтекинцы), предназначенные для запряжки в легкие колесницы [81].

С раннеандроновскими памятниками XVI в. до н. э. связаны древнейшие свидетельства распространения конных колесниц. В могильнике Синташта в Приуралье, относящемся к новокумакскому этапу, найдены остатки древнейшей в Старом Свете двухколесной одноосной колесницы (имевшей колеса с девятью спицами) [19; 20].

В том же могильнике открыты захоронения взнузданных коней с псалиями. Захоронения коней колесничной запряжки (или только их голов) исследованы в других новокумакских могильниках – Троицке, Степном, Царевом Кургане, Раскатихе, Петровке [70]. Этот ритуал сохранялся и в пору расцвета срубной и андроновской культур и выявлен во многих погребениях, содержащих захоронения воинов, положенных, как правило, с богатым набором вооружения [45; 67; 68].

На широкое распространение колесниц у носителей андроновской и срубной культур указывают и многочисленность костяных псалий, и интенсивный поиск новых их типов. На смену дисковидным псалям с шипами XVI в. до н. э. в середине II тыс. приходят дисковидные псалии без шипов, находящие аналогии в культурах Подунавья, и прямоугольные, ранний вариант которых, представленный в Мирном IV, в Приуралье, может рассматриваться как прототип II класса металлических псалий Передней Азии [46; 68].

О культе колеса и колесницы у носителей срубной и особенно андроновской культур свидетельствуют и находки глиняных моделей колес и бронзовых блях, имитирующих колесо со спицами, а также сосудов с изображениями колес со спицами или колесниц с конной запряжкой (Политотдельское, Львово, Ждановск, Полянский, Сухая Саратовка II, Спаское) [44].

Стиль изображений колесниц на сосудах сходен с изображениями на петроглифах Казахстана (Тамгалы, Каратау, Смагул), Тянь-Шаня (Саймалы-Таш) и Памира (Текке-Таш, Акджилга) [37; 83], что дает надежные основания, во-первых, отнести петроглифы ко второй половине II тыс. до н. э., а во-вторых, говорить о широком распространении культа колесницы у носителей андроновской культуры.

В религии носителей андроновской и срубной культур первостепенное значение имели жертвоприношения: заклания коней, быков и овец совершались при основании поселения, на общенародных торжествах, при закладке дома, а также при погребении.

Другим важным фактором в идеологии срубных и особенно андроновских племен был культ огня. Археологическое отражение его – специальные

зольники на поселениях и круглые или прямоугольные культовые очаги в жилищах. О роли огня в погребальном ритуале свидетельствуют находки в могилах обгорелого дерева, угля и золы, а также практика трупосожжения.

Очень развит был культ предков. Захоронения совершались на специальных кладбищах в могильных ямах, перекрытых курганными насыпями, иногда окруженными деревянной или каменной оградой. У некоторых групп андроновского населения сооружение прямоугольной или чаще круглой каменной ограды было обязательно.

Как у срубников, так и у андроновцев наряду с обрядом трупоположения практиковался обряд трупосожжения. У некоторых групп андроновского населения трупосожжение было обязательным [4; 53; 64; 67].

Отмечены случаи парных разнополюх захоронений, вероятно связанные с выделением парной семьи, и обособление детских погребений, иногда вынесенных на особые кладбища.

При захоронении приносились жертвы. В могилы обязательно ставили сосуды с едой и клали принесенных в жертву животных – овцу, быка и коня (или только их головы и ноги).

От рядовых погребений отличались захоронения воинов-колесничих: их могилы выделяются размерами погребальной камеры и грандиозностью курганной насыпи или величиной каменной ограды, наличием набора вооружения (лук со стрелами, топор, копье, кинжал), а также захоронением вместе с умершим пары коней (или только одного коня) колесничной запряжки, иногда взнузданных. Такие захоронения конных воинов особенно характерны для раннесрубной культуры и для андроновской на новокумакском и алакульском этапах.

Выделение погребений воинов-колесничих из числа могил рядовых общинников позволяет сделать вывод о том, что скотоводческое общество евразийских степей было стратифицированным и в нем выделилось особое сословие воинов-колесничих, занимавших привилегированное положение [45; 70], и сословие рядовых общинников¹¹.

Итак, реконструируемая по лингвистическим данным и письменной традиции картина хозяйства, быта, идеологии и социального строя и.-и. из всех культур II тыс. до н. э. наиболее соответствует картине, реконструируемой по археологическим данным срубной и андроновской культурных общностей в евразийских степях. Совпадение прослеживается во всех деталях как материальной, так и духовной культуры, что является веским аргументом в пользу гипотезы об и.-и. принадлежности части населения евразийских степей эпохи бронзы.

Однако следует отметить, что многие стороны реконструируемой и.-и. культуры были в равной мере характерны и для других и.-е. народов:

культ коня и колесницы, культ огня, практика жертвоприношений и т. д. Поэтому приведенные сопоставления вполне убедительны на и.-е. уровне, но на и.-и. уровне недостаточны [48].

Следующим шагом в отождествлении и.-и. этноса с конкретной археологической культурой должно быть выявление этнических индикаторов, которые четко отличают культуру и.-и. от других и.-е. Такими этническими индикаторами являются данные о том, что из всех и.-е. народов только и.-и. почти не разводили свиней и не приносили их в жертву, что только и.-и. разводили двугорбых верблюдов и только у них был культ этого животного.

Насколько мне известно, единственной культурой бронзового века, в которой не практиковалось свиноводство, была андроновская: на поселениях этой культуры кости свиньи отсутствуют, нет ни одного случая жертвоприношения свиньи [81]. Что касается срубной культуры, то в остеологических материалах свинья представлена, хотя культа этого животного нет.

Особенно важными для реконструкции истории и.-и. представляются данные о верблюдоводстве. В культуре всех и.-и. был очень развит культ двугорбого верблюда в сочетании с культом коня [43; 96]. Напротив, народам Передней Азии вплоть до ассирийской эпохи был известен только одногорбый верблюд, никогда не бывший там культовым животным [130]. У всех и.-е. народов, кроме и.-и., нет никаких признаков древнего знакомства с верблюдом и решительно никаких следов его культа. Название верблюда в и.-е. языках, кроме и.-и., – позднее заимствование из семитского *gamal*, обозначающего одногорбого верблюда [97; 130]. В и.-и. языках двугорбый верблюд называется общим словом: древнеиндийское *ustra*, авестийское *uštra* [8; 128] (от *vāh* – «светить», по Майерхоферу, или от *vah* – «везти», по Барроу), из чего следует, что и.-и. познакомились с этим животным после того, как они ушли с и.-е. прародины, но еще не разделились на индийскую и иранскую ветви. В зоне, где они продолжали контактировать друг с другом, у них сложился культ двугорбого верблюда, играющего особую роль в мифологии иранцев.

