

Ю. А. ДЗИЦКОЙТЫ

(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)

К ОСЕТИНСКО-ПЕРСИДСКИМ ФОЛЬКЛОРНЫМ СВЯЗЯМ

Изучение фольклорных связей иранских народов предполагает научный поиск по трем основным направлениям. Во-первых, установление т.н. общих мест, т.е. сюжетов и мотивов, широко представленных в фольклоре многих других народов. Во-вторых, установление заимствований из одной фольклорной традиции в другую. И, в-третьих, установление генетически родственных элементов, независимо унаследованных из репертуара их общих предков – древних иранцев.

Исследования по всем трем направлениям весьма актуальны именно в наше время, когда фольклорные памятники большинства иранских народов собраны и систематизированы.

Осетинско-персидские фольклорные связи еще не стали предметом специального и серьезного исследования. В конце позапрошлого века выдающийся русский ученый В. Ф. Миллер сопоставил образ осетинского фольклорного героя Амрана с образами целого ряда мифологических персонажей, среди которых находим и представителей персидского эпоса «Шахнаме», в частности, злобного царя Зоухака [Миллер 1883]. Этот же автор сопоставил мотив убийства нартом Урузмагом своего безымянного сына с сюжетом «Шахнаме» об убийстве Рустамом своего сына Сухраба, причем, Рустам, как и Урузмаг, не знал о том, что убивает своего сына. В. Ф. Миллер полагал, что в данном случае следует говорить о влиянии персидского эпоса на осетинский. Он отметил также, что в русских былинах аналогичный мотив связан с именем Ильи Муромца [Миллер 1892]. Эту же параллель независимо от В. Ф. Миллера отметил и осетинский исследователь А. З. Кубалов [КЪУБАЛТЫ 1978: 206].

На параллели, установленной В. Ф. Миллером, подробно остановился французский мифолог Ж. Дюмезиль. Высоко оценив исследование В. Ф. Миллера, он указал на неслучайный характер наличия в одном и том же нартовском сюжете двух «рустемовских» тем: убийства отцом своего

сына и гигантского орла, доставившего Урузмага в подводное царство. Этот орел напоминает птицу Симург из «Шахнаме» [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 81, 84].

Данную параллель обсуждали в своих исследованиях также Е. М. Мелетинский [МЕЛЕТИНСКИЙ 1957: 62] и В. И. Абаев [АБАЕВ 1990: 147, 163, 171]. Подробный разбор миллеровской параллели можно найти и в нашей статье «Нарт Урузмаг и его сыновья» (см. в настоящем сборнике).

Сюжет об убийстве нартом Урузмагом своего сына сопоставлен и с двумя персидскими дастанами [ИШТВАНОВИЧ 1978: 67–79], обнаруживающими много общего с осетинским материалом.

В 1932 г. появилась статья В.И. Абаева, в которой рассматривается вопрос о грузинских и персидских истоках осетинских сказаний об Амيرانе (Даредзанты каджытæ) [АБАЕВ 1932: 13–17].

Осетинско-персидским фольклорным связям уделил внимание и Л.А. Лелеков, поставивший перед собой задачу реконструкции праиранского эпоса. Основными источниками для своего исследования автор справедливо избрал Авесту, Шахнаме и Нартовский эпос, а в качестве «контрольной инстанции» привлек древнеиндийские Веды и эпические памятники (Махабхарату и Рамаюну). К сожалению, ранний уход из жизни этого замечательного исследователя помешал реализации задуманного им проекта. Для нас особенно интересна трактовка российским ученым вопроса об основном конфликте в Нартовском эпосе и в Шахнаме [ЛЕЛЕКОВ 1979].

Недавно появилась монография Э. Б. Сатцаева «Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы)» [САТЦАЕВ 2008], осетинско-персидские параллели в которой носят общетипологический характер.

Весьма многочисленны и отдельные мотивы, связывающие осетинскую и персидскую фольклорные традиции. Тут мы имеем целую россыпь блестящих находок. Так, радуга у осетин зовется *Сослани аендурæ* «лук (нарта) Сослана», как в персидском «лук (героя) Рустема» – *kaman-i Rustam* [АБАЕВ 1990: 173]¹. Мотив надевания нартом Батрадзом шкуры быка перед решающей схваткой, а также надевание нартом Сосланом волчьей шкуры перед схваткой с героем Тотрадзом сопоставлен с мотивом надевания героем персидского эпоса Рустемом шкуры тигра или барса [там же: 181, 182]². О героях персидского эпоса говорится, что они любили две вещи: *razm* «бой, сражение» и *bazm* «пир, пиршество» и «то же можно сказать и о нартовских богатырях» [там же: 219]. Эпитет нарта Созруко *фæйнæгфарс* «крепкобокий», букв. «имеющий бока (крепкие), как доски» сопоставлен с эпитетом Исфандиара в Шахнаме – *rūintan* «меднотелый» [ГРАНТОВСКИЙ 1970: 173]³. Персидско-грузинско-осетинскую фольклорную параллель (Симург–Фаскундж–Паконди) рассмотрели М. К. Чачава [1978: 488–493] и

