

А. А. ТУАЛЛАГОВ

*(СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН, Владикавказ)*

## ТУТЫР

Среди представителей осетинского пантеона особое внимание привлекает к себе пара божеств – Фалвара (Fælværa) и Тутыр (Tutyр / Totur). Фалвара предстает покровителем мелкого рогатого скота, а его имя, по мнению большинства специалистов, обязано своим происхождением ономастической христианизации названия древнего божества за счет имен христианских святых Флора и Лавра. Фалвара считался самым милостивым и кротким среди осетинских божеств, находясь в дружеских отношениях практически со всеми другими божествами. Единственным исключением были его отношения с покровителем волков Тутыром.

Видимо, впервые попытка этимологизации имени Тутыр была принята в статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях», которая печаталась по частям в петербургском журнале «Маяк» в 1843 г., а потом перепечатывалась в 1846 г. в тифлисской газете «Кавказ». Долгое время автором статьи признавался А. М. Шегрен. Однако некоторые современные исследователи выразили сомнение по поводу такого ее авторства [КАМБОЛОВ 1994: 89-91; 1998: 9-10; УАРЗИАТИ 1995: 87; 1997: 12; 1998: 143-146]. Наконец, было предложено считать, что действительным автором статьи был М. А. Селезнев [ТАКАЗОВ 1999: 357].

В данной статье [ППКО 1981: 78] имя Тутыр было сопоставлено с «Фараон», что было впоследствии повторено и в статье другого, анонимного автора [ППКО 1989: 27]. Но вскоре в статье С. Кучеревского «Осетинский праздник Хор-хор», опубликованной в газете «Кавказ» в 1848 г., было предложено сближение имен Тутыр и Тирон, т. е. Федора Тирона, поскольку после осетинского празднования в честь божества праздновалась память христианского святого Федора Тирона [ППКО 1981: 82]. Наконец, в статье Н. Г. Берзенова «Очерки Осетии», печатавшейся в «Кавказе» в 1850 г., автор, возражая сопоставлению имени Тутыра с «Фараон», противопоставил

ему сопоставление Тутыра с Федором Тироном [ППКО 1981: 107]. Аналогичное мнение высказал Б. Гатиев [ППКО 1987: 175].

Наконец, решение о том, что в имени осетинского Тутыра мы имеем пример перенесения названия христианского святого Федора Тирона, было сформулировано В. Ф. Миллером, который был хорошо знаком с трудами своих предшественников [Миллер 1888: 71; 1992: 182, 427; 2008: 801, 840, 850, 851]. Оно было соответствующе воспринято и другими исследователями [Гатуев 2007: 30, 34, 37]. На сегодняшний день данное решение можно считать наиболее приемлемым [Цховребова, Дзиццойты 2013: 309-310], хотя часть исследователей дополняет его некоторыми другими сопоставлениями из истории христианства и др. [Munkácsi 1932: 217; Магомедов 1974: 323; Кочиев 1987: 58-59; Чибиров 1976: 104; 2008: 346; Салбиев 2013: 59, 224, 227-228, 234]. Не исключают, что в культе Тутыра сохранялись и некоторые фрагменты христианского вероучения [Уарзиати 2007: 54].

В данном случае не останавливаемся на околонуточных фантазиях о соответствии карачаево-балкарского пантеона шумерскому [Байчоров 2009: 215]. Они же представлены в попытках приписать иное значение имени Тотур [Байрамуковы 2012: 121; Джуртубаев 2010: 259-260, 526, 708], даже когда их авторам давно известны действительные данные по вопросу [Джуртубаев 1991: 120, 176, 178; 1998: 130, 135]. Лишь с сожалением констатируем, что подобные подходы сегодня реализуются и другими отдельными авторами [Цароева 2016а: 31] в отношении, в частности, «божества Тутур», якобы покровителя волков традиционного ингушского пантеона, источник сведений о котором остается неопределенным.

По мнению В. Ф. Миллера, культ Федора Тирона был занесен в Осетию грузинами. Но там он, как и другие подобные святые, превратился в языческого бога, и только само его имя свидетельствует о его христианском происхождении [Миллер 2008: 801]. По мнению В. И. Абаева, форма Тутыр (Тотур) по звуковому облику вряд ли могла быть усвоена непосредственно из греческого (византийского), поэтому скорее предлагается думать о посредничестве соседних грузинских племен, ранее осетин принявших христианство [Абаев 1979: 322-323]. Однако данные замечания не претендуют на строго установленные факты, а образ Тутыра как божества [Абаев 1990: 313; Сокаева 2010: 7-8], несомненно, древнее образа христианского святого.

Что касается указания В. И. Абаева на заимствование из осетинского в балкарский названия божества Тотур, отразившееся также в календарной традиции и топонимии [Абаев 1979: 323], то оно вполне допустимо. Скорее, мы имеем пример культурной адаптации в процессе ассимиляции части аланов в тюркоязычной среде предков балкарцев. Интересно,

что, согласно местным преданиям, некогда путь в Чегемское или Баксанское ущелье Тимуру преградил начальник отряда по имени Тотур [Хизриев 1984: 198; Малкондуев 2015а: 51, 65-67, 283]. Соответствующее имя представлено и в осетинском ономастиконе [Fritz 2006: 217].

Заметим, что и балкарская форма «Аштотур/Аш-Тотур» подтверждает решение исследователя, поскольку она неотделима от осетинского Уас Тотур – «Святой Тотур». Иные выдумки по данному поводу некоторых авторов [Мизиева 1986: 38] ничего общего с наукой не имеют. Материалы из Балкарии, по мнению исследователей, свидетельствуют, что древнеиранское по происхождению божество было известно практически под тем же названием аланам [Калоев 2004: 351, 358]. Было также высказано суждение, что образ Тотура (Аш-Тотур) балкаро-карачаевского фольклора входит в состав «персонажей аланских полуязыческих, полухристианских культов». Одновременно высказано и суждение по поводу прежнего поклонения в Чегемском ущелье Балкарии Аш-Тотуру, что он, «очевидно, восходит к общекавказскому Тотуру, почитаемому ингушами, чеченцами и осетинами как покровитель волков» [Малкондуев 2015: 324, 328]. Такое суждение апеллирует к работе В. Б. Корзуна, хотя тем же автором справедливо полагается отнесение данного божества к аланскому наследию («ирано-аланскому этническому компоненту»), т. к. в тюркском мире оно не встречается ни у одного народа, кроме балкаро-карачаевцев [Малкондуев 1996: 324, 328; 2015а: 19, 21].

В работе В. Б. Корзуна утверждается, что среди наиболее архаичных образов северокавказского фольклора выделяются образы тотемных прародителей, которые позднее стали объектами культовых отправлений. Среди них, прежде всего, и называется «образ покровителя волков (хищных зверей) Тутыра (Тотура) в фольклоре ингушей, чеченцев, осетин и некоторых других горских народов», который в процессе сакрализации «несколько охристианился». Указывается на образ Тутыра (Тотура) у ингушей и осетин. Полагается, что «в древности авторитет Тутыра как первопредка был гораздо выше, а его «функции» значительно шире покровителя и хозяина диких животных, в частности волков». Образ Тутыра называется «таинственным и смутным», видимо, не достигшим даже переходной стадии – «зверо-человеческого облика». Тутыр называется одним из первых в северокавказском фольклоре «культурных героев». Отмечается, что «у чеченцев суббота почиталась как день Тутыра. У осетин таким днем был понедельник» [Корзун 1966: 33-35, 43, сн. 2].

Многие из высказанных здесь суждений вызывают к себе вопросы в отношении имеющихся для них оснований. Наличие образа и культа Тутыра (Тотура) у осетин, балкарцев и карачаевцев давно и многократно под-

тверждено различными источниками. Видимо, последних следует усматривать в «других горских народах» В. Б. Корзуна. О подобном положении в традициях чеченцев и ингушей сведений не фиксировалось, хотя сам образ волка у них был крайне популярен. Собственно, и В. Б. Корзун в отношении божества ссылается исключительно на осетинские материалы. У осетин же образ Тутыра был антропоморфен, а божество выступало в роли «культурного героя».

Считать Тутыра тотемным прародителем без приведения необходимого обоснования сложно. Такой подход мог бы определяться за счет открывающейся этимологии имени Уархага (древнеиран. *varka* – «волк»), героя Нартовского эпоса осетин. Никогда у осетин понедельник не почитался днем Тутыра. Данный день в осетинской традиции связан с образом Уацилла. Скорее, В. Б. Корзун путается со сведениями о праздновании в честь Тутыра. Не почиталась у чеченцев и суббота как день Тутыра. Суббота была днем самого волка. Считалось, что у того, кто почитает данный день, стадо будет защищено от волка. Следует признать, что у нас нет никаких данных о наличии в нахском пантеоне образа покровителя волков. Нет никаких оснований считать такое божество общекавказским. Само приводимое название божества Тутыр (Тотур) явно взято из осетинских материалов, никак не подтверждаясь материалами по фольклору и этнографии чеченцев и ингушей. Единственное свидетельство мы находим в топонимике Чечни – Тотур-цона – «Тотура покос» [Сулейманов 1976: 41; 1997: 80]. Если оно и связано с образом божества, то его форма вновь будет свидетельствовать об аланском происхождении.