По данным палеозоологии и археологии, двугорбый верблюд был одомашнен в конце IV тыс. до н. э. в Туркмении [80] и в III тыс. до н. э. стал широко использоваться там для запряжки в четырехколесные повозки [47]. В середине II тыс. до н. э. с двугорбым верблюдом впервые познакомились мигрировавшие из южнорусских степей протоандроновцы, и в их культуре утвердилось верблюдоводство и сложился культ этого животного [43]¹². Кости двугорбого верблюда найдены на андроновских поселениях Алексеевка, Ата-су, Усть-Нарым и на тазабагъябском поселении

Кокча 15, ритуальное захоронение верблюжонка открыто в андроновском могильнике Аксу-Аюлы II, глиняные фигурки верблюдов – на андроновском поселении Ушкатты и на тазабагъябском Каунды [36; 43; 53].

Многочисленные изображения двугорбых верблюдов, свидетельствующие о почитании этого животного, представлены на петроглифах Казахстана и Средней Азии (Койбагар, Ариаузен, Тамгалы, Саймалы-Таш, Букан-тау) и многих других [37; 83].

Итак, андроновская культура – единственная известная культура, в которой сочетаются культы другорбого верблюда, коня, быка, овцы при отсутствии культа свиньи; в которой известно очень раннее распространение конных колесниц, культ колесниц и выделение сословия воинов-колесничих; в которой развит культ огня (в том числе домашнего очага); в которой умерших хоронят в могилах под курганами с оградой по обряду трупоположения или трупосожжения; в которой хозяйство носит комплексный земледельческо-скотоводческий характер с доминантой скотоводства, т. е. хозяйство, быт, социальный строй, ритуал и верования носителей андроновской культуры соответствуют картине, реконструируемой по языковым данным для и.-и., что дает надежное основание признать андроновцев носителями и.-и. речи.

Этот вывод согласуется и с заключением об и.-и. принадлежности андроновцев, независимо полученным ранее путем ретроспективного анализа.

III. Наложение на археологическую карту данных топонимики

На географическую зону, в которой обитали древние и.-и., возможно, указывает то, что и.-и. языки не сохранили общеиндоевропейских слов «ель», «болото», что позволяет предполагать, что и.-и. локализовались не в лесной, а в степной зоне.

Для определения территории и.-и. прародины первостепенное значение имеет предлагавшееся многими исследователями отождествление легендарной реки Ранхи с Волгой, а Рипейских гор – с Уралом [13; 30; 116].

В. Миллером [60] была определена иранская этимология ряда географических названий в Северном Причерноморье. Этот список был значительно пополнен В. И. Абаевым [1]. Большое количество иранских гидронимов было выявлено в Поднепровье [72; 75].

Выдвигалось предположение, что иранская топонимика в Причерноморье связана с приходом туда скифов. Однако С. С. Березанская [9], наложив гидронимы Верхнего и Среднего Поднепровья на археологическую

карту, показала, что ареал иранских названий не совпадает с границами распространения скифской культуры, а полностью совмещается с территорией срубной культуры, что служит веским аргументом в пользу признания и.-и. (протоиранской) принадлежности срубников.

Наряду с иранскими топонимами на территории Северного Причерноморья, в Подонье и Прикубанье, О. Н. Трубачевым [76; 77] вслед за Кречмером установлены и.-а. топонимы. Даже если бы малая часть топонимов Причерноморья оказалась и.-а., это имело бы значение, позволяя включать территорию Северного Причерноморья в зону обитания и.-и.

И.-и. топонимика выявлена также и на территории Поволжья и Приуралья [61]. Среди гидронимов этой зоны выделяется большая группа названий на «мара», которые исследователи считают и.-а. (от санскр. *maṛa* – «море»). В ишкашимском, ваханском и хотанском языках сохранились очень архаичные формы, находящиеся параллели в санскрите [121; 122].

Таким образом, анализ топонимики позволяет предполагать, что и.-и. обитали на территории южнорусских степей, откуда частично мигрировали на восток – в Казахстан и Среднюю Азию (где познакомились с двугорбым верблюдом). Дальнейшая миграция и.-а. в Индию происходила, вероятно, через территорию юга Средней Азии, Афганистана и Восточного Ирана.

IV. Контакты индоиранцев с носителями других языков

А. Греко-индоиранские связи

Как в языке, так и особенно в мифологии прослеживаются ареальные греко-и.-и. контакты: сходство Эос и Ушас, Пана и Пушана, сходство функций и эпитетов солярных божеств [29]. Особенно показательны общие греко-и.-и. формулы «быстроконное солнце» [34; 131] и мифологемы солнце – бог-лучник и солнце-конь-птица. Они не могли быть наследием обще индоевропейского состояния, а могли возникнуть только после изобретения конных колесниц, т. е. не ранее XVI в. до н. э., из чего следует, что греки и и.-и. в эту эпоху должны были жить на соседних территориях и поддерживать постоянные контакты. Более того, образ солярного бога, мчащегося на колеснице, запряженной то конями, то птицами (в частности, гусьями-лебедями), мог зародиться только на севере – в Европе, где прилет птиц символизирует весну.

В языке микенской Греции, судя по документам из Пилоса, засвидетельствованы заимствования из и.-и., в частности слова «лук» и «колчан» [95]. В этой связи интересны археологические факты, выявленные при

раскопках шахтных гробниц Микен [109]. Там найдены каменные стрелы, бронзовые копья, выпрямитель древков стрел, украшения из клыков кабана, выявлены некоторые детали погребального обряда, находящиеся аналогии в культуре южнорусских степей.

В свою очередь, в степях – вплоть до Южного Приуралья и Западного Казахстана – найдены импортные микенские вещи и предметы, украшенные специфически микенскими орнаментами [70].

Особое значение имеет единство типа псалиев [46; 49], применявшихся для запряжки колесничных коней в микенской Греции и в степях в эпоху сложения срубной и андроновской культур, а также появление в Греции обряда ритуального захоронения коня, не имеющего истоков в предшествующих культурах Эллады и всего Средиземноморья, но традиционного, в Северном Причерноморье [45].