Д. М. Дудко [2007: 425–426]. Г. Бейли отметил наличие в осетинской и персидской традициях редчайшего для всего иранского фольклора мотива чудесного дерева с одинаковым названием – перс. *āzā* ‘мастика’ || осет. *aza* ‘смола(?)’ [BAILEY 1980: 261]. Автор этих строк сопоставил мотив Мировой горы в Шахнаме с аналогичным мотивом в осетинской мифологии – оказалось, что в обеих традициях первые земные люди сначала жили на склонах высокой горы, а затем спустились на равнину [Дзиццойты 2000: 143]. Мотив отсечения руки у чародея Фаруда (или Базура) героем Роххамом [ШН, II: 485] сопоставлен с аналогичным мотивом в нартовском эпосе [Дзиццойты 2003: 130]. Далее, мотив чудесного рождения нарта Батрадза сопоставлен с аналогичным сюжетом о необычном рождении богатыря Рустема в «Шахнаме» [Дзиццойты 2003: 40]⁴.

Чудесную чашу *Уацамонгæ* || *Нартамонгæ* сопоставили, с одной стороны, с чашей Грааля, а с другой – с многочисленными чудесными чашами различных индоевропейских мифологий, в числе которых «чаша Джамшида» из персидского эпоса [ЛИТЛТОН, МАЛКОР 2007: 280; ТОЛСТОВА 1984: 122, 200]⁵.

Много общего между сюжетами, образами и мотивами нартовского эпоса осетин, с одной стороны, и аналогичным материалом персидских сказок – с другой [Дзиццойты 2003: 54, 68, 72, 74, 75, 79, 90, 108–109, 117, 126, 129, 132, 139, 142 и т.п.].

Особо следует отметить наличие многочисленных параллелей между фольклором предков осетин – скифов, с одной стороны, и персидским эпосом – с другой [МИЛЛЕР 1892: 118–119, 143; РАЕВСКИЙ 1977: 33, 50–51, 65, 72 и сл., 77, 82, 86, 115, 185, 187; РАЕВСКИЙ 1985: 38–45, 74–75, 185, 198, 199–200; РАЕВСКИЙ 2008: 112–113, 114–115, 116–117; КОРОГЛЫ 1983: 84–86, 87, 134, 136; ДУДКО 2007: 356–360, 363–364, 464, 469–470, 473]. Отдельные мотивы связывают осетинский фольклор с древнеперсидскими нефольклорными текстами [САЛБИЕВ 1998⁶; DZITSOITY 2002].

В настоящей статье мы предлагаем несколько новых осетинско-персидских фольклорных параллелей.

1. В осетинском нартовском эпосе упоминается герой по имени *Дзылы-маеликк* [ХИФ 1940: 78 и сл.]. Он считается первым нартом, но, судя по контексту сказания, скорее является первым правителем нартов. С другой стороны, в сборнике, подготовленном Б. Андиевым, упоминается герой второго поколения нартов – некий *Дзылау*. У этого героя два родных брата – *Борæ* и *Болатбарзæй* [Н: 5 и сл., 20].

Разумеется, имена *Дзылы-маеликк* и *Дзылау* нельзя отделять друг от друга. Эпитет *маеликк* у первого из них арабского происхождения [АБАЕВ 1973: 88] и, по объяснению моего информанта, соответствует осетинскому

æлдæртты æлдар ‘князь князей’ [«Ф» 1995, № 1: 97]. В осетинских сказках и эпосе словом *мæликк* обычно обозначают иноземных правителей [Миллер 1881: 22; ИАА, I: 97, 177, 181; Н: 32, 311; Хъороты 1990: 96], однако, как минимум, в одном фамильном предании эпитет *мæликк* прикреплен к имени родоначальника фамилии – это *Дзицц-мæликк* [«Ф» 1995, № 1: 97]. Надо полагать, что именно в этом значении – родоначальник фамилии – и употреблен рассматриваемый эпитет в имени *Дзылы-мæликк*. В рассматриваемом сказании, возможно, произошла контаминация преданий о первом нарте (= первом человеке) с преданиями о первом правителе в стране нартов.