Отмеченная выше исключительность отношений между Фалваром и Тутыром наглядно представлена в одном из сказаний [ППКО 1987: 180-181]. Тутыр получал от людей ежегодную жертву в виде козла, который специально откармливался для этого случая. Мясо жертвы должно было съедаться строго в кругу семьи, поскольку Тутыр строго запрещал делиться им с соседями. Однажды люди нарушили запрет. Тутыр, призвав к себе волков, чтобы истребить три четверти стада у людей, отправился в гости к Фалвару. Тот не поддержал намерений покровителя волков, но и не воспрепятствовал их осуществлению. Собравшиеся затем в доме Фалвара божества осудили случившееся и решили наказать Тутыра. Но теперь за него вступился Фалвар.

Впоследствии между двумя божествами произошел спор о том, чьи стада, баранов или волков, лучше. Аргументы Фалвара звучали более убедительно, и Тутыр, уходя, затеял якобы шутивную потасовку. В ее ходе он намеренно ударил в левый глаз Фалвара, после чего тот стал им плохо видеть. Однако Фалвар простил своего обидчика, который, наоборот, указал

своим волкам, что теперь они могут свободно нападать на стада людей со стороны левого глаза Фалвара.

Ж. Дюмезиль обратил внимание на рассказы о знаменитом спартанском законодателе Ликурге. Его имя \*Луко-voggos («Тот, кто держит волков на стороне»), вероятно, говорило о древнем мифологическом характере персонажа, ставшим в Спарте частью истории. По Плутарху (Plut. Lycurgue. 10, 5-11, 10), Ликург запретил домашние трапезы и ввел общую трапезу. Нововведение вызвало ненависть к Ликургу со стороны богатых людей. Они собрались толпой и устроили его травлю. Один из участников нападения Алкандр палкой выбил глаз Ликургу. Устыдившись такому развитию событий, граждане отдали Алкандра Ликургу. Алкандр, будучи постоянно при Ликурге, проникся уважением к нему и со временем превратился из злого и горделивого юноши в умеренного и мудрого мужчину.

Как полагает ученый, спартанская пара «Гонитель волков»-Алкандр напоминает по своим характеристикам осетинскую пару Тутыр-Фалвара. Стычка между персонажами дублируется различием в порядке приема пищи. Как Тутыр, в отличие от Фалвара, желает, чтобы жертва ему съедлась только отдельной семьей и запрещает ей приглашать к себе соседей на трапезу, так Алкандр восстает против коллективных и воздержанных трапез, установленных Ликургом против часто обильных обедов в отдельных домах. Разница же в осетинских и греческих рассказах заключается в том, что Ликург преуспевает в своем начинании, а Фалвара не может затронуть сердце покровителя волков. Ж. Дюмезиль замечает, что он не может интерпретировать данный параллелизм, но сам факт, что осетинский фольклор содержит многочисленные поразительные совпадения с греческими легендами, объяснения которых заимствованием, случаем или «природой вещей» представляется одинаково неубедительными.

Ученый также привел некоторые примеры из древних легенд, в которых в различной форме связываются образы волков и мотив полной слепоты. В «Илиаде» действует слепой Ликург. В «Ригведе» близнецы Насатия дали два глаза юному Раджрашве. Его ослепил отец за то, что он скормил около сотни баранов голодной волчице. Зороастр был съеден волками, потому что, когда он хотел убежать от учеников, они лишили его зрения. Говорили, что первоначально Зороастр дал людям подлинное учение, но когда они не позволили ему уйти и ослепили его, он изменился и дал им извращенное учение.

Ж. Дюмезиль в данном случае привел замечание Л. Гершеля, что спартанский Ликург, законодатель и «учитель», как и Зороастр, сам кладет конец своему учению и отгораживается от общества, которому он сначала дал свои законы, чтобы закончить свою жизнь вне общества [ДЮМЕЗИЛЬ

1977: 13; 2003: 113-129]. Сопоставления ученого были приняты Ж. Шарашидзе. По его мнению, пара Тутыр-Фалвара инородна для Кавказа, а если принять симметрию с парой Ликург-Алкандр, то ее образ может восходить к очень древним временам [Шарашидзе 2004: 15-16].

С другой стороны, исследователи, обращавшиеся к изучению образа Фалвара и признававшие хотя бы в его имени искаженную передачу имен христианских святых Флора и Лавра, за редким исключением [Биджиев 1992: 159], не обращались непосредственно к сведениям об образах данных святых. Но, как представляется, данное упущение следует исправить. Согласно Житиям святых, родные братья Флор и Лавр были каменотесами из Иллирии во II в. н. э. Они отдавали все свои заработанные деньги бедным.

Однажды правитель Иллирии Ликион отправил их строить языческий храм в соседней стране. Но и там они продолжали раздавать заработанные деньги бедным. Сами соблюдали строгий пост и проповедовали слово Христово среди язычников. Однажды сын главного жреца язычников Мамертина повредил себе глаз осколком камня. Братья излечили его. В результате главный жрец, его сын и три сотни язычников приняли христианство. Построенный храм был посвящен христианскому Богу, а языческие идолы уничтожены. Правитель Иллирии Ликион казнил вновь обращенных, а братьев приказал бросить на дно колодца и засыпать землей.

Нетрудно провести параллели между сведениями о Флоре и Лавре и теми, которые обозначил Ж. Дюмезиль. Раздача братьями заработанных денег, т. е. их обобществление, напоминает о мотиве различия приема пищи в осетинском и греческом сказаниях. В то же время соблюдение братьями на всем протяжении истории строгого поста являет известный пример ограничения в принятии пищи. Имя гонителя братьев также имеет явную «волчью» этимологию. Братья, как и Ликург, и Зороастр, проповедуют новое учение, в ходе которого мы сталкиваемся с мотивом повреждения глаза, а, в конечном итоге, гибнут по воле Ликиона («Волка»).

Следует отметить, что образ осетинского Тутыра достаточно сложен. По мнению исследователей, его культ может рассматриваться как скотоводческий с аграрными чертами, что дополнительно приближает его к образу Фалвара. Тот, в свою очередь, также связан и с аграрным культом. Сам Тутыр выступает в роли покровителя волов. В целом, Тутыр вместе с Фалваром следил за судьбой домашних стад.

Образ Тутыра связан и с кузнечным делом. В дни его празднования из принесенных кусочков железа кузнец выковывал небольшие пластины, которые с некоторыми другими элементами составляли особые амулеты для новорожденных. Детям с охранными целями нашивали красные кресты на

правом плече сорочек. Детей вели в кузницу, где руку ребенка клали на наковальню, а кузнец дважды наносил по ней легкие удары молотком, призывая благословение Тутыра. Охранительная функция образа Тутыра сказывалась, например, и в том, что, для обеспечения безопасности новорожденного считалось полезным пребывание возле него матери и ребенка, родившегося именно в день Тутыра.

В некоторых вариантах нартовских сказаний Тутыр дарит Крым-Солтану или Айсане, эпическим двойникам Батраза, свой волшебный меч или лук-самострел. Образ Тутыра тесно связан и с самими воинскими традициями осетин, напоминая о роли образа волка-пса в воинских традициях древних ираноязычных кочевников [Кочиев 1987: 63-65]. Некогда участники походов у осетин отождествлялись с волками, которые назывались «собаками Тутыра».

Часто походы совпадали с праздником Стыр Тутыр в честь покровителя волков. Во время праздника происходили военные игры и инициация юношей, которая подразумевала унос «волком» старой души (этот же «волк» изымал и душу умершего человека). По некоторым сведениям, своеобразным двойником Тутыра был Саубараг (Sawbaræg – «Черный всадник»). Он также имел власть над волками, покровительствовал искателям всяких приключений, добычи, насилию и т. д. Согласно некоторым юго-осетинским материалам, Тутыр предстает в образе красного человека, которого сопровождают волки [Чурсин 1925: 189]. В некоторых сказаниях его сопровождает огромный волк («Камнеротый», «Серый»). Полагают, что первоначально сам Тутыр и выступал в образе волка [Кочиев 1987: 59].

Приведенный выше пример с обращением к истории Флора и Лавра при рассмотрении образа осетинского Фалвара диктует необходимость обращения к истории Федора Тирона при рассмотрении образа осетинского Тутыра. Известно, что, например, в Сербии он воспринимался как покровитель лошадей, у восточных и южных славян, в целом, он выступал в образе всадника и защитника скота [Толстой 1995: 497]. Как отмечал В. И. Абаев, в христианской традиции Федор Тирон повелевал волками и имел особое отношение к воровским делам [Абаев 1979: 323]. Нетрудно заметить, что отмеченные традиции в восприятии образа Федора Тирона дают наглядные параллели для народных осетинских представлениях о Тутыре.

Что касается зафиксированных христианских представлений о жизни Федора Тирона, то здесь дело обстоит сложнее. В целом, ни каноническое, ни апокрифическое жития святого не дают нам прямых параллелей к образу осетинского божества. Федор Тирон (Θεόδωρος ο Τήρων) был родом из Малой Азии и поступил на службу в римские войска. Его определение «Ти-

рон» является производным от латинского *tiro* – «молодой солдат», «новобранец» (в католической традиции связывают с названием войскового подразделения).