Эти факты позволяют предполагать особую роль контактов микенских греков с населением южнорусских степей в XVI в. до н. э. – в период распространения конных колесниц и сложения их культа – и могли бы хорошо согласоваться с данными о сходстве греческих и и.-и. мифологем, связанных с солярной колесницей, если принять гипотезу об и.-и. принадлежности носителей раннесрубной и раннеандроновской культур.

Б. Финноугорско-индоиранские связи

Исследователи отмечали активное и длительное влияние и.-и. языков; на финно-угорские. Оно проявляется прежде всего в терминах, связанных с производящим хозяйством: в названиях злаков, золота, домашних животных, в том числе лошади и двугорбого верблюда [107a]; следовательно, контакты и.-и. с финно-уграми были особенно активны в эпоху становления у последних производящего хозяйства, формировавшегося под влиянием более развитых и.-и. племен.

Большой пласт и.-и. заимствований выявлен и в финно-угорской мифологии и фольклоре: это и имена мифологических персонажей, и образ божества на белом коне, и ритуалы (в том числе обряд жертвоприношения коня), и культовые термины [7; 13; 40]. Наряду с иранскими выделяются и.-а. заимствования, например *asura* [8], из чего следует, что контакты, относятся к доскифской эпохе.

По мнению большинства современных лингвистов, прародина финно-угров локализовалась в лесной зоне Евразии, простираясь до Зауралья.

В этой зоне, по археологическим материалам, во второй половине II тыс. до н. э. происходит распространение производящего хозяйства, в становлении которого решающую роль играет прогрессивное влияние

срубной и андроновской культур, продвинувшихся по долинам рек на север. На границах леса и лесостепи, особенно на Урале, в результате ассимиляции пришлых степняков лесными племенами (миграция 3-го типа) формируются синкретические «андроноидные» культуры [64], у носителей которых получают распространение не только скотоводство, коневодство и андроновские типы металлических изделий, но и культ коня и андроновские орнаменты, доказывающие, что взаимодействие не ограничивалось хозяйственной сферой, что культурное влияние было глубоким и в области идеологии.

Если верна гипотеза лингвистов о локализации финно-угорской прародины в лесной зоне Евразии, включая Приуралье, то отмеченные археологические факты не могут быть объяснены иначе, как взаимодействием финно-угорских и и.-и. племен, что служит еще одним (и опять независимым!) аргументом в пользу и.-и. принадлежности носителей срубной и андроновской культур.

* * *

Итак, проверка гипотезы об и.-и. принадлежности части населения евразийских степей II тыс. до н. э. (носителей срубной и андроновской культур), проведенная независимо различными методами с учетом различных археологических и лингвистических материалов, дала непротиворечивые результаты, что позволяет считать выдвинутую гипотезу научно обоснованной.

Что касается дальнейших судеб и.-и., то на современном этапе не представляется возможным соотнесение с конкретными археологическими культурами ни культуры ведических ариев, мигрировавших в Индию, ни культуры иранцев, пришедших на Иранское плато.

Как показал Б. Тхапар [134], все попытки связать с ариями различные археологические культуры Индостана остаются недостаточно обоснованными и противоречивыми.

Таково же положение в Иране, где, по заключению И. Н. Медведской [56], выдвигавшаяся К. Янгом гипотеза, по которой появление в Иране в последней четверти II тыс. до н. э. серо-черной лощеной керамики связано с распространением иранского этноса, не подтверждается ни археологическими материалами (серая керамика не отражает передвижения носителей единой керамической традиции), ни сопоставлением с лингвистическими данными (серая керамика оказывается в районах с заведомо неиранским населением).

По письменным источникам известно, что даже в ахеменидскую эпоху большую часть ремесленников при персидском дворе составляли

отнюдь не персы; ремесленниками были древнее местное население (в частности, эламитяне) и представители других древнеземледельческих народов, покоренных Ахеменидами. Следовательно, приход иранцев в Иран не принес изменений в сферу ремесленного производства, и мы не вправе ожидать археологического отражения этого явления в смене керамического комплекса и других производственных традиций.

Что касается древнеземледельческих областей юга Средней Азии и Афганистана, то и там пока нет объективных данных, чтобы установить, в какой момент происходит смена этноса; не случайно ее связывают то с эпохой Намазга VI [54], то со II–III тыс. до н. э. [65], то относят к IV тыс. до н. э. [78; 102].

По-видимому, эта трудность соотнесения этноса с археологической культурой связана с отсутствием археологических критериев миграции 4-го типа, при которой население, придя в более развитую культурно-хозяйственную зону, воспринимает материальную культуру аборигенов.

Представляется, что миграции 4-го типа, когда имеет место постепенное проникновение на новую территорию относительно небольших по численности групп мигрантов, подчиняющих себе местное население, но воспринимающих его материальную культуру, находят отражение прежде всего и главным образом в смене идеологических представлений, в археологическом материале проявляющееся в распространении нового типа погребального обряда, культа новых животных, новых образов в искусстве.

По-видимому, был прав Р. Гиршман [101], когда интерпретировал появление в Сиалк В изображений лошадей, крылатых коней, конных всадников как доказательство прихода ираноязычного населения.

Выявленные в настоящее время на памятниках Ирана начала I тыс. до н. э. ритуальные захоронения коней, находки произведений искусства со становящимися популярными только с этого времени изображениями коней, двугорбых верблюдов, всадников, сюжетов единоборства, отражающих идеологические представления иранцев, – вот, по-видимому, главные доказательства иранизации населения Ирана.

Что касается Индостана, то обращают на себя внимание материалы погребений Свата, Гандхары и Гомала. Открытые там типы погребений, чуждые древней местной традиции, но перекликающиеся с обрядом тулхарской (вахшской) культуры в Южном Таджикистане [71], ритуальные захоронения лошадей и изображения коня в пластике, может быть, намекают на миграцию из Средней Азии в Индию и.-а. или других и.-и. – кафиров [112].

Вероятно, с тем же процессом инфильтрации и.-и. населения из Средней Азии связано появление на поселении Пирак в Пакистане, дати-

рующемся второй половиной II–началом I тыс. до н. э., фигурок двугорбых верблюдов, лошадей и всадников [107], причем в комплексе с керамикой, сделанной в кветтской традиции (из чего следует, что смена идеологических представлений происходила при сохранении производственных традиций).

Важным аргументом в пользу локализации прародины населения, приведшего в Индостан двугорбого верблюда, коня и колесницу, служит манера изображения колесниц на петроглифах. Открытые в Индии изображения конных колесниц [38; 113] выполнены не в переднеазиатской профильной манере, а как бы в плане – так, как изображались колесницы в широком поясе Северной Евразии. Стилистически индийские колесницы близки культовым изображениям на петроглифах Средней Азии и Казахстана [47], что скорее всего отражает путь, по которому пришли в Индию носители этого художественного стиля и этого культа.