То, что сказание о Дзылы подверглось позднейшей редакции видно как из арабского эпитета *мæликк*, так и из этимологии имени его сына – *Те-мырхъан*, которое в переводе с тюркских языков означает «железный хан». Стало быть рассматриваемое имя первоначально существовало в двух формах – *Дзылы* и *Дзылау*. Прежде чем перейти к этимологии данного имени, необходимо обратить внимание на распределение функций между тремя братьями в андиевском сборнике.

Строго говоря, текст сказания не содержит указаний на функции героев. Но их имена являются «говорящими» и весьма информативны.

О том, что герой Борае является носителем третьей индоевропейской функции (производственной) неоднократно писали как Ж. Дюмезиль, так и его последователи. Что касается имени *Болатбæрзæй*, то оно означает «(имеющий) стальную шею», а это указывает на принадлежность его носителя ко второй, военной, функции. По представлениям осетин, отразившимся и в нартовском эпосе, наличие у человека сильной, мощной шеи является указанием на его необычайную силу. Так, о выдающемся нарте Сослане в одном тексте сказано: *Нартæм Сосланæй бæрзæйджындæр лæг нæй* «Нет среди нартов мужчины с более мощной, чем у Сослана, шеей» [«Ф» 1989, № 7: 51]. Здесь *бæрзæйджындæр* – это сравнительная степень от *бæрзæйджын* ‘имеющий (мощную) шею’. Любопытно отметить, что в другом сказании мощь героя Сослана (Созырыко) определяется по наличию у него красной шеи: «Великаны поставили на огонь громадный котел с водой и, выбрав Созирко, как самого жирного, судя по его красной шее, хотели уже зарезать» [СМОМПК, VII, 2: 33]. В пьесе Д. Туаева, написанной по мотивам нартовского эпоса, великаны выбрали в качестве наиболее «жирного» (нарддæр) нарта Хамица, у которого был «красный затылок» (*сырх къæбут*) [Туаты 1969: 307].

В этом пассаже слово «жирный» является синонимом слова «мощный». Показательно, что великаны определили «жирность», или мощь героя по его красной шее. Согласно другому сказанию, наличие красной шеи (*сырх бæрзæй*) является характерной чертой всех нартов [ХИФ 1940: 120].

В этом тексте также подчеркнута богатырская мощь нартов. В связи с этим нельзя не вспомнить о древнеирландском слове *ruanaid* ‘красный’, ‘сильный’, употребляемом и субстантивно в значении ‘силач, богатырь’. Оно образовано от древнеирландского *ruad* ‘темно-красный, рыжий’, имеющего в поэтическом языке еще и значение ‘могучий’ [Калыгин 1986: 92, 93]. У некоторых других народов «красный и желтый цвета воспринимаются как горячие» [Акишев 1984: 131], и соотносятся с понятиями «пылкий», «резвый», «проворный». Не случайно и то, что в цветовой символике древних иранцев красный цвет маркирует вторую функцию [Грантовский 1960: 6, 12, 18] и этот же цвет занимает важное место в мифологии древнеиндийского бога войны Сканды [Невелева 1979: 11].

Из сказанного с несомненностью вытекает, что красная шея у Сослана и у других нартов, как и стальная шея у брата Бора, свидетельствует о мощи и силе этих героев. Следовательно, есть основания считать Болатбарзая носителем второй, военной, функции.

Но если Бора и Болатбарзай являются носителями соответственно третьей и второй функций, то априори ясно, что их третий брат мог быть только носителем первой, жреческой, функции. К сожалению, для подтверждения этого вывода мы и в данном случае не располагаем никакими другими данными, кроме тех, которые можно почерпнуть из этимологического анализа.

Каково же происхождение имени *Дзылы*? Г. Бейли, не связывавший это имя с его вариантом *Дзылау*, видел в словосочетании *Дзылы-маеликк* не имя, а титул и переводил его как «the king of Dzyl», т.е. «правитель (местности) Дзыл» [Bailey 1980: 251]. Однако имя *Дзылы* хорошо известно и в современном осетинском антропонимиконе [ИНД: 34], а образованное на его основе фамильное имя *Дзلياتæ* «Дзлиевы» (из **Дзылы-й-а-тæ*) встречается в Куртатинском ущелье Северной Осетии. Известны и топонимы, образованные на базе рассматриваемого имени: в Северной Осетии – *Дзлийы хуымтæ* ‘пашни Дзли’ [Цагаева 1975: 237], в Южной Осетии – *Дзлиты адаг* ‘балка Дзлиевых’, *Дзлиты ком* ‘ущелье Дзлиевых’, *Дзлиты дон* ‘река Дзлиевых’ [Тыбылты 1988: 294, 295]. Следовательно, *Дзылы* – это не топоним, а имя собственное. Конечное *-ы* в этом имени принадлежит основе имени и не является флексией родительного падежа, как полагал Г. Бейли.