Федор Тирон отказался выполнять приказание римского императора Максимиана Валерия принести жертву языческим богам и сжег храм Кибелы. За свои деяния он был подвергнут пыткам, заключению и сожжению. Спустя годы он явился во сне константинопольскому архиепископу Евдоксию. Феодор Тирон предупредил архиепископа, что, по тайному распоряжению императора, в канун Пасхи окропили кровью жертвенных животных все продукты на рынке, чтобы осквернить Великий пост христиан. Феодор советовал предупредить всех христиан, не покупать пищу, а приготовить сваренную в меду пшеницу.

Представленный в научной литературе анализ [Бахтина 2012: 96-104] подтверждает высказанное выше положение о сложности в проведении параллелей между образами Тутыра и Феодора Тирона. Лишь мотив с ограничением в отношении к пище, возможно, отдаленно сопоставим с мотивом, разобранным исследователями при анализе пары Фалвара-Тутыр.

Другие обращения к сопоставлению образов Тутыра и Феодора Тирона усматривали в нем воинскую линию сближения Тутыра как божества, связанного с воинским культом и некогда бывшего таким военным божеством, и Феодора Тирона как воина и покровителя воинства Византии. Таким образом, христианское влияние на образ Тутыра признавалось поверхностным, а к его проявлению относилась, например, посредническая функция Тутыра между Богом и людьми или обращение к божеству как защитнику от всяких неприятностей. Кроме сближения образов Тутыра и Феодора Тирона по воинской линии отмечалось и календарное сближение в их почитании, что также могло способствовать переносу на аланское воинское божество имени христианского святого [Багаев 2013].

Обращаясь к христианским источникам, видимо, следует обратить внимание на образ еще одного святого. Речь идет о Федоре Стратилате (Φεόδωρος ο Στρατήλατης). Он также был уроженцем Малой Азии. С его образом связан мотив уничтожения огромного змея. За его победу молилась христианка Евсевия, в чьем доме были погребены останки Феодора Тирона. За победу над змеем Федор был назначен военачальником, откуда происходит и его прозвание Стратилат («высокий воин», отсюда литературное «военачальник»). Однажды к нему прибыл император Ликиний, начавший гонения против христиан. Федор попросил оставить ему на ночь языческих идолов, чтобы произвести им личное жертвоприношение, а утром поклониться богам прилюдно. Но ночью он разбил языческих идолов. Федора пытали, а затем распяли на кресте. Но явившийся ночью ангел

сделал его вновь живым и невредимым, поэтому явившиеся утром воины, участвовавшие в казни, уверовали и приняли крещение. Федор удержал жителей города и воинов от восстания против императора. Он вновь добровольно отдал себя в руки палачей, а, идя на казнь, одним словом открывал двери темниц и выпускал узников. Пришедшие на казнь горожане, прикоснувшись к его одежде, исцелялись.

Фигурирование в истории Федора Стратилата образа Федора Тирона не ограничивается только таким сближением их образов. Многократно обращали внимание, что оба святых жили в одной местности и почти в одно время, оба являлись воинами, обоим из них приписывался мотив змееборства, оба пострадали за веру, оба были покровителями воинства Византии, заступниками за христиан страны. Впоследствии святые нередко изображались вместе на иконах и в храмовых росписях.

Тексты их жития читались недалеко друг от друга, празднования памяти святых располагались недалеко друг от друга в календаре, в некоторых Четьях-минях рассказы идут прямо друг за другом. В некоторых апокрифических сказаниях Федору Тирону приписывается звание стратига. Путаница с образами наблюдалась и в народных представлениях. Образы святых даже порой просто сливались. Так, в грузинском переводе известен один мученик под именем Федор Стратилон. Отмечаются тексты Златоуста, в которых представлен Федор Стратиот. Собственно, и празднование в честь Тутыра соотносится и с днем памяти Федора Стратилата [Миллер 1992: 457].

Обратим внимание на имя императора Ликиния, с которым Федор Стратилат вступил в губительное противостояние. Под данным именем подразумевается император Флавий Галерий Валерий Лициниан Лициний, происходивший родом из Дакии. Его имя могло бы ложноэтимологически восприниматься и через волчий образ, напоминая об образах спартанского законодателя Ликурга и правителя Иллирии Ликиона.

Особое внимание привлекает отдельное сказание о Тутыре, которое трактуют как проявление позднейшего наслоения аграрных черт на скотоводческий культ Тутыра [Чибилов 2008: 347; Цахилов 2006: 274]. Речь идет о сообщении А. А. Канукова во второй части его статьи «Годовые праздники осетин», опубликованной в № 25 «Терских ведомостей» за 1892 г.: «Тутыр, как видно из рассказов, был любимым ангелом бога; но впоследствии гордостью своею он навлек на себя гнев бога и в наказание потонул в море. Потому и народ именует его «Тутыр-утопленник». По одним рассказам, он навлек на себя гнев бога тем, что устроил из дырявой жести небесный свод и устраивал искусственный дождь, причем именовал себя богом. По другим же сказаниям, он по проискам дьявола устраивал дорогу к богу» [ППКО 1987: 68].

С мотивом утопления божества связано и сообщение в упоминавшейся статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях» в части, опубликованной в № 30 газеты «Кавказ» за 1846 г. «Эти два дня по-осетински называются Тутор (Фараон). Предание говорит, что в эти дни войско Фараона, преследующее израильтян из Египта, потонуло в Черном море. Эти предания известны всем осетинам и ингушам и дни считаются торжественными. Все живущие на плоскости и в горах, доселе почитают их одинаково» [ППКО 1981: 78].

Согласно упоминавшейся статье Н. Г. Берзенова «Очерки Осетии», опубликованной в № 47 газеты «Кавказ» за 1850 г., отмечалось: «Тутуроба, т. е. в честь св. Феодора Тирона, память которого в этот день совершается и нашей церковью. Несправедливо академик Шегрен в своем описании религиозных обрядов осетин выводит из этого обряда предание о Фараоне и гибели его в Черном море, будто бы у них доселе существующее... Никакого подобного предания нет и не бывало. Если даже филологически изъяснить слово Тутыр (Theodor, а не Pharaon), то по самому туземному выражению его, вовсе нельзя находить тут имени Фараон; Θ и Φ произносятся различно у осетин, также как у грузин. В пользу нашего мнения говорит еще христианство бывшее в Осетии, от которого весьма могли сохраниться имена святых Феодора...» [ППКО 1981: 107].

В части статьи Е. Вердеровского «О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе», опубликованной в № 5 за 1855 г., в развитие публикации Н. Г. Берзенова отмечалось: «Кроме того, вот каким указанием насчет кееноба (грузинское празднество первой пасхальной недели, название которого происходит от кеен – «царь» – А. Т.) у осетин обязаны мы одному из высших и просвещеннейших лиц нашей современной иерархии: «Кееноба празднуется таким же образом и у осетин, но там дают этому обычаю другой смысл. Понедельник и вторник первой недели поста, по их верованиям, падает на то время, когда Фараон погряз в Черном море. Может быть с этою же мыслью и грузины бросали шаха в воду» [ППКО 1981: 143].

В части статьи анонимного автора «Осетины», опубликованной в № 52 газеты «Терские ведомости» за 1870 г., отмечалось: «Первым трем дням первой недели великого поста осетины придают большое значение и называют днями Тутыра или Фараона. По их понятию, в эти дни Фараон, преследуя израильтян, погиб в Черном море» [ППКО 1989: 27].

В очерке Г. Ф. Чурсина «Масленица у кавказских народов», опубликованном в № 12 газеты «Кавказ» за 1903 г., также отмечалось: «Осетины празднуют такого же рода кеенобу, как и грузины, но они объясняют, что

делается это в воспоминание гибели фараона с его войнами в водах Черного моря» [ППКО 1981: 278].

Таким образом, среди осетинских представлений о Тутыре были представлены и такие, как признание Тутыра неким божеством, которое пыталось обманом выдать себя за самого Бога или строило козни против Бога по проискам дьявола. За данные действия или за свою гордыню Тутыр был утоплен в море. Возражения Н. Г. Берзенова против мотива утопления [Чибириков 1976: 103-104; 2008: 346], как мы видим, независимо опровергаются другими источниками. Причем, мотив утопления оказывается связан с библейскими представлениями, в которых фигурирует фараон, а в некоторых кавказских параллелях к осетинскому празднеству фигурирует шах. Вся эта история с Тутыром представляется совершенно искусственно связана с образом осетинского патрона волков. Один только факт гибели божества прямо противоречит реальным отношением к нему осетин как к своему действующему божеству.

С другой стороны, исследователи, довольно редко касавшиеся данной истории о Тутыре, не обратили внимание и на указание источников о том, что предания об утоплении были известны еще и ингушам. Подтверждение такого положения находится в следующем сообщении: «Однажды Пирья с войском переходил море, и волны, по воле бога, затопили их». У. Б. Далгат полагала, что «в данном случае использован библейский сюжет; бог уподоблен фараону, преследующему Моисея, который вел свою паству из египетского плена». Речь идет о ветхозаветном сюжете Второй книги Моисеевой, когда Бог помог евреям, ведомым и оберегаемым Ангелом Божиим, перейти море, в котором он топил преследующих их египтян во главе с фараоном (Исход. 14).