Что касается земледельческих областей юга Средней Азии и Афганистана, то логически можно предполагать, что во второй половине II тыс. до н. э. здесь уже обитали и.-и. племена; эта гипотеза дает наибольшую возможность объяснить отмечаемые исследователями лингвистические явления. По гипотезе, отстаиваемой Т. Барроу [91] и Г. Моргенштерне [121; 122] и аргументированной распространением различных (в том числе сохраняющих очень архаичные черты) индоарийских, иранских и кафирских языков в пограничной зоне Северного Индостана, а также характером взаимоотношений языков и мифологии протоиранцев и протоиндо-ариев, предки индоариев длительное время находились на территории юга Средней Азии и Афганистана, откуда позднее были вытеснены иранцами.

Для идентификации той или другой группы с конкретными археологическими культурами пока нет объективных данных. Как уже подчеркивалось, преемственность керамической традиции ремесленного гончарного, производства, прослеживаемая в Бактрии [112], не может быть бесспорным доказательством этнической преемственности населения. Решающее значение при изучении сложной этнической истории Южной Средней Азии и Афганистана, по-видимому, будет иметь тщательный анализ в плане и.-и. традиции семантики образов изобразительного искусства, для чего, археология уже сейчас дает богатый материал [65].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Предполагалось также, что установление древних названий растений, животных и природных явлений позволяет путем наложения на палеогеографическую карту очер-

тить ареал обитания древних носителей языка, на чем в значительной мере были основаны выводы лингвистов начала XX в. о локализации и.-е. прародины в Центральной Европе. Однако теперь установлено, что при миграции в другую географическую зону старые названия переносятся на другие объекты.

² В установлении ареала древних языков первостепенное значение имеют данные топонимики.

³ Следует иметь в виду, что европейская хронология остается крайне спорной. Мы придерживаемся традиционных дат; использование калиброванных дат по С 14 приводит к удревнению культур на 500–700 лет по сравнению с традиционными.

⁴ Этот тип миграции включает обходную миграцию, по Л. С. Клейну [41], и кооперативную миграцию, по Р. Хахманну [103], при которых мигранты проходят по территории нескольких культур, увлекая за собой часть других этнических групп, в результате чего новая культура представляет сплав различных элементов.

⁵ И. М. Дьяконов [26] убедительно показал, что даже существенные этнические передвижения, надежно засвидетельствованные письменными источниками, не оставили подчас никаких следов в материальной культуре городов Передней Азии.

⁶⁻⁷ Интересным примером служит появление в Анатолии вместе с фригийцами кроме всадничества и культа коня также двускатных крыш в культовых постройках, резко отличающих фригийскую архитектуру от переднеазиатской, в которой типичны плоские крыши, и сохраняющих архитектурные традиции Европы, где этот тип крыши обусловлен большим количеством годовых осадков.

⁸ В. Ф. Генинг предлагал использовать этот метод в обход признаваемого нами определяющим ретроспективного метода и отождествлять письменные источники «с археологическими в пределах памятника или археологической культуры, ограниченных во времени и пространстве» [20, с. 55]. Такой произвольный выбор сопоставимого материала представляется методически неверным. В случае разбираемого В. Ф. Генингом могильника Синташта сопоставление с источниками хеттскими, греческими микенского периода, «Илиадой» позволило бы выявить целый ряд аналогий, но не дало бы истинной этнической атрибуции.

⁹ Следует отметить, что среди южнотуркменских топонимов, представленных на черепках античной Нисы, как указал нам В. А. Лившиц, выделяется ряд названий, не объяснимых ни из и.-и., ни из других и.-е. языков.

¹⁰ На севере Туркмении, в дельте Мургаба, в неясных стратиграфических условиях в комплексе поздней Намазга V или VI найдены кости лошади и модели колес с четырьмя и восемью спицами вместе со степной северной керамикой [53а].

¹¹ Что касается жречества, то археологически эта группа, хорошо фиксирующаяся в обществе саков и савроматов раннежелезного века, по материалам бронзового века пока четко не выделяется, хотя можно отметить открытие ряда погребений с сосудами, украшенными изображениями мифологических сюжетов, отдельные находки скипетров, погребения с бедным инвентарем, но большой насыпью или могилы, отличающиеся по

обряду, которые в дальнейшем, при более тщательном анализе и сопоставлении с письменной традицией, возможно, удастся интерпретировать как жреческие погребения.

¹² В срубной культуре кости двугорбого верблюда найдены на поселении в Воронеже.

ЛИТЕРАТУРА

1. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М., 1949.
2. АБАЕВ В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов. – Древний Восток и античный мир. М., 1972.
3. АКИШЕВ К. А. Саки азиатские и скифы европейские. – Археологические исследования в Казахстане. А.-А., 1973.
- 4–5. Андроновская культура. Памятники западных областей (САИ В 3–2). М., 1966.
6. АСКАРОВ А. Сапаллтепа. Таш., 1973.
7. АСКАРОВ А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Таш., 1977.
8. БАРРОУ Т. Санскрит. М., 1976.
9. БЕРЕЗАНСКАЯ С. С. Северная Украина в эпоху бронзы. Автореф. докт. дис. Киев, 1977.
10. БИБИКОВА В. И. До історії domestикації коня на піденному сході Європі. – «Археологія». XXII. Київ, 1969.
11. БИБИКОВА В. И. К изучению древнейших домашних лошадей Восточной Европы. – «Бюллетень Московского общества испытателей природы». XXIII, 1967; XXV, 1970.
12. БОНГАРД-ЛЕВИН Г. М., ИЛЬИН Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
- 13–14. БОНГАРД-ЛЕВИН Г. М., ГРАНТОВСКИЙ Э. А. От Скифии до Индии. М., 1976. 15.
15. БРАТЧЕНКО С. Н. Нижнее Подонье в эпоху средней бронзы. Киев, 1976.
16. ВАСИЛЬЕВ И. Б. Лесостепное Поволжье в эпоху энеолита и ранней бронзы. Автореф. канд. дне. М., 1979.
17. ГАМКРЕЛИДЗЕ Т. В., ИВАНОВ Вяч. Вс. Проблема определения первоначальной территории обитания и путей миграции носителей диалектов общеиндоевропейского языка. – Конференция по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков. Тезисы докладов. М., 1972.
18. ГАФУРОВ Б. Г. Таджики. М., 1972.
19. ГЕНИНГ В. Ф., АШИХМИНА Л. И. Могильник эпохи бронзы на р. Синташта. – АО 1974. М., 1975.
20. ГЕНИНГ В. Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен. – СА. 1977, № 4.
21. ГЕРЦЕНБЕРГ Л. Г. Морфологическая структура слова в индоиранских языках. Л., 1972.