Из двух форм рассматриваемого имени (*Дзылы* || *Дзылау*) исходной следует признать первую. Форма *Дзылау* образована от первой с помощью непродуктивного суффикса *-ау*. Этот суффикс можно обнаружить и в словах *баелау* ‘голубь’, *аргъау* ‘перламутр’ рядом с *баелон* ‘голубь’, *аргъон* ‘перламутр(?)’⁷. Суффикс *-ау* связан по происхождению с и.-е. суффиксом

*-w(o)-, о котором см. [БЕНВЕНИСТ 1995: 176–180]. Корень *Дзыл*- закономерно восходит к прототипу **čir-ia-* или **ĵir-ia-*. Это позволяет сблизить анализируемое имя с древнеиранским **ĵira-* || **ĵīra-* ‘живой’, ‘быстрый’, ‘деятельный’ также – ‘быстрый (разумом)’, ‘смышлennyй’, ‘(раз)умный’, откуда – афганское *žar* ‘быстрый’, ‘проворный’, курдское *žir* ‘понятливый, смышлennyй; деятельный, расторопный’, согдийское *z’yrk* «искусный, смышлennyй» (из среднеперсидского), согдийское (манихейское) *zyr* «умный», персидское *zīrak* ‘смышлennyй, понятливый’, авестийское *ĵira* в таких словах, как *pouruĵira* ‘много (очень) разумный’, *ĵirō.sāra* ‘с умной головой’ и пр. [ГРАНТОВСКИЙ 1970: 205; ЦАБОЛОВ 2010: 535; ЭСИЯ, III: 110–111; ЭСИЯ, IV: 146–147].

Для нашей темы особенно важно, что персидское *zīrak* ‘смышлennyй’ в поэме Фирдоуси встречается в качестве собственного имени жреца – это *Zīrak*, названный самым прозорливым, умным и проницательным среди всех жрецов [ШН, I: 54; ШН: 41]⁸. Этимологическое тождество осетинского имени *Дзылы* || *Дзылау* с персидским *Zīrak*, за которым скрывается, как мы полагаем, функциональное и генетическое родство героев, не оставляет сомнений в том, что перед нами осетинско-персидская эксклюзивная фольклорная изоглосса. Таким образом, Дзилав действительно был жрецом, т.е. носителем первой индоевропейской функции.

Нельзя не обратить внимания на то, что и в других частях поэмы Фирдоуси подчеркивает «острый» или «быстрый» ум героя: так, у царевича Зерира «быстрый ум» [ШН, IV: 56], об одном из жрецов сказано: «разумом острый мобед» [ШН, VI: 97], об индийских мудрецах – «мужи эти славные быстрым умом» [ШН, VI: 162], о других героях – «быстроумные мужи» [ШН, VI: 196]. Все это является хорошей иллюстрацией к словам Ф.Б.Я. Кёйпера, писавшего о древних ариях следующее: «Быстрый ум, сообразительность имели колоссальное значение в древнем обществе ариев» [Кёйпер 1986: 74].

Если предложенная нами этимология верна, то триада героев Дзилав (*«умный») – Болатбарзай («стальношейный» = «сильный, мощный») – Бора (*«богатый») отражает представления о трехчастном делении общества у нартов.

Хочется особо подчеркнуть, что персидская параллель в данном случае раскрывает перед нами мифологический фон, утраченный в осетинском эпосе, но уверенно реконструируемый с помощью этимологического анализа осетинского эпического имени. Случаев «включения отдельных этимологических толкований <...> в единую систему аргументов», рассматривающих различные легенды, известны и в истории изучения скифской мифологии, и они взаимно подтверждают полученные выводы [РАЕВСКИЙ 1977: 65]⁹.

2. Разумеется, приведенной осетинско-персидской параллелью не ограничиваются генетические связи осетинского эпоса с персидским, при котором персидский эпос, в отличие от осетинского, сохранил мифологическую основу эпического образа, угадываемого в его «говорящем», или семантически мотивированном имени.

В осетинской (дигорской) мифологии находим упоминание о герое начального времени – *Бæстисæр-тухæ*, у которого трое сыновей [ИАС, II: 61 и сл.]. Этот же персонаж (Бæсты сæры тых) в андиевской версии нартовского эпоса предстает перед нами в качестве первого нарта, или первого земного человека [Н: 3]. Осетинский фольклорист М. С. Туганов, первым отметивший данную параллель, располагал более пространством текстом андиевской версии, очевидно, утраченным для современной науки [ТУГАНОВ 1977: 135, 137, 142, 144].