Персонаж по имени Пирья известен в одной ингушской сказке. В ней представлены два брата – старший Сеска Солса и младший Селий Пирья. Младший брат принес из мира мертвых водяную мельницу. В комментариях к сказке У. Б. Далгат отмечалось:

«В данном случае бросается в глаза, что они были братьями по матери... Селий Пирья... превосходит брата хитростью и умом. Эти качества Селий Пирья в особенности проявляет в момент дележа их общего родового имущества, когда он ловко проводит Сеска Солсу (подобно тому как Прометей у Гесиода обманывает Зевса, прикрыв мясо требухой, а кости жиром). Примечательной особенностью Селий Пирья является его способность отправляться на тот свет (по-ингушски *Иэл*) и возвращаться в «солнечный мир». В данном случае указанное свойство Селий Пирья, по-видимому, перенесено на этот образ от другого персонажа, Боткия Ширтки... С того света Селий Пирья приносит людям водяную мельницу, о которой они на земле

ничего не знали. В данном случае очевидно, что этот образ как-то соотносится с предками, культ которых... занимал в первобытной религии вайнахов значительное место.

Любопытно, что мифическая природа Селий Пиръа противопоставлена эпической природе Сеска Солсы, который здесь показан в более реалистичном плане...

Такой образ в мифологии вайнахов не был зафиксирован, однако И. Дахкильгов сообщил доселе неизвестный в печати ингушский миф. В нем говорится, что Пиръа враждовал с богом из-за престола. Он соорудил из латуни подобие небосвода и по нему катал бочки (имитация грома), сверху лил воду (имитация дождя) и говорил: «Я ли не бог, я ли не заставляю гром греметь, я ли не посылаю дождь?». Но бог терпел его, так как он имел три добродетели: уважал стариков, любил детей, ценил хлеб и даже крошки подбирал. Но шайтан сыграл с ним коварную шутку, и Пъира бросил эти добродетели (как это случилось, не сказано). Тогда бог покарал его на 500-м году его жизни» [Далгат 1972: 143, 302-303, 423].

Насколько можно понять, М. Ч. Джуртубаев разделяет решение У. Б. Далгат о ПирIа как фараоне (пиргъаун). Одновременно он включает Селий ПирIа в список полагаемых или предполагаемых

Персонаж по имени Пиръон известен и по другим сказаниям, собранным в архиве И. Дахкильгова и опубликованным А. О. Мальсаговым. Так, по некоторым рассказам чеченцев, Пиръон создал медные своды небес и заставлял женщин подниматься на них и лить оттуда воду. Пиръон утверждал, что только он бог на небе и на земле, и заставлял всех на себя работать. Некая женщина, которую он заставлял так лить воду, призвала бога покарать Пиръона, почему бог его тут же и убил. По другим рассказам чеченцев, Пиръон-падчах создал небо и землю, и, чтобы забраться на небо, было нужно много времени.

Еще по одному рассказу ингушей, Пиръон спорил с богом, сделал бронзовые навесы по краю Вселенной, с шумом катал по ним бочки и лил из них воду. При этом Пиръон похвалялся, что он – громовержец и бог, а по его велению идут дожди. Пиръон прожил 500 лет. Хотя он вступал в пререкания с богом, но тот прощал его за три добродетели – считался со старшими, ласкал детей, бережно относился к хлебу. Одна колдунья (ГIамсилг) решила убить Пиръона, пришла к нему и рассказала о якобы насмешках над ним со стороны людей за указанные добродетели. Пиръон отказался от этих добродетелей и сразу умер. Приведший данные сказания А. О. Мальсагов, со ссылкой на «Чеченско-русский словарь» (пирIун [Мациев 1961: 341]), определял имя Пиръона как искаженное название фараона, а в самом персонаже предполагал, по функции, языческое божество [Мальсагов

1983: 307-308, 359]. В других словарях слово «фараон» в чеченском и ингушском языках и диалектах даются формы пирІон [КАРАСАЕВ, МАЦИЕВ 1961: 669], пирІов [МАЛЬСАГОВ 1963: 124], пирІун, перІу, пирІу, пирІуан, пирІуон, пирІуо [АЛИРОВЕВ 1975: 179].

И. А. Дахкильгов, комментируя сказание «Сеска Солса и Селий Пиръа», усматривал в «Пиръа» ингушское название фараона, выражая свой подход в определении Селий Пиръа и как «бог-громовержец Села + египетский фараон». Одновременно автор называл его нартом или «какой-то Селий Пиръа». В целом в Селий Пиръа он усматривал «культурного» героя прометеевского типа, не исключая, что в данном случае Пиръа – искаженное или неправильно воспринятое Ширтка, который именно и ходит в загробный мир и с которым связана водяная мельница [ДАХКИЛЬГОВ 2004: 12, 38-39; 2012: 62-63, 376, 391, 457, 470].

Учитывая подходы автора, как и некоторых других исследователей нахского фольклора, странным представляется отказ от привлечения к рассмотрению сказаний о Пиръо (Пиръон), который лишь кратко упоминается в перечне персонажей, противостоящих Мухаммеду, Али и другим мусульманским праведникам и отказывающихся принять ислам [ДАХКИЛЬГОВ 2004: 471]. Причем, эти ингушские сказания дают надежную опору для выяснения происхождения образа.

Сказания касаются истории отношений между Мусой (Моисей) и Пиръо (Пиръон), т. е. египетским фараоном [ДАХКИЛЬГОВ 2004: 268]. Согласно одному из сказаний, Пиръо (Пиръон) был царем, и в его время была Библия (Таврат). Пиръон называл себя богом. В Библии говорилось о его гибели от родившегося в определенный год младенца. По его приказу, младенцев убивали, но новорожденного сына сестры его жены, еврейки Эсет, в сундуке бросили в реку. Впоследствии его нашли, и он оказался при дворце. Эсет убедила царя, что это не такой мальчик. Муса вырос, и затем разгорелась война между ним и Пиръоном. Муса проиграл. Ангел Джабраил советует ему бежать. «Море дало дорогу пророку Мусе. Когда же Пиръон доскакал следом за ними до середины моря, оно сомкнулось. Погибли и Пиръон и его войско».

Согласно другому сказанию, Пиръон был падчахом. Про него рассказывали, что он создал из меди подобие небес, лил оттуда воду, объявляя себя богом. У него было много мудрецов, а царство процветало. Мудрецы предупредили, что среди родившихся мальчиков в определенном году будут и такие, которые ему много навредят. Он приказал убить всех, но сына сестры его жены Марем положили в ящик и бросили в воду. Он также был найден, вырос и стал пророком. Пиръон потребовал, чтобы он признал его богом, но Муса отказался, и началась вражда. Чтобы спасти Мусу с небес

спустился ангел Джабраил. «Пирьон сидел на жеребце, а ангел Джабраил на кобыле. Ангел Джабраил двинулся вперед, а жеребец Пирьона двинулся вслед за кобылицей ангела. Джабраил дошел до моря. Оно расступилось, и он поехал по обнаженному дну. За ним ехал Пирьон. Посреди моря ангел взмыл вверх, а воды моря сомкнулись и поглотили Пирьона» [Дахкильгов 2004: 345-346].

Позднее всего было приведено еще одно чеченское сказание, запись которого определяется 1999 г. Оно было опубликовано М. Г. Царевой. Согласно данному сказанию, Пирьо был правителем далекой восточной страны. Он возомнил себя самым сильным в мире и пытался даже соперничать с Дяла. Создал над городом покрытие из меди и заставлял людей катать по нему наполненные водой бочки, чтобы выдавать себя подчиненным за Дяла. Однажды Пирьо забрался на это покрытие со своим войском и крикнул, что он добрался до неба, представ перед богом, а бог теперь пусть спустится и сразится с ним, чтобы выявить, кто сильнее. Бог послал комара, который через нос проник к Пирьо в мозг и в течение многих дней пожирал его, а затем вышел через его темя. Пирьо умер.

Исследовательница видит в таком Пирьо черты Фирьяуна (Фир'аун – «Фараон») исламской мифологии. Там он предстает высокомерным правителем времен Мусы (Моисей), требовавшим от подчиненных чтить его как бога и преследовавшим тех, кто чтит Аллаха. По его приказу построили башню, касавшуюся вершиной неба, чтобы он вызвал бога на поединок. Бог уничтожил ее ураганом. По Корану и его комментариям, правитель смастерил ящик, который высоко в небо подняли орлы, где правитель выпустил стрелу. Но ангел Джабрил кинул стрелу вниз и сбросил правителя в море. Бог послал к нему ангела, чтобы он раскаялся, но правитель собрал войско и вызвал бога на поединок. Тот послал комаров, один из которых проник через ноздрю в мозг. Правитель сорок лет испытывал страшные мучения, пока не умер. Сюжет о Фирьяуне, в свою очередь, связывается с иудейско-христианской традицией о Немроде. Этот персонаж был известен армянам в образе чужеземного захватчика Немрута, а грузинам – Неброта. Самым близким к ингушскому Сели Пирьоу исследовательница считает абхазского Абрскила.

По мнению М. Г. Царевой, фонетика имени ингушского полубожества языческого периода Сели Пирьоу перекликается с прототипами библейского Немрода индоевропейских народов, типа славянского Перуна, т. е. его имя сопоставимо с индоевропейской праформой \*Perkwos, лежащей в основе названий некоторых грозовых божеств.