22. ГРАНТОВСКИЙ Э. А. Индоиранские касты у скифов. – XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
23. ГРАНТОВСКИЙ Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии-М., 1970.
24. ИСЛАМОВ У., АСКАРОВ А., ГУЛЯМОВ Я. Г. Первобытная культура в низовьях Зеравшана. Таш., 1966.
25. ДЬЯКОНОВ И. М. История Мидии. М.–Л., 1956.
26. ДЬЯКОНОВ И. М. Народы древней Передней Азии. – Переднеазиатский этнографический сборник. I. М., 1958.
27. ДЬЯКОНОВ М. М. Сложение классового общества в северной Бактрии. – СА. 1954, XIX.
28. ДЬЯКОНОВ М. М. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
29. ЕЛИЗАРЕНКОВА Т. Я. Комментарий. – Ригведа. М., 1972.
30. ИВАНОВ В. В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным. – ВИМК. 1957, № 1.
31. ИВАНОВ В. В. О языковой принадлежности арийских элементов в ближневосточных текстах II тыс. до н. э. – Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1968.
32. ИВАНОВ Вяч. В с. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – «конь». – Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
33. ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н. Санскрит. М., 1960.
34. ИВАНОВ В. В. Использование для этимологических исследований сочетаний, однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. – Этимология. 1967. М., 1969.
35. ИТН. Т. I. М., 1963.
36. ИТИНА М. А. История степных племен Южного Приаралья. М., 1977.
37. КАДЫРБАЕВ М. К., МАРЬЯШЕВ А. Н. Наскальные изображения хребта: Каратау. А.-А., 1977.
38. КАСАМБИ Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
39. КАЧАЛОВА Н. К. Абашевские элементы срубной культуры Нижнего Поволжья. – Археологический сборник Гос. Эрмитажа. 17. Л., 1976.
40. КАЧАЛОВА Н. К. Ранний горизонт срубных погребений Нижнего Поволжья.– СА. 1978, № 3.
41. КЛЕЙН Л. С. Археологические признаки миграции. – IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, 1973). М., 1973.
- 41а. КЛЕНГЕЛЬ Х. Экономические основы кочевничества в древней Месопотамии. – ВДИ. 1967, № 4.
42. КУЗЬМИНА Е. Е. Могильник Заман-баба. – СЭ. 1958, № 2.
43. КУЗЬМИНА Е. Е. Древнейшая фигурка верблюда из Оренбургской области и проблема доместикации бактрианов. – СА. 1963, № 2.

44. КУЗЬМИНА Е. Е. Колесный транспорт и проблема этнической и социальной истории древнего населения южнорусских степей. – ВДИ. 1974, № 4.
45. КУЗЬМИНА Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. – Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
46. КУЗЬМИНА Е. Е. Еще раз о дисковидных псалях евразийских степей. – КСИА. № 161. М., 1980.
47. КУЗЬМИНА Е. Е. Этапы развития колесного транспорта Средней Азии в эпоху неолита и бронзы. – ВДИ. 1980. № 4.
48. ЛЕЛЕКОВ Л. А. [Рец. на:] GHIRSHMAN R. L' Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iragiens. Leiden, 1977. – «Народы Азии и Африки». 1978, № 5.
49. ЛЕСКОВ А. М. Древнейшие роговые псални из Трахтемирова. – СА. 1964, № 1.
50. ЛИТВИНСКИЙ Б. А. Древние кочевники «Крыши Мира». М., 1972.
51. МАКСИМЕНКОВ Г. А. Андроновская культура на Енисее. Л., 1978.
52. МАНДЕЛЬШТАМ А. М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане. – МИА. № 145. Л., 1968.
53. МАРГУЛАН А. Х. и др. Древняя культура Центрального Казахстана. А.-А., 1966.
- 53а. МАСИМОВ И. С. Изучение памятников эпохи бронзы низовий Мургаба. – СА. 1979, № 1.
54. МАССОН В. М. Древнеземледельческая культура Маргианы. – МИА. № 73. М.–Л., 1969.
55. МАССОН В. М. Раскопки на Алтын-депе. Аш., 1970.
56. МЕДВЕДСКАЯ И. Н. Иран в последней четверти II тыс. до н. э. Автореф. канд. дис. Л., 1978.
57. МЕРПЕРТ Н. Я. Древнейшая история населения степной полосы Восточной Европы. Автореф. докт. дис. М., 1968.
58. МЕРПЕРТ Н. Я. Древнейшие скотоводы Волго-Уральского междуречья. М., 1974.
59. МЕРПЕРТ Н. Я. Миграция в эпоху неолита и энеолита. – СА. 1978, № 3.
60. МИЛЛЕР В. Осетинские этюды. III. М., 1887.
61. ПОПОВ С. А., ЛОЙФМАН Н. Я. Из спостережень над топонімікою Оренбурзької області. – Питання топоніміки та ономастики. Київ, 1962.
62. ПРЯХИН А. Д. Поселения абашевской общности. Воронеж, 1976.
63. ПУГАЧЕНКОВА Г. А. Новый памятник древнебактрийской культуры.– Успехи среднеазиатской археологии. I. Л., 1972.
64. САЛЬНИКОВ К. В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.
65. САРИАНИДИ В. И. Древние земледельцы Афганистана. М., 1977.
66. СМИРНОВ К. Ф. Проблема происхождения ранних сарматов. – СА. 1957, № 3.
67. СМИРНОВ К. Ф. О погребениях с конями и трупосожжениях эпохи бронзы в Нижнем Поволжье. – СА. 1957, XXVII.