Как бы то ни было, мы располагаем не только эпическим именем, но и мифологическим контекстом. Имя *Бæсты сæры тых* || *Бæстисæр тухæ* в переводе с осетинского языка означает «сила (тых || тухæ), природы / вселенной (бæсты || бæсти – форма род.п. от бæстæ “мир, вселенная”), существовавшая в начале / изначально (сæры – форма род.п. от сæр “голова, начало”»).

Упоминания об этом мифологическом персонаже находим и в других жанрах осетинского фольклора, но там его имя звучит несколько иначе¹⁰. У поэта И. Джанаева это имя представлено в форме *Бæстытых* [НИГЕР, II: 67], что в буквальном переводе означает «сила вселенной». В других текстах находим другие формы: *Бæстыхицау* [КЪУБАЛТЫ 1978: 269; БРЫТЪИАТЫ 1981: 213, 245; ЦАГАЕВА 1975: 111]¹¹, букв. «хозяин вселенной», *Бæстыфарн* [НТХ: 57; НК, V: 30, 31], букв. «фарн вселенной», *Бæсты бардуаг* [НК, V: 31], букв. «божество вселенной», а в топонимии Южной Осетии – *Бæстыбар* [ТЮО, I: 73] «покровитель вселенной».

Чтобы лучше понять значение имени рассматриваемого персонажа осетинской мифологии, обратимся к описанию «первых дней естества», или «начала начал» в Шахнаме. Говоря о сотворении мира, Фирдоуси пишет:

«Сначала, чтоб все ты чредой изучал,
Послушай рассказ о начале начал.
Явил сокровенную силу свою
Создатель: он быть повелел бытию;
Не зная труда, сотворил естество;
Возникли стихии по воле его.
Четыре их: пламя, что светит всегда,
И воздух, под ними – земля и вода.

Вначале движенье огонь родило,
И сушу затем породило тепло;
Наставшим покоем был холод рожден,
И холодом – влага, таков уж закон.
Они, назначенье свершая свое,
Творили на юной земле бытие;
Из пламени с воздухом, суши с водой
Рождаясь, явленья текли чередой» [ШН, I: 9].

Т.е. в отличие, скажем, от библейской традиции, согласно которой в начале было Слово, персидская и осетинская мифология указывают на иную исходную субстанцию, породившую вселенную и все сущее на земле – это божественная Сила. «В начале была Сила» – сказали бы иранские рапсоды. Не потому ли высшие духи в осетинской мифологии и традиционных верованиях носят название *дауæг* || *идауæг*, этимологически восходящее к древнеиранскому **çi-taça-ka-* «(небесная) сила» [АБАЕВ 1958: 349; ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 140–142]¹². Неслучайно и то, что в одном нартовском тексте вместо термина *дауджытæ* (= форма мн.ч. от *дауæг*) употреблено описательное название «тыхджынтæй цыдæриддæр ис, уыдон» [НТХ: 201], т.е. «всё, что есть сильного (на небесах)». Данная дистантная глосса, несомненно, указывает на этимологическое значение термина *дауæг* [Дзиццойты 1988: 100–101; АБАЕВ 1995б: 10], а среднеперсидское *zōrīgān* «силы (о богах)» [АБАЕВ 1995б: 10] подкрепляет этимологию осетинского слова.

В языке осетинского эпоса слово *тыхджынтæ*, букв. «сильные» употреблено еще и в качестве характеристики нарта Батрадза и небесных ангелов (зæдтæ æмæ дауджытæ) [НК, III: 439].

3. В Северной Осетии нами было записано предание о селении Лæц, по четырем углам которого стоят камни-цирты. Это эпические герои-нарты заставили великанов-ваюгов установить камни, которые определяли границы безопасного для человечества локуса [Дзиццойты 1992: 57].

Мифологическая основа данного предания вполне прозрачна. Она раскрыта в нескольких публикациях (см. в настоящем сборнике статью: «Нарты и ваюги в селении Лац: на границе двух миров»). Но роль великанов не раскрыта нами в полной мере. Неясен, в частности, вопрос об их взаимоотношениях с нартами. В самом деле, с какой стати великаны стали устанавливать камни-указатели по велению нартов?

Отвечая на поставленный вопрос, мы хотели бы обратить внимание исследователей на совершенно аналогичную роль великанов-дивов в «Шахнаме». Царь золотого века Джемшид, будучи героем-цивилизатором, в числе прочих благодеяний сделал следующее:

«И дивам нашел он работу подстать:
Заставил их глину с водою мешать,
Лепить кирпичи одного образца,
И не было этой работе конца.
Из камня с известкой див стену воздвиг –
Мир зодчества тайну впервые постиг.
Воздвигнулись бани, громады дворцов,
Дома – человеку спасительный кров» [ШН, I: 37].