М. Г. Царева усматривает источник происхождения «ингушского полубожества Пирьоу», как и хеттского бога-воина Пируа, в хурритском боге

дождя Пируа, что трактуется как указание на древность ингушского пантеона, уходящего корнями в тысячелетия. Сели Пирью (Пирьо) относится к «наиболее ярко выраженным героям Нарт-Орстхой», «к группе грозовых божеств, восходящих к периоду раннего железа, времени его активных действий». Утверждается о прежнем наличии в ингушском пантеоне нескольких грозовых божеств, завершившимся выдвиганием на первое место Сели. Пирью довольствовался второстепенным местом субальтерна, а затем и полубожества.

Поскольку Пирью был сыном Сели, то, по мнению исследовательницы, он в далеком прошлом был божеством дождя, что подтверждается его способностями отправляться в мир предков, а ингуши верили, что божество грозы проникает в землю и оплодотворяет. Бывшее древнее божество сохранило способности, как отправляться в потусторонний мир, так и возвращаться, что сопоставляется с оплодотворением земли благодатным дождем, а затем выходом из нее и поднятием в небо в качестве пара. Черты характера прежнего бога-земледельца с грозовыми чертами, увеличивавшего урожаи ингушей, позволили ему подарить им водяную мельницу.

Ингуши почитали полубожество Пирью за ум, сноровку и сочувствие к народу, относились к божеству с симпатией, в отличие от чеченцев, ставших мусульманами на несколько веков раньше. Они в период исламизации (XV-XVIII вв.) заимствовали миф о чужеземном жестоком правителе Пирьоне (от арабского Фирьяун, враг Аллаха), перенесли его характеристики на языческого Сели Пирью, имя которого было ему фонетически близко. С приходом ислама из Чечни к ингушам в XIX в. те тоже стали менять свое отношение к своему бывшему покровителю. Пирью стал превращаться в жестокого правителя, соперничавшего с самим Дялой, т. е. стал приобретать черты мифического мусульманского Фирьяуна арабских легенд. В легендах, собранных А. Мальсаговым и А. Танкиевым, Пирьон просил Дялу втайне от всех замедлить движение солнца, создавать затмения и посылать дождь, чтобы выдавать за свой дар предвидения. Однажды он с армией проходил море, и волны поглотили его, что дословно вслед за У. Б. Далгат связывается с библейским сюжетом [Цароева 2005: 250; Цароева 2015: 33, 34, 35, 39-46; 2016: 311, 312].

Кроме всего прочего, в публикациях М. Г. Цароевой странным, даже только на фоне сопоставления имени Пирьона с названиями индоевропейских грозовых богов, представляется полное молчание о давнем исследовании Л. С. Клейна. Данное упущение уже отмечалось другими исследователями [Лажоуе 2012: 180]. Л. С. Клейн изначально обратил внимание на ингушское сказание «Сеска Солса и Селий Пирья», указав на широкое рас-

пространение его сюжета у разных народов. Исследователь отметил чуждость имени Пиръа нахским языкам, отсутствие в сказании связи героя, несмотря на его имя, с богом грома и молнии. Вполне допустимым стало предположение, что герой со своим именем и связями был просто перенесен из какого-то другого рассказа.

Далее Л. С. Клейн закономерно приводит нахские сказания о богорочестве Пиръона, проявляющие связь с образом бога-громовника. Он отклоняет сопоставление имени Пиръона с «фараон». Исследователь выделяет двенадцать характеристик образа персонажа, которым затем дает свои трактовки происхождения или параллели, отмечает бесспорное наличие в нахском пантеоне громовержца Села, с христианизированным названием через осетинское влияние, что препятствует соперничеству ему со стороны чужеродного бога. Таким образом, Пиръон для нахов был чужим богом, проникнувшим в их фольклор из другой мифологической системы, но никак не вместе с ассимилированным иноэтничным компонентом.

Исследователь видит практическое совпадение имени персонажа с именем славянского Перуна. Сюжет о гибели Пиръона в море Л. С. Клейн считает не относящимся к первоначальному сюжету, а его появление допускает за счет созвучия с библейским названием. Проникновение библейского сюжета ограничивается, по мнению автора, поздней историей исламизации нахов и более ранней историей христианизации алан-осетин, а образ Пиръона должен относиться к более раннему времени и быть связан с контактами с русскими.

Для времени и возможности проникновения славянской мифологии на Восточный Кавказ Л. С. Клейн подбирает сведения из арабских, персидских и армянских источников о походе в 737 г. арабского халифа Мервана II против хазар, в ходе которого он захватил в плен многих славян, переселенных затем им в Кахетию. Они вскоре взбунтовались, убили арабского эмира, но Мерван перехватил их по дороге домой и истребил. Автор отмечает и несколько более ранние свидетельства о присутствии славян в хазарских войсках. В конечном итоге, Л. С. Клейн датирует проникновение сведений о славянском Перуне на Кавказ VII-VIII вв., когда у самих славян сложились представления о притязании громовержца Перуна на роль верховного или даже единственного бога и о его борьбе с другим богом. Последний мотив мог быть обусловлен наличием у нахов собственного громовержца [Клейн 1985: 116-123; 2004: 11-12, 131-139, 249, 251-252, 254-255, 344-345, 347-348, 381-386, 391, 393].

Одновременно с Л. С. Клейном, насколько можно судить, независимо от него, к близким утверждениям подошел А. С. Сулейманов в своих работах, посвященных топонимии Чечни и Ингушетии: «В топонимах с основой на

«сиел» – скрывается имя бога языческого периода «Сиела». Одного из довольно популярных нартов в мифологии чеченцев и ингушей, покровителя загробного мира и небесных явлений зовут Сиела-ПирIа, под которым вайнахи всегда подразумевали славянского Перуна. Сиела сопоставимо со славяне» [Сулейманов 1985: 215]. Впоследствии автор повторил основную часть своего утверждения: «В топонимах с основой Сиел заключено имя бога языческого периода. Однако в довольно популярных нартских сказаниях из мифологии чеченцев покровителя загробного мира и небесных явлений зовут Сиела-ПирIа, под которым вайнахи всегда подразумевали славянского Перуна» [Сулейманов 1997: 6].

Интересующие нас положения указанных утверждений несколько не убедительны. Только мотивы о проникновении Селий Пирьа в загробный мир и его попытки притвориться богом могут дать формальный предлог для указанных положений. Но, конечно, никаким «покровителем загробного мира и небесных явлений» данный персонаж никогда не являлся. Ничего общего не имеет со «славяне» и название божества Сиела. Оно является рефлексом осетинского (аланского) названия такого же грозового божества Уацилла (Уацелла, Уацелиа), возникшего в ходе христианизации (Уац-Илла, – «Святой Илья») [Далгат 2004: 198, сн. 16; Камболов 1995: 183-194]. Попытки «обратного» решения [Гумба 2016: 118, 158] научно беспомощны. Заметим, что в публикациях М. Г. Царевой данное решение А. С. Сулейманова также не упоминается.

Несколько иное направление в поисках источника образа Пирьа было предложено П. Лажуа. Исследователь, отметив некоторые параллели между осетинской и нахской Нартиадами, полагает возможное частичное влияние осетинских материалов на сказания о Пирьа. Мотив создания ложного неба исследователь сопоставляет с манихейскими материалами. Сам образ Пирьа сопоставляется с образом туранского полководца и храброго воина Пирана, представленного в «Шахнаме» (X в.) и обладающего магическим даром с помощью других существ вызывать дожди и молнии. Его образ отмечается в Авесте и Бундахишне. Имя персонажа возводится к \*pargāna, что сближается с названиями многих индоевропейских грозовых божеств. Таким образом, Пирьа связывается с образом иранского демона, а его имя сопоставляется с именем Перуна [Lажуе 2012: 179-184; 2015: 41-43, 55].

Предложенная новая гипотеза также оказалась неизвестной исследователям нахского фольклора. Но на ее появление оперативно отреагировал Л. С. Клейн. Исследователь отмечает, что привлечение П. Лажуа осетинского влияния не к месту, т. к. в осетинском эпосе сам Пирьон не зафиксирован, манихейское воздействие сомнительно, т. к. мотив неба из меди или камня широко распространен в фольклоре многих народов. По замечанию

Л. С. Клейна, подход П. Лажуа оставляет в силе его собственный анализ особенностей персонажа, а расхождения касаются источника его появления на Кавказе. В целом, гипотеза о персидском источнике появления образа признается очень интересной и развивающей ту же основную идею. Упоминание работы М. Г. Царевой в исследовании П. Лажуа никак не комментируется [Клейн 2013: 237-238].

Все приведенные заключения не только игнорируют сведения об осетинском Тутыре, но и нахские сказания о Мусе (Моисей) и Пирьоне, соответствующие арабские исламские сказания о Мусе и Фир'ауне, что однозначно свидетельствуют о проникновении сказаний и образа Пирьона к чеченцам и ингушам в процессе их исламизации. Именно в исламских сказаниях лежат истоки мотивов объявления Пирьоном себя богом, что вполне соответствует и реальному положению исторических фараонов, определения его правителем или падчахом, что также соответствует реальному положению исторических фараонов, богоборчества, строительства некоего сооружения, связанного с небесами, споров о небесах, поднятия на небеса, уничтожения бросившего вызов богу персонажа. Само слово «падчах» в данном случае не может определять именно персидский источник появления образа, поскольку данное слово является общим заимствованием в разные кавказские языки, в том числе, осетинский (паддзах), где имеет и свои производные. Особая роль женских персонажей в нахских сказаниях, может, например, иметь истоки в образах Асия(т) или парикмахерши дочери фараона, проклинающих фараона или взывающих против него.