68. СМІРНОВ К. Ф. Археологічні дані про давні всадники поволзько-уральських степів. – СА. 1961, № 1.
69. СМІРНОВ К. Ф. Савромати. М., 1964.
70. СМІРНОВ К. Ф., КУЗЬМИНА Е. Е. Проісходження індоіранців в світ новітніх археологічних відкриттів. М., 1977.
71. Середня Азія в епоху каменя і бронзи. М.– Л., 1966.
72. СТРИЖАК О. С. Гідронімія Середньодніпровського лівобережжя. Автореф. канд. дис. Київ, 1965.
73. ТЕЛЕГІН Д. Я. Середньостогівська культура епохи міді. Київ, 1973 .
74. ГОЛСТОВ С. П. По древнім дельтам Окса і Яксарта. М., 1962.
- 74а. ТОПОРОВ В. Н. К іранському впливові в фінно-угорській міфології. – Фінно-угорські народи і Восток. Тарту, 1975.
75. ТОПОРОВ В. Н., ТРУБАЧЕВ О. Н. Лінгвістический аналіз гідронімів Верхнього Подніпров'я. М., 1962.
76. ТРУБАЧЕВ О. Н. О синдах і їх мові. – ВЯ. 1976, № 4.
77. ТРУБАЧЕВ О. Н. Лінгвістическа периферія древнішого славянства. Індоевропейці в Північному Причорномор'ї. – ВЯ. 1977, № 6.
78. ХЛОПІН І. Н. Індоевропейці: земледільці або скотоводи? – «Вопросы истории». 1970, № 10.
79. ЦАЛКІН В. І. Древніші домашні тварини Східної Європи. М., 1970.
80. ЦАЛКІН В. І. Древніші домашні тварини Середньої Азії. – «Бюллетень Московського товариства дослідників природи». 1970, № 1.
81. ЦАЛКІН В. І. Фауна з розкопок андроновських пам'яток в Приурал'ї. – Труды Московського товариства дослідників природи. Т. XLVIII. М., 1972.
82. ЧЕРНЫХ Е. Н. Металл – людина – час. М., 1972.
83. ШЕР Я. А. К інтерпретації сюжетів деяких петрогліфів Саймалы-Таш. – Культура Востока. Л., 1978.
84. ШИЛОВ В. П. Походження кочового скотарства у Східній Європі. – Український історичний журнал. Київ, 1970, № 7.
85. ШРАДЕР О. Індоевропейці. М., 1913.
86. ADAMS W. Invasion, Diffusion, Evolution? – «Antiquity». XLII. 1968, № 167.
87. ARNE T. Excavations at Shah Tepe. Stockholm, 1945.
88. BAILEY H. Ariana. – Donum Natalicium H. Nyberg Oblatum. Uppsala, 1955.
89. BAILEY H. A Problem of the Indo-Iranian Vocabulary. – RO. XXI. Warszawa, 1957.
90. BAILEY H. Languages of the Saka. – Handbuch der Orientalistik. I. Bd IV. Leiden – Köln, 1958.
91. BARROW T. The Proto-Indoaryans. – JRAS. 1973, № 2. 1973, № 2.
92. BENVENISTE E. Les classes sociales dans la tradition avestique. – JA. CCXXI, 1932. CCXXI, 1932.

93. BENVENISTE E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. – JA. CCXXX, 1938.
94. BENVENISTE E. Etudes sur quelques textes sogdiens Chrétiens. – JA. T. 243, fasc. 3, 1955.
95. BENVENISTE E. Relations lexicales entre la Perse et la Grèce ancienne. – *Lai Persia e il mondo greco-romano*. Roma, 1966.
96. BOYCE M. *A History of Zoroastrianism*. I. Leiden–Köln, 1975.
97. BULLIET R. *The Camel and the Wheel*. Cambridge (Mass.), 1975.
98. CHILDE G. The First Wagons and Carts from Tigris to the Severn. – «Proceedings of the Prehistoric Society». XVII, 1951.
- 98a. DESHAYES J. New Evidence for the Indo-Europeans from the Tureng Tepe-Iran. – «Archaeology». 22, № 1, 1969.
99. DUMONDE P. *L’Ashvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*. P., 1927.
100. GEIGER W. *Ostiranische Kultur im Altertum*. Erlangen, 1882.
101. GHIRSHMAN R. *Fouilles de Sialk pres de Kashan*. II. P., 1938.
102. GHIRSHMAN R. *L’Iran et la migration des indo-aryens et des iraniens*. Leiden, 1977.
- 103–104. HACHMANN R. *Die Goten und Skandinavier*. B., 1970.
105. HERTEL J. *Die arischen Feuerlehre*. – *Indogermanische Quellen und Forschungen*. Lpz., 1925.
106. HILZHEIMER M. The Evolution of the Domestic Horse. – «Antiquity». 1935, 9.
107. JARRIGE J.-F., ENNAUIT J.-F. *Fouilles de Pirak – Baluchistan*. – «Arts asiatiques». XXXII, 1976.
- 107a. JOKI A. *Uralier und Indogermanen*. Helsinki, 1973.
108. KAMMENHUBER A. *Hippologia Hethitica*. Wiesbaden, 1961.
109. KARO G. *Die Schachtgräber von Mykenai*. München, 1930.
110. KOPPERS W. *Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen*. – «Die Indo-Germanen und Germanenfrage». IV. Lpz., 1936.
111. KUPPER J. *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari*. P., 1957-
112. KUZMINA E. E. The «Bactrian Mirage» and the Archaeological Reality. – «East and West». 26. 1976, No. 1–2.
113. LAL B. B. Expeditions and Excavations since Independence. – «Central Forum». 4. 1961, No. 2.
114. LITTAUER M., CROUWEL J. The Origin and Diffusion of the Cross-bar-Wheel? – «Antiquity». 1977, № 202.
115. LUNDHOLM B. *Abstammung und Domestikation des Hauspferdes*. – *Zoologiska Bidrag från Uppsala*. XXVII. Uppsala, 1947.
116. MARQUART J. *Wehrot und Arang*. Leiden, 1938.
117. MAYRHOFER M. *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*. Wiesbaden, 1966.