Т.е. дивы в персидском эпосе по воле правителя возводят «спасительный кров» для человека. В этом факте справедливо видят отражение черт культурного героя в образе дивов [Короглы 1983: 38–39]. В осетинском же эпосе ваюги по воле нартов устанавливают камни-цирты, служившие указателями границ между миром людей и миром великанов. Чтобы до конца понять отношения между людьми и дивами в эпоху золотого века, необходимо учесть следующее замечание Фирдоуси:

«[Люди] Не ведали душу томящих тревог,
А дивов на рабство властитель [= Джемшид. – Ю.Д.] обрек» [ШН, I: 38].

По аналогии можно заключить, что и в нартовском предании имеется в виду эпоха золотого века, когда отношения между нартами и великанами были иными, нежели описанные в большинстве сказаний. В целом эпоха золотого века представлена в нартовском эпосе крайне фрагментарно, а общая картина складывается только после сведения воедино разрозненных, порою совершенно туманных, пассажей осетинской эпопеи.

4. В исследовании, опубликованном в 2003 году, мы пытались показать генетическое родство картвельского героя Амирани, родившегося из чрева матери вместе со своим мечом, с образом героя осетинского эпоса, нарта Батрадза, которого Ж. Дюмезиль отождествил со скифским «Аресом», и который, по его же толкованию, является героем-мечом: Батрадз не мог умереть до тех пор, пока его меч не будет брошен в море [Дзищойты 2003: 91–92]. С тех пор свидетельств, подтверждающих вывод о генетической зависимости картвельского сюжета от осетинского (скифо-сарматского) эпоса, стало больше.

Начнем с того, что в 1969 г. Ж. Грисвар опубликовал исследование, в котором проводится параллель между гибелью Батрадза и гибелью короля Артура в известных европейских сказаниях: оба героя просят перед смертью бросить их меч в воду – меч Батрадза был брошен в волны моря, а меч Артура – в озеро. И только после этого умирающие герои испускают дух

[GRISVARD 1969: 289–340]. Данная параллель является эксклюзивной и настолько убедительной, что не оставляет сомнений в едином источнике осетинского и кельтского сюжетов [Дюмезиль 1990: 66–70; АБАЕВ 1990: 207]. Недавно американские фольклористы Скотт Литлтон и Линда Малкор высказали мнение о генетической зависимости рассматриваемого кельтского сюжета (а также и всего цикла короля Артура) от осетинского (нартовского) сюжета [Литлтон, Малкор 2007: 105 и сл.]. Это говорит, как минимум, о скифо-сарматском возрасте осетинского сказания о гибели нарта Батрадза.

К этим сопоставлениям можно добавить следующие параллели.

В осетинском (нартовском) сказании «Нартыл фыддуг куыд скодта» («О голоде в стране нартов») упоминается некий Быцены фырт Гуыбатаг (сын Бицена Губата), которого не брали ни меч, ни стрелы. Когда нарт Со-срыко расспросил его о природе его неуязвимости, то услышал такой ответ: *Мæнмæ ис мæмæ райгуыргæ кард, цалынджы уымæй мæ буар фæхъæн уа, уæдмæ мын мæлаен нæй* [ИАС, I: 99] «У меня есть меч, который родился вместе со мной, и смерть моя может наступить только от этого меча». В другом варианте данного сказания великан Мукара так отвечает нарту Созырыхъо: *Уæртæ мæ мады гуыбынæй мæмæ иу хæрынкъа рацыди, æмæ уый рахæсс æмæ мæ уымæй амар* [НК, II: 261] «Вон там находится перочинный нож, родившийся вместе со мной из чрева моей матери, убей меня этим (ножичком)». В третьем варианте речь идет о великане, родившемся вместе со своей бритвой (сæрдасæн) [НК, II: 356]¹³. Во всех вариантах смерть великана может наступить от его меча-близнеца.

В другом сказании, описывающем поход нарта Сослана в потусторонний мир, находим группу великанов, правящих лезвия своих мечей, которые родились вместе с ними (сæ мады гуыбынæй семаæ цы кæрдтæ рахастой), для того чтобы убить нарта Сослана [НК, II: 515].

В сказании о рождении нарта Батрадза рассматриваемый мотив встречается в несколько завуалированном виде. Батрадз, как известно, родился из спины своего отца: на берегу моря мать нартов Сатана вскрыла опухоль на спине у Хамица, откуда и выпал добела раскаленный младенец. Упав в море, Батрадз закалился и вышел на сушу стальным, держа в руках меч и Коран [НК, III: 61]. Из текста не ясно, родился ли меч вместе с героем или он приобрел его под водой.