Особое отношение Пирьона к хлебу вполне сопоставимо с теми же мотивами ингушских сказаний, в которых четко проявляется исламское влияние [Дахкильгов 2004: 278, 412-414]. Появление образа шайтана в ингушском и дьявола в осетинском сказаниях напоминает коранический эпизод (Рассказы. 28: 14), объясняющийся происками сатаны, врага и соблазнителя [Пиотровский 1991: 110], убийства Мусой египтянина. «Громовые черты» Пирьона могли бы быть «подсказаны», иметь истоки в исламских сюжетах о том, как фараон пустил стрелу в бога, а небесные силы возвратили ее на землю. По некоторым вариантам, стрела попала в птицу, окрасившись ее кровью, что дало повод Фир'ауну подумать, что он поразил Бога. Сам образ стрелы хорошо известен среди атрибутов различных громовых божеств.

На Северном Кавказе такие сказания могли столкнуться с местными представлениями о медном небе, которые известны не только в сказаниях о Пирьоне, но и у осетин, табасаранцев, грузин, возможно, и других кавказских народов. Подобные представления были известны и за пределами Кавказа. Например, они издревле представлены в греческой традиции

[БЕРЕЗКИН, ДУВАКИН 2016]. Исследователи отмечали, что египтяне уже в «Текстах пирамид» называли небосвод медным. Не только у Гомера, но и в Библии небо также считается медным, что могло быть продиктовано влиянием египетской мифологии [САМОЗВАНЦЕВ 2000: 68]. Заметим, что в Библии, в Пятой Книге Моисеева, превращение небес в медные связывается с наказанием за грехи (Второзаконие. 28: 23), что может напрямую выводить к мотивам медного неба у грешного богоборца Пирьона.

Самое простое и давно высказанное мнение о связи образа и имени Пирьона с именем и образом фараона, имеющим для фольклора чеченцев и ингушей исламские истоки, является единственно верным. Иные решения дают примеры того, как случайное созвучие, даже, скорее «созвучие» в письменном выражении, вело одних исследователей к созданию многих сложных сопоставлений с целью вывода образа к индоевропейской традиции, а других исследователей – к сложным построениям с целью постулирования особой древности пантеона одного из кавказских народов.

К первому примкнули и некоторые другие исследователи, отнеся заимствование славянского Перуна в ингушскую мифологию ко времени христианизации ингушей [АЛБОГАЧИЕВА 2011: 29-30]. Но отнесение ингушского Пирья к мифологии ничем не оправдано, а процесс христианизации, но не собственно ингушей, а раннесредневекового нахоязычного населения Кавказа не только не поддается соответствующей трактовке, но и исторически был более связан с влиянием из Грузии. Что касается второго случая, то он обременен некими «идеями», которые в тех же работах, например, уводили объяснение топонима Саниба в Северной Осетии-Алании в хуррито-урартскую древность [ЦАРОЕВА 2015: 21-23; 2016а: 24]. В действительности топоним связан с христианской традицией, грузинским sameba, хевсурским saneba – «троица» (от sami – «три») [АБАЕВ 1949: 118; 1979: 30-31; ДАХКИЛЬГОВ 2004: 216, сн. 9], что имеет и более широкие аналогии в топонимии и антропонимии [ЦАГАЕВА 2010: 12, 85, 140, 194, 254, 269, 289, 353, 354, 357, 511, 554, 616; ЦХОВРЕБОВА 1979: 133; ЦХОВРЕБОВА, ДЗИЦЦОЙТЫ 2013: 174-175; 2015: 166, 167, 196, 324-325, 366, 513, 635-636], включая ингушей Джейраха и кистин [МАЛЬСАГОВ 1973: 69; ХУЦИШВИЛИ 1986: 108]. У осетин, особенно в Тагаурии, данное христианское название прилагалось к божеству плодородия, в честь которого справляли соответствующие празднества.

Оба исследовательских направления отказали себе в верификации собственных выводов не только за счет игнорирования друг друга, но и сказаний о Мусе и Пирьоне. Последние не только раскрывают исламский источник появления образа Пирьона, но и указывают на соответствующее исторически позднее его появление у чеченцев и ингушей. Это позднее по-

явление, в свою очередь, и обуславливает сохранение сказаниями составляющих исламских легенд и их сепаратное существование в общем фонде нахского фольклора. Нет ни одного факта, позволяющего связывать или соотносить образ Пирьона и сказания с его участием с предками и их культом, неким ингушским мифом. Не являлся никогда Пирьон божеством или полубожеством, богом-земледельцем с грозowymi чертами, покровителем ингушей. Никогда ингуши не почитали его. На Пирьона не переносились черты арабо-исламского Фир'ауна. Он и был Фир'ауном.

Пирьона не следует относить к нартам или относить даже к «наиболее ярко выраженным героям Нарт-Орстхой». Сказание «Сеска Солса и Селий Пирья», несомненно, занимает единичное и периферийное положение по отношению к нартовскому фонду ингушей, скорее, даже относясь к сказочному, а не эпическому фонду. Никогда более Пирья не будет фигурировать рядом с нартами. Такое положение также подтверждает инородность персонажа для Нартиады и традиционных мифологических представлений ингушей. Только в данном сказании Пирья будет объявлен сыном небесного громовержца Сели, что явно обуславливается его псевдогрозowymi характеристиками, проявляющимися вне нартовского эпоса. Заметим, что никогда Пирьон не объявляется сыном Сели в приведенных ранее сказаниях, что и невозможно, учитывая их исламский источник.

Неуклюжий компромисс еще рельефнее выступает в искусственном объявлении Селий Пирья братом Сески Солса. Пытаться признать их сводными братьями, как делают некоторые исследователи, невозможно, т. к. тому препятствует хорошо известная биография Сели. Искусственность привязки Селий Пирья к Нартиаде проявляется и в приписывании ему добывания из подземного мира водяной мельницы. Данное деяние в ингушской традиции приписывается обычно Ботокий Шертка. В одном из сказаний с образом той же водяной мельницы окажется связан и образ Соска Солсы [Дахкильгов 2004: 63; 2012: 375]. Интересно, что такое отодвигание Селий Пирья своего «брата» Сеска Солсы от роли культурного героя компенсируется в том же сказании приписыванием последнему изобретения скручивания табака. Говорить же о времени появления табака даже излишне.

Следует отметить еще одно значительное препятствие для версии о Перуне. Л. С. Клейн отмечал, что он и П. Лажуа отвергают «трактовку... как воплощение местной переделки термина «фараон», пришедшего со священным писанием» [Клейн 2013: 238]. Вопрос о «местной переделке» представляется важным самим по себе, тем более на фоне продемонстрированного Л. С. Клейном отсутствия четких представлений о форме Пирьон (Пир'он) [Клейн 2004: 11].

Представленный в слове ь (I) – звонкий фарингальный звук сложно объяснить в случае заимствования славянского «Перун». В то же время в арабском Фир'аун ему точно соответствует «айн» (приношу искреннюю благодарность кандидату филологических наук Э. Б. Сатцаеву за устную консультацию 01.03.2017 г.). Начальная согласная в Пирьон закономерно отражает прежнее отсутствие -ф в нахских языках, которое появится в чеченском языке только за счет влияния русского литературного языка, а в ингушском – под влиянием осетинского языка. Как отмечали исследователи, влияние арабского языка, продолжавшееся несколько столетий, на чеченский язык не привело к проникновению в него звука -ф. Не только в народной речи, но и учащиеся арабских школ, муллы заменяли в арабских словах звук -ф на -п. Под влиянием чеченских мулл и ингуши порой следовали такой замене [ДЕШЕРИЕВ 1963: 228-229, 261]. Следующая гласная также не имеет объяснения в случае заимствования «Перун», но она закономерна в передачи заимствованного Фир'аун. Пожалуй, приведенных кратких наблюдений достаточно для воспрепятствования принятию версии о Перуне и поддержки решения о Фир'ауне. Видимо, показательно, что исследователи обоснованно обращают внимание на реконструируемую П. Лажуа форму \*pargāna в качестве имени древнеиранского божества вне упоминания о «нахской параллели» [Алимов 2015: 38, сн. 60].

Отмеченная выше ошибка выводов двух исследовательских направлений, кроме указанного игнорирования сказаний о Мусе и Пирьоне, была продиктована и игнорированием сведений о параллельных ингушским сведениям об утоплении фараона у осетин и осетинских представлений о Тутыре-утопленике. Явная искусственность привязки к образу Тутыра соответствующего сюжета может найти себе простое объяснение. Обратим хотя бы внимание на сближение грузинского празднования кееноба с осетинскими представлениями об утоплении в море фараона. Одним из элементов самого грузинского празднования было утопление «шаха».