118. MAYRHOFER M. Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos? Wien, 1974.
119. MOOREY P. The Earliest Near Eastern Spoked Wheels and Their Chronology. – «Proceedings of the Prehistoric Society». XXXIV. Cambridge, 1970.
120. MOOREY P. Pictorial Evidence for the History of Horse-riding in Iraq before-the Kassite Period. – «Iraq». XXXII. 1970, No. 1.
121. MORGENSTIERNE G. Irano-Dardica. Wiesbaden, 1973.
122. MORGENSTIERNE G. Ancient Contacts between N-E Iranians and Indo-Arian? – Mélanges linguistiques offerts à E. Benveniste. P., 1975.
123. OANCEA A. Branches de mors au corps en forme de disque. – Thraco-Dacica-Bucuresti, 1976.
124. OIDENBERG H. Die Religionen des Veda. B., 1894.
125. PEDERSEN H. The Discovery of Language. Cambridge, 1931.
126. PIGGOTT S. The Earliest Wheeled Venicles and the Caucasian Evidence. – «Proceedings of the Prehistoric Society». 1968, XXXIV.
127. POTRATZ J. Die Pferdetrensen des Alten Orient. – AnOr. 1966, 41.
128. REDARD G. Notes de dialectologie iranienne. II. Camelina. – Indo-Iranica. Wiesbaden, 1964.
129. ROUSSE J. The Inference of Migrations from Anthropological Evidence. – Migrations in New World Culture History. Tucson, 1958.
130. SALONEN A. Hippologia Accadica. Helsinki, 1956.
131. SCHLERATH B. Die «Welt» in der vedischen Dichtersprache. – IJ. VI. 1962, № 2.
132. SCHRADER O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Strassburg, 1901.
133. SCHMIDT E. Excavations at Tepe Hissar, Damghan. Philadelphia, 1937.
134. THAPAR B. The Aryans: a Reappraisal of the Problem. – India's Contribution to the World Thought and Culture. Vivekananda Commemoration Volume. Madras, 1970.
135. THIEME P. The Aryan Gods of the Mittani Treaties. – JAOS. 1960, 60.

SUMMARY

Of crucial importance in the study of the Indo-Iranians' history in the period before writing is a comparison of linguistic and archeological data. Common terms pertaining to the productive economy and metallurgy, horse-breeding, the cult of the horse and wheel vehicles, which are found in Indo-Iranian and other Indo-European languages, indicate that during the Aeneolithic the Indo-European community was still preserved on the territory embracing areas of advanced horse-breeding and the cult of the horse. According to archeological data, these areas comprise the South-Russian steppe, where the horse was domesticated in the 4th millennium B.C. and the cult of the horse and horse sacrifices were practised at the time. The *terminus post quem* of the disintegration of the Indo-European community was the period of the

spread of wheel vehicles in the Old World: according to archeological data, the 3rd millennium B.C. The *terminus ante quem* of the branching off of the Proto-Indo-Aryans fell in the middle of the 2nd millennium B.C.: according to literary sources, the period concurrent with the appearance of Aryan horse-breeders in Asia Anterior. Notable proximity between the economic types, the social organisation patterns and the religious-mythological systems of the Indo-Aryans, Iranians and Saka-Scythians, reconstructed from linguistic sources, indicates that, despite the different historical destinies of these peoples, the problem of the origin of the Indo-Iranians can be resolved only if due account is taken of the origin of each of these ethnic groups.

When reconstructing the peoples' ethnic history in the period before writing, it is important to ascertain the archeological traces of various types of migration and to evolve criteria of the ethnic attribution of archeological cultures. Four such criteria are examined.

1. The retrospective method. This concerns the establishment of systematically traced typological series between the culture of the Sakas and the Sauromatians (unquestionably Iranian speaking peoples) and the antecedent timber-grave and Andronovo cultures, which allows us to regard them as genetically linked and thus to surmise that the bearers of the two latter cultures were Indo-Iranians.

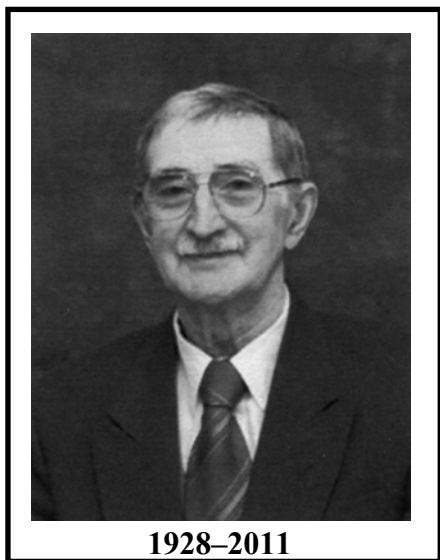
2. The collation of the linguistically reconstructed culture of the Indo-Iranians and of actual archeological cultures. The predominance of cattle-breeding (mostly large horned cattle); the importance attached to horse-breeding and the use of the chariot; the cults of the horse and of the ancestors; the burial ritual; and the social stratification of society, with the charioteer soldiers making up a specific stratum—all these features prevent us from relating the Indo-Iranians to the cattle-breeding cultures of Asia Anterior and to the inhabitants of present-day Turkmenia and Iran in the 3rd millennium B.C. Yet this reconstructed culture tallies fully with the culture of the Eurasian steppe population; moreover, the traditions of this type of economy in the South Russian steppe date back to the 4th millennium B.C. Of vital importance is the appearance in this area in the 16th century B.C. of horse-drawn chariots and the separation of the stratum of charioteer soldiers. The absence in the area of the cult of the pig, inherent in other Indo-European cultures, and the wide use of the two-humped camel (*Camelus bactrianus*) and its cult also favour the Indo-Iranian attribution of these cultures.

3. The coincidence of the Indo-Iranian toponymic map with the map showing the spread of the timber-grave and Andronovo cultures.

4. The collation of data concerning the contacts between Indo-Iranian and other languages, and those concerning the system of the outside links of the steppe cultures, particularly with Mycenaean Greece and the inhabitants of the Eurasian forest belt.

A comparison of results obtained by various means gives sufficient scientific support to the hypothesis of the Indo-Iranian attribution of the timber-grave–Andronovo tribes.

In determining the routes followed by the Indo-Iranians as they migrated away from their original homeland, precedence is taken by the data reflecting their spiritual culture, and not by the characteristics of their ware and similar characteristics.

ПАМЯТИ МАГОМЕТА ИЗМАЙЛОВИЧА ИСАЕВА

21 июня 2011 года после непродолжительной болезни скончался один из лучших представителей иранологии России доктор филологических наук, заслуженный деятель науки РСО-Алания и РЮО, академик РАЕН, профессор Магомет Измаилович Исаев.

Он родился 5 марта 1928 года в сел. Лескен Ирафского района Северной Осетии в многодетной семье сельских тружеников. После окончания Лескенской средней школы в 1946 году поступил в Ленинградский университет, где получил подготовку по специальности «Иранская филология». Ус-

пешная учеба и проявленная склонность к исследовательскому труду определили будущее Магомета: он продолжил учебу в аспирантуре Института языкознания АН СССР, которую успешно окончил в 1953 году, защитив диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Подававший большие надежды молодой ученый продолжил свою научную деятельность в Институте языкознания – головном институте Российской академии наук, пройдя путь от младшего до главного научного сотрудника института.