Однако, совершенно очевидно, что отношения между героем Губатой и его мечом, а также Мукарой и его ножичком точно такие же, как между нартом Батрадзом и его мечом. Более того, Батрадз, как и Губата, приходится родственником некоему Бицену, живущему под землей: Губата – сын Бицена, а Батрадз – его внук (сын дочери). Таким образом, мечи свои оба героя получили благодаря своей родственной связи с жителями нижнего мира.

Обратимся теперь к персидской сказке «Джантиг и Чельгис» [ПНС: 267–278]. Спустя много лет после женитьбы, у одного бездетного падишаха наконец-то родился сын. Но падишах не был этому рад, так как сын родился бездыханным. Некий дервиш, призванный к нему на помощь, спросил: «Когда мальчик появился на свет, с ним больше ничего не было?» – «Как же, как же, – отвечала повитуха, – с ним вместе выпал из чрева меч». – «Ступай, сделай в том мече дырку и повесь его на шею младенцу, – сказал дервиш». Как только меч коснулся ребенка, он начал дышать и плакать. «Мальчика так и прозвали “Джантиг”, то есть “жизнь от меча”, так как, едва меч снимали с его шеи, он терял сознание, но если меч возвращали на место, он опять был жив-здоров». Когда Джантиг вырос, то отправился на поиски невесты. А искал он красавицу Чельгис, которую охраняли семеро дивов. Пройдя через ряд испытаний, Джантиг уже возвращался с невестой к себе домой, но на их пути оказалась некая старуха, выведавшая у Чельгис тайну смерти Джантига. Ночью, когда все легли спать, «старуха поднялась потихоньку, сняла с шеи Джантига меч, бросила в колодец, а труп его оттащила в сад, который был неподалеку от шатра». И только после того, как друзья Джантига достали со дна колодца меч Джантига, и повесили на шею трупу, Джантиг ожил, а вскоре он вернулся в свой родной дом, стал падишахом вместо отца и долго жил и правил.

По сюжетной канве М.-Н. О. Османов отнес данную сказку к нескольким типам (по системе Аарне–Томпсона), главным из которых является *AT302B* – «Герой, жизнь которого зависит от его меча» [Османов 1987: 486]. Однако в персидской сказке, на наш взгляд, следует особо выделить мотив меча, брошенного в колодец. Данный мотив особенно показателен на фоне приведенных выше параллелей. Очевидно, в первоначальной редакции персидской сказки речь шла о гибели героя только в том случае, если его меч будет брошен в воду. Водный объект в приведенных фольклорных текстах разный. У осетин это – море, у кельтов – озеро, а у персов – колодец. Несмотря на это, рассматриваемые мотивы (герой-меч; меч, родившийся вместе с героем; меч, брошенный в воду) настолько близки, что могут свидетельствовать только о генетическом родстве, или – общеиранских истоках осетинского сказания и персидской сказки. Данная параллель подтверждает вывод Ж. Грисвара об аланском (скифо-сарматском) происхождении соответствующего сюжета в цикле короля Артура.

В заключение отметим, что аналогичная практика отмечена у племени акикуйо в Восточной Африке. В случае убийства старейшины этого племени «берут копье или меч, которым было совершено преступление, бьют по нему камнем, пока он совершенно не затупится, и бросают в глубокий омут ближайшей реки. Они говорят, что в противном случае оружие

будет и впредь причинять убийства» [ФрЭЗЕР 2003: 549]. С другой стороны, в Афинах «Каждый год судьи торжественно судили по обвинению в убийстве топор или нож, которыми был убит вол во время празднества в честь Зевса в Акрополе; каждый год их торжественно признавали виновными, осуждали и бросали в море» [там же: 552]. А на острове Тасос «существовал закон, по которому всякий предмет, причинивший своим падением смерть человеку, подлежал суду; признанный виновным, он должен был быть выброшен в море» [там же: 553]. Очевидно, на базе подобных верований и родился рассматриваемый мотив в персидской и скифо-сарматской традиции.

5. В одном из сказаний «Шахнаме», посвященном войне между Ираном и Тураном, мы видим следующую сцену. Иранское войско расположилось лагерем недалеко от полчищ туранцев, возглавляемых юным Сохрабом. Перед сражением Сохраб поднимается на холм для обозрения лагеря противника. Сохраб расспрашивает у пленного иранского князя Хеджира о стане иранских дружин в надежде обнаружить там своего отца Рустема. Но Хеджир рассказывает ему обо всех иранских полководцах кроме Рустема.

Нас в этом сказании интересует эпизод со ставкой великого иранского бойца Гива, сына Гудерза, на знамени которого был изображен волк [ШН, II: 55]. Недалеко от Гива в желтом шатре расположилась ставка другого выдающегося бойца – Горазы, сына Гива, на стяге которого был изображен «вепрь лесной» [ШН, II: 56].