Грузинское празднество кееноба связано с первой пасхальной неделей. Собственно, осетинское традиционное празднование Стыр Тутыр, в котором особое место занимали исполнения различных легенд, преданий и сказок, хронологически относится к 21 марта, т. е. к дням весеннего равноденствия. Само весеннее празднование явно связано с древними новогодними культами (второе празднование Тутыра проходило осенью, приурочиваясь к дню осеннего равноденствия). К данному периоду приближена традиция христианской Пасхи, связанный с которой пост не отменил у осетин радостного характера своего празднования [УАРЗИАТИ 1995а: 51-54; 2007: 52-55; ЧИБИРОВ 2008: 339-345].

Три дня Стыр Тутыр относятся к семидневному Великому посту – Комбæттæн («Завязывание рта»), завершающемуся собственно Пасхой (Куадзæн). День памяти Федора Тирона приходится на субботу первой недели Великого поста. Так и произошло совмещение традиционного празднования в честь осетинского покровителя волков с христианской традицией. Собственно и образ христианского Федора Тирона был непосредственно связан с Пасхой, если вспомнить сказание о предотвращении им осквернения Великого поста перед Пасхой. Православная Пасха празднуется только после еврейской Пасхи в первое воскресенье первого полнолуния дня весеннего равноденствия, т. е. 21 марта, или сразу после него [МАМИЕВ 2016: 98-99].

Что касается самой Пасхи, то ее истоки связаны со скотоводческим и земледельческим семитским праздником. В ветхозаветной традиции она связывается с историей вывода Моисеем евреев из египетского плена. Таким образом, увязывание с образом осетинского Тутыра отдельного сказания произошло за счет календарной привязки к пасхальной традиции, с которой некогда совместился образ осетинского покровителя волков. Такая формальная привязка и определяла бросающуюся в глаза искусственность появления образа Тутыра-утопленника.

В свете приведенного решения понятными становятся и сведения о том, почему осетины-мусульмане подразумевали под Тутыром еврейского царя Ирода [ППКО 1987: 175; МИЛЛЕР 1992: 427]. Этот царь также приказал уничтожить новорожденных мальчиков, чтобы избежать рождения Иисуса, как ранее фараон пытался уничтожить новорожденных мальчиков, чтобы избежать рождения Моисея. Данные события и лежат в основе иудейской Пасхи. Исторически позднее проникновение ислама к небольшой части осетин вело к трактовке образа через христианскую историю.

Если у чеченцев и ингушей с принятием ислама образ Пирьона был адаптирован из арабских исламских легенд в форме небольшого круга сказаний или их вариантов, то у осетин, оставшихся в основной массе чуждыми исламскому влиянию, тот же источник привел только к формальному прикреплению мотивов этих легенд к образу Тутыра. Таким образом, календарное совмещение могло некогда способствовать ономастической христианизации древнего аланского божества – покровителя волков, включению некоторых христианских черт в его культ, что должно было состояться в период христианизации Алании. Спустя столетия, в период активных процессов исламизации на Северном Кавказе, данное совмещение привело к отнесению к образу Тутыра некоторых новых черт, несколько не соотносящихся ни с традиционной, ни с христианской составляющей образа осетинского божества.

Поэтому образ Тутыра, создающего искусственный небосвод и льющего воду на землю, свидетельствует не о позднейшем наслоении аграрных черт на скотоводческий праздник [Чиби́ров 2008: 346], а о позднем прикреплении к образу Тутыра легендарных мотивов за счет выявляемых календарных совмещений. Становится понятным и прошлые представления о связи Тутыра с неким фараоном, что давало ложный повод некоторым авторам выводить и имя божества из «фараон». А. Голан утверждал, что осетинский Тутыр происходит от «неолитического Черного бога», имея черты и его индоевропейского противника, приводя, в том числе, и осетинские представления о борьбе Тутыра с богом [Голан 1994: 75]. К сожалению, публикация данного автора порой переполнена многими утверждениями и сравнениями, не имеющими никакой строгой доказательной базы, что представлено и в данном частном случае.

Заметим, что богоборческие мотивы, особенно ярко представленные в осетинском эпосе, были присущи и эпическим сказаниям чеченцев и ингушей [Далгат 1972: 118]. Но заявление М. Г. Царевой, что ингушскому Сели-Пирьюу самым близким является абхазский Абрскил, следует отвергнуть. Сближение явно только по самому мотиву богоборчества, а герой типа Абрскила не является исключительной фигурой лишь абхазского фольклора. С эпическими богоборческими мотивами Пирьон никак не связан, в отличие от сказаний вне эпоса, что подтверждает изначальную чуждость данного образа для мифологических и иных представлений чеченцев и ингушей. С другой стороны, богоборческие мотивы в легендах о Фир'ауне, Пирьоне и Тутыре позволяют найти источник и определить примерное время появления в осетинской Нартиаде образов неких «фараонов». Мотив богоборчества в осетинском эпосе связан, в первую очередь, с образом Батраза. Нартовский герой устремляется на небо и бросает вызов, сражается и уничтожает многих небожителей, среди которых упоминается и множество неких небесных духов – фараоны [ППКО 1991: 181].

Необходимо также обратить внимание на осетинскую легенду «Как Уастырджи стал святым», в которой представлено осмысление богочеловеческой природы Уастырджи, продиктованное христианским влиянием. В ней повествуется о том, как Бог хотел сделать любимого им человека Уастырджи, не являвшегося в то время христианином, святым. Богу решил помочь Тутыр. Он пригласил Уастырджи в набег за море. Когда они переправлялись через море, конь Тутыра шел по воде как по суше, а конь Уастырджи, по замыслу Тутыра, стал тонуть, доплыв до середины моря. На крик о помощи Уастырджи Тутыр советует тому перекреститься и довериться Богу. Уастырджи крестится и превращается в святого, кони благополучно выходят на берег, но набег не состоялся, т. к. святые в набеги не ходят.

Данная легенда, как отмечали некоторые исследователи, возникла на основе нартовского сказания о походе Уастырджи и Маргуца, за которым усматривают древние мифологические мотивы, а образы Тутыра и Маргуца объединяют через образ волка [ГАЗДАНОВА 2007: 181-184]. Не вдаваясь в дискуссию о мифологической составляющей сказаний и легенд, заметим, что сам христианский мотив и появление в легенде о переправе через море именно образа Тутыра гораздо проще объясняется на основе приведенных выше наблюдений. Скорее, мы имеем еще один пример своеобразного влияния на образ древнего божества со стороны монотеистической религии. Кроме того, отметим, что и в празднования Тутыра образ данного божества выступал рядом с образом Уастырджи.

Но в данном случае интересно отметить, что сюжет о том, как Уастырджи крестится, доверившись Богу, и превращается в христианина, имеет параллель в коранической традиции. Здесь Фир‘аун в последний момент, перед лицом неминуемой гибели в морской пучине, обращается к Аллаху, что он уверовал в него, и объявляет себя мусульманином (Иона. 10: 90). Исследователи неоднократно отмечали, что в религиозном отношении осетины, принимая официально христианство или ислам, во многом оставались носителями традиционных верований, которые естественным образом включали в себя некоторые элементы этих двух монотеистических религий, несколько не переформатировавшим сами основы традиционных верований. Легенда об Уастырджи и Тутыре демонстрирует, что такие процессы могли принимать достаточно оригинальные формы, когда божества традиционного осетинского пантеона вовлекались в христианский контекст за счет исламских трактовок.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.
- АБАЕВ 1979 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III.
- АБАЕВ 1990 – АБАЕВ В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
- АЛБОГАЧИЕВА 2011 – АЛБОГАЧИЕВА М. С.-Г. Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе // Христианство на Северном Кавказе: история и современность. Сборник статей. М., 2011.
- АЛИМОВ 2015 – АЛИМОВ Д. Е. Хорваты, культ Перуна и славянский «гентилизм» (комментарий к гипотезе Анте Милошевича о тождестве Порина и Перуна) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. СПб., 2015. № 2. Июль-Декабрь.

- АЛИРОВЕВ 1975 – Алироев И. Ю. Сравнительно-сопоставительный словарь отраслевой лексики чеченского и ингушского языков и диалектов. Махачкала, 1975.
- БАГАЕВ – БАГАЕВ А. В. Влияние культа великомученика Феодора Тирона на образ осетинского покровителя волков Тутыра // Современные проблемы науки и образования. Пенза, 2013. № 2.
- БАЙЧОРОВ 2009 – Байчоров С. Я. Аланский язык предков карачаево-балкарцев (лексикология). Карачаевск, 2009.
- БАЙРАМУКОВЫ 2012 – Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. Нартиада. Опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012.
- БАХТИНА 2012 – Бахтина В. А. Св. Федор Тирон: география почитания и функции // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2012.
- БЕРЕЗКИН, ДУВАКИН 2016 – Березкин Ю. А., Дувакин Е. Н. 135В. Медное небо. 27.29.31.32 // Тематическая классификация и распределение по ареалам фольклорно-мифологических мотивов. Аналитический каталог. 2016 [сайт] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/145-40.htm> (дата обращения: 17.02.2017).
- БИДЖИЕВ 1992 – Биджиев Б. Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992.
- ГАЗДАНОВА 2007 – Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2007.
- ГАТУЕВ 2007 – Алексей Гатуев, протоиерей. Христианство в Осетии. Исторический очерк. Владикавказ, 2007.
- ГОЛАН 1994 – Голан А. Миф и символ. М., 1994.
- ГУМБА 2016 – Гумба Г. Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016.
- ДАЛГАТ 2004 – Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.
- ДАЛГАТ 1972 – Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972.
- ДАХКИЛЬГОВ 2004 – Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2004. Т. 4. Нартские сказания. Легенды. Составление, перевод, комментарии и послесловие И. А. Дахкильгова.
- ДАХКИЛЬГОВ 2012 – Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.
- ДЕШЕРИЕВ 1963 – Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских языков. Грозный, 1963.
- ДЖУРТУБАЕВ 1991 – Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: Краткий очерк. Нальчик, 1991.
- ДЖУРТУБАЕВ 1998 – Джуртубаев М. Ч. Духовная культура карачаево-балкарского народа // Ас-Алан. М., 1998. № 1.
- ДЖУРТУБАЕВ 2010 – Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010 [сайт] URL: [www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/](http://www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/)

Proishojdenie%20 karachaevo balkarskogo%20i%20osetinskogo%20narodov.pdf (дата обращения: 09.10.2015).