За эти годы им опубликовано более 250 научных трудов, в том числе 17 монографий, отражающих широкий круг его исследовательских интересов – иранистика, социалингвистика, интерлингвистика, кавказоведение и русистика. Особое место в научном наследии М. И. Исаева занимала иранистика и ее важнейшая ветвь – осетиноведение. Пожалуй, нет ни одной отрасли осетинского языкознания, которая бы осталась вне поля

интересов ученого, хотя особое внимание он уделял исследованию таких его аспектов как фонетика и диалектология, становление и развитие литературного языка, фразеология и история языка и др. При этом труды М. И. Исаева имеют не только теоретическое значение, но представляют и большую практическую ценность.

Магомет Измайлович был одним из первых советских ученых, осознавших перспективы зародившегося в 1960-х годах у нас в стране социолингвистического направления в языкознании. В изданных им в 1970-х годах монографиях «Сто тридцать равноправных», «Язык и нация», «О языке народов СССР», «Языковое строительство в СССР» ставились и решались конкретные вопросы развития национальных культур и языков, были приведены социолингвистические характеристики языков народов СССР. Еще одна солидная монография социолингвистического характера «Народы – братья, языки – братья», написанная в соавторстве с профессором А. Х. Галазовым, была посвящена русско-осетинским лингвокультурным взаимоотношениям.

С именем М. И. Исаева связана активная пропаганда и внедрение международного вспомогательного языка – эсперанто. Вице-президент международного движения эсперанто и первый президент Ассоциации советских эсперантистов Магомет Измайлович Исаев принимал активное участие в различных акциях на международной арене. По его инициативе разрабатывались многие научные проблемы интерлингвистики, издавались коллективные труды. М. И. Исаев – автор книг «Язык эсперанто» и «Учебник языка эсперанто».

Ученый вел и большую педагогическую работу. В разные годы им прочитаны многочисленные курсы в МГУ, Российском Университете дружбы народов, Литературном институте имени М. Горького, Государственном педагогическом институте иностранных языков имени М. Торе-за, государственных университетах Северной и Южной Осетии.

Огромная работа проделана Магометом Измайловичем по подготовке высококвалифицированных научных работников. Более 30 кандидатских и докторских диссертаций, написанных и защищенных под руководством профессора М. И. Исаева – цифра, не требующая комментариев. Однако его научная деятельность выходила далеко за рамки научного руководства или консультирования. Он проявлял себя как замечательный организатор научно-исследовательской работы, добившись, в частности, открытия при Северо-Осетинском государственном университете специализированного совета по защите сначала кандидатских, а позже и докторских диссертаций по четырем филологическим специальностям. Занимая ответственный пост заместителя председателя Экспертного совета по фи-

логии Высшей аттестационной комиссии Минобразования РФ, М. И. Исаев внес значительный вклад в дело развития фундаментальных научных исследований в Российской Федерации.

Большая научная и педагогическая работа М. И. Исаева удачно сочеталась с его активной общественной деятельностью. Магомет Измайлович избирался на различные общественные должности, в том числе являлся депутатом районного Совета г. Москвы. Он – заместитель председателя Федерации мира и согласия, заместитель председателя Ассамблеи народов России, консультант Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации по национальным проблемам. Как достойный гражданин столицы, был награжден медалью «В память 850-летия Москвы», был удостоен звания Лауреата премии Коста Хетагурова, врученной Южной Осетией в г. Цхинвал и т.д.

Однако на практике общественная деятельность Магомета Измайловича значительно шире перечисленных должностей. Как гражданин и истинный патриот он живо реагировал на происходящие вокруг общественно-политические события, охотно предлагал свою помощь, если считал, что может быть полезным своему народу. Говоря о гражданской позиции Магомета Измайловича, невольно вспоминаешь события недавнего трагического прошлого, когда грузинские национал-экстремисты фактически начали необъявленную войну против Южной Осетии. Именно в этот период Верховный Совет СССР по инициативе отдела по вопросам межнациональных отношений срочно направил в Южную Осетию К. М. Цаголова и М. И. Исаева с заданием разобраться в происходящем и оказать содействие в смягчении напряженности, возникшей на межнациональной основе. В каких только опасных для жизни ситуациях не оказывались тогда гости из Москвы! А ведь такие общественные поручения Магомету Измайловичу приходилось выполнять неоднократно.

Фортуна не обходила стороной Магомета Измайловича, но самой большой удачей для него, несомненно, было иметь в качестве научного руководителя выдающегося ученого и замечательного человека – Василия Ивановича Абаева. Именно под его влиянием Магомет Измайлович смог раскрыться как большой ученый, достойный представитель осетинской интеллигенции в московских научных кругах. Следует отметить необычайно трогательные человеческие взаимоотношения между этими учеными, то благородное почитание и внимание Магомета Измайловича к своему Учителю, которые он сохранил до самых последних дней жизни В. И. Абаева. Магомет Измайлович вместе со своей супругой Зоей Георгиевной постоянно были рядом с Василием Ивановичем, стали его опорой в жизни. М. И. Исаев был надежным щитом в годы нападок на ученого,

верным помощником при подготовке и издании «Историко-этимологического словаря осетинского языка» и других выдающихся трудов ученого, неутомимым пропагандистом научного наследия В. И. Абаева. В замечательной книге профессора М. И. Исаева «Василий Иванович Абаев» дан глубокий анализ трудов ученого, раскрыта многогранность и значительность научного подвига корифея осетиноведения. Не все способны так искренне воздавать должное человеку, с помощью которого вышли в люди, в большую науку.

Хотелось бы отметить и некоторые другие особенности человеческой натуры М. И. Исаева, хорошо известные всем, кому довелось хотя бы короткое время общаться с Магомедом Измайловичем – его активную жизненную позицию, оптимизм и неиссякаемую работоспособность, чрезвычайную организованность и дисциплинированность, профессиональную требовательность к себе и к окружающим, редкую способность признавать аргументы оппонентов.

Добрая память о Магомедо Измайловиче Исаеве навсегда сохранится в сердцах знавших его людей – друзей, коллег, близких.

Л. Чибиров,
академик РАН, профессор

Т. Камболов,
доктор филолог. наук,
профессор СОГУ

Издательство “Проект-Пресс”, 362003, г. Владикавказ, пл. Свободы, 5.

Отпечатано в полном соответствии с предоставленными диапозитивами в ОАО
«Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева».
362011, г. Владикавказ, ул. Тельмана, 16. Тел.: 76-99-11, 76-81-97, 74-24-23.