ДЖУРТУБАЕВ 2013 – ДЖУРТУБАЕВ М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик, 2013.

ДЮМЕЗИЛЬ 1977 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.

ДЮМЕЗИЛЬ 2003 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Грубиян и одноглазый // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

КАЛОЕВ 2004 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

КАМБОЛОВ 1994 – КАМБОЛОВ Т. Т. О библиографии А. М. Шегрена // Тезисы докладов на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена. Владикавказ, 1994.

КАМБОЛОВ 1995 – КАМБОЛОВ Т. Т. Осетинский Уацилла и ингушский Села // Дарьял. Владикавказ, 1995. № 4. Октябрь-Декабрь.

КАМБОЛОВ 1998 – КАМБОЛОВ Т. Т. Предисловие составителя // Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.

КАРАСАЕВ, МАЦИЕВ 1978 – Русско-чеченский словарь. М., 1978.

КЛЕЙН 1985 – КЛЕЙН Л. С. Перун на Кавказе // Советская этнография. М., 1985. № 6.

КЛЕЙН 2004 – КЛЕЙН Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

КЛЕЙН 2013 – КЛЕЙН Л. С. Откуда Перун у чеченцев – из Ирана или Руси? // Stratum plus. Археология и культурная антропология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2013. № 5. Под знаком Рюриковичей.

КОРЗУН 1966 – КОРЗУН В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа (Дооктябрьский период). Грозный, 1966.

КОЧИЕВ 1987 – КОЧИЕВ К. К. Тутыр – владыка волков (К вопросу о генезисе и стадильной трансформации культа) // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI.

МАГОМЕТОВ 1974 – МАГОМЕТОВ А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1974.

МАЛКОНДУЕВ 1996 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.

МАЛКОНДУЕВ 2015 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Карачаево-балкарская мифология // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. 2015 (Temmuz-Aralik). Cilt 8. Sayr 16.

МАЛКОНДУЕВ 2015a – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Историко-героические песни карачаево-балкарского народа (конец XIV-XVIII века). Нальчик, 2015.

МАЛЬСАГОВ 1973 – МАЛЬСАГОВ А. О. Осетино-вейнахские языковые параллели в нартском эпосе // Пятая региональная научная сессия по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков (Проблемы языковых контактов на Кавказе). Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1973.

МАЛЬСАГОВ 1983 – Сказки и легенды ингушей и чеченцев. Сост., пер., предисл. и примеч. А. О. Мальсагова. М., 1983.

МАЛЬСАГОВ 1963 – МАЛЬСАГОВ З. К. Грамматика ингушского языка // Труды Чечено-Ингушского научно-исследовательского института при Совете министров ЧИАССР. Грозный, 1963. Т. V.

МАМИЕВ 2016 – МАМИЕВ М. Э. Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2016. № 12 (74). Ч. 3.

МАЦИЕВ 1961 – Чечено-русский словарь. М., 1961.

МИЗИЕВ 1986 – МИЗИЕВ И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.

МИЛЛЕР 1888 – МИЛЛЕР В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. I.

МИЛЛЕР 1992 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

МИЛЛЕР 2008 – Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / В. Ф. Миллер. М., 2008.

ПИОТРОВСКИЙ 1991 – ПИОТРОВСКИЙ М. Б. Коранические сказания. М., 1991.

ППКО 1981 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1981. Кн. 1.

ППКО 1987 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1987. Кн. 3.

ППКО 1989 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

ППКО 1991 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвал, 1991. Кн. 5.

САЛБИЕВ 2013 – САЛБИЕВ Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.

САМОЗВАНЦЕВ 2000 – САМОЗВАНЦЕВ А. М. Мифология Востока. СПб., 2000.

СОКАЕВА 2010 – СОКАЕВА Д. В. Легенды и придания осетин: контекст традиции. Владикавказ, 2010.

СУЛЕЙМАНОВ 1976 – СУЛЕЙМАНОВ А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1976. Ч. I.

СУЛЕЙМАНОВ 1985 – СУЛЕЙМАНОВ А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985. Ч. IV.

СУЛЕЙМАНОВ 1997 – СУЛЕЙМАНОВ А. С. Топонимия Чечни. Нальчик, 1997.

ТАКАЗОВ 1999 – ТАКАЗОВ В. Д. Новая книга // Вестник СОГУ. Владикавказ, 1999. № 1.

ТОЛСТОЙ 1995 – ТОЛСТОЙ Н. И. Георгий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. I. А-Г.

УАРЗИАТИ 1995 – УАРЗИАТИ В. С. Ирзонынады бындурæвæрæг // Мах дуг. 1995. № 7-8.

УАРЗИАТИ 1995а – УАРЗИАТИ В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

УАРЗИАТИ 1997 – УАРЗИАТИ В. С. Осетиноведческие штудии академика А. М. Шёгрена // Осетия XX век. 1997. Выпуск второй.

- УАРЗИАТИ 1998 – УАРЗИАТИ В. С. Осетиноведческие штудии академика А. М. Шёгре-на // Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.
- УАРЗИАТИ 2007 – УАРЗИАТИ В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. Кн. 1.
- ХИЗРИЕВ 1984 – ХИЗРИЕВ Х. А. Историография походов Тимура на Северный Кавказ // Вопросы исторической науки Северного Кавказа и Дона. Грозный, 1984. Вып. 3.
- ХУЦИШВИЛИ 1986 – ХУЦИШВИЛИ Л. К. Из грузино-вейнахских культурно-исторических взаимоотношений // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1986. Вып. VI. Очерки этнографии горной Чечни.
- ЦАГАЕВА 2010 – ЦАГАЕВА А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.
- ЦАРОЕВА 2015 – ЦАРОЕВА М. Г. Об ингушских полубожествах Нартах (сокращенный вариант из рукописи книги «Пантеон ингушей») // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015.
- ЦАРОЕВА 2016 – ЦАРОЕВА М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.
- ЦАРОЕВА 2016а – ЦАРОЕВА М. Г. О некоторых теонимических параллелях ингушей с хуррито-урартским миром // Урарту-Ингушетия: культурно-исторические связи: Материалы научного семинара (21 апреля 2015 г., ИнгНИИ, г. Магас). Магас, 2016.
- ЦАХИЛОВ 2006 – ЦАХИЛОВ О. Л. Отражение культа плодородия в устном народном творчестве осетин // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения: Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Владикавказ, 2006. Ч. I.
- ЦХОВРЕБОВА 1979 – ЦХОВРЕБОВА З. Д. Топонимия Южной Осетии в письменных источниках. Тбилиси, 1979.
- ЦХОВРЕБОВА, ДЗИЦЦОЙТЫ 2013 – ЦХОВРЕБОВА З. Д., ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. I: Дзауский район. М., 2013.
- ЦХОВРЕБОВА, ДЗИЦЦОЙТЫ 2015 – ЦХОВРЕБОВА З. Д., ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II: Знаурский район; Цхинвалский район. М., 2015.
- ЧИБИРОВ 1976 – ЧИБИРОВ Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
- ЧИБИРОВ 2008 – ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
- ЧУРСИН 1925 – ЧУРСИН Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Труды Закавказской Научной Ассоциации. Серия I. Вып. 1. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Тифлис, 1925.
- ШАРАШИДЗЕ 2004 – ШАРАШИДЗЕ Ж. Индоевропейская память Кавказа. Владикавказ, 2004.
- FRITZ 2006 – FRITZ S. Die Ossetischen Personennamen // Iranisches Personennamenbuch. Wien, 2006. Bd. III. Fas. 3.

LAJOYE 2012 – LAJOYE P. There is no «Perun in the Caucasus» ... but maybe an ancient Iranian thunder demon // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana, 2012. Vol. XV.

LAJOYE 2015 – LAJOYE P. Le dieu slave de l'orage Perun et ses successeurs chrétiens Élie et Georges: Archéologie, histoire, ethnologie. 2015.

MUNKÁCSI 1932 – MUNKÁCSI B. Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932.

TSAROEVA 2005 – TSAROEVA M. Anciennes Croyances des Ingouches et des Tchétchènes (peuples du Caucase du Nord). Paris, 2005.