В дальнейшем мы еще не раз увидим знамя Гива, на котором изображен волк [ШН, II: 376, 390]¹⁴, и знамя Горазы, на котором изображен вепрь [ШН, II: 378, 390].

В другой части «Шахнаме» Гораз (здесь он назван Горазе) обрисован так: «И вепрю подобный, подобный грозе, | С орлами на стяге летит Горазе» [ШН, I: 403]. Вдобавок ко всему, само имя *Гораз(е)* в переводе с персидского означает «вепрь, кабан»¹⁵.

В «Шахнаме» известен также герой (туранец) Горгсар, имя которого означает «волку подобный». На флаге у Горгсара изображена волчья голова [ШН, IV: 80, 152]. В этом же памятнике к войскам великанов (дивов) применяются эпитеты *gorgsār* «волкуподобный» и *sagsār* «псуподобный». Согласно толкованию некоторых исследователей, это означает, что войско дивов было одето в волчьи и собачьи шкуры [Короглы 1983: 33]¹⁶.

«Вепрь», «кабан», как и «волк», во многих мифологиях является символом боевой мощи (и плодородия) [Иванов 1991б: 232–233]. Именно этим объясняется появление витязя-вепря в персидской поэме. Между тем, Гораз(е) не одинок на иранской почве.

Один из выдающихся героев осетинского эпоса носит имя *Уырызмаг* || *Урузмаг*. Это имя, по мнению В.И. Абаева, восходит к древнеиранскому **uarāza*- ‘кабан’ + суфф. *-ma-ka* [АБАЕВ 1989: 127]. Более того, в одном из сказаний нарт Урузмаг и его брат Хамиц иносказательно названы «двумя кабанями» (дыууæ нæлхуыйы) [НК: 218]. В варианте данного сказания, осетинский оригинал которого не сохранился, Урузмаг иносказательно назван «старым черным кабаном» [ПНТО, I: 73]. Если учесть, что классическое персидское *gurāz* (совр. перс. *gorāz*) ‘вепрь, дикий кабан’ также восходит к древнеиранскому **uarāza*- ‘кабан’ [ОИЯ 1982: 63; ЭДЕЛЬМАН 2009: 143–144], то перед нами окажется один и тот же древнеиранский мифологический персонаж¹⁷.

Видимо, неслучаен и тот факт, что на боевом стяге отца Гораза изображен волк. В осетинском эпосе нарт Урузмаг носит волчью шубу (бирæгъдзарм кæрц) [ИАС, I: 56]¹⁸, а имя деда Урузмага – *Уæрхæг* – нарицательно означает «волк» [АБАЕВ 1989: 96–97]. Если учесть, что «исторически флаг или знамя происходит от тотемических эмблем» [КЕРЛОТ 1994: 540], то мы вправе предположить, что Гив отождествлял себя с волком. То же самое следует сказать о переодевании в волчью шкуру: «Исследованиями последнего времени подтвержден общеиндоевропейский характер символа волка как знака воина – члена мужского союза <...> Это представление и связанная с ним терминология <...> широко распространены в различных языках степной полосы Евразии и Кавказа. У носителей этих языков с тем же кругом символов связаны и обряды переодевания в волчьи шкуры, символизирующие превращение в волка» [ИВАНОВ 2009: 66–67, прим. 110]. Учитывая сказанное, сопоставляемые нами персонажи приобретают совершенно идентичные характеристики: «вепрь, сын волка» у персов и «вепрь, внук волка» у осетин.

Отмеченные черты нарта Урузмага сохранились и в карачаево-балкарской версии нартовского эпоса. Здесь герой Ёрюзмек (= осет. Уырызмаг) является, с одной стороны, «отцом воинов нартов» [НГЭБК: 308], «главой всех нартов» [там же: 313, 352, 359], «предводитель нартов» [там же: 373, 586], вскормленным волчицей [там же: 308, 309]¹⁹, и носящим «волчью шубу» [там же: 316, 320, 333, 334, 336, 353, 354, 355], а с другой – его иносказательно зовут то «кабанозубым» [там же: 328, 331], то «вепрем» [там же: 328, 330, 331], то «кабаном» [там же: 335]. Ёрюзмек-«вепрь», носящий волчью шкуру, – это прямая иллюстрация к этимологии В.И. Абаева.

Правда, герой Урузмаг в осетинском эпосе является несравненно более сложной фигурой и, в частности, наделен чертами верховного правителя. Один из фонетических вариантов его имени – *Орæзмæг* – невыводим из древнеиранского **uarāza*- ‘кабан’, а восходит к этимону **aqa-razma-ka*-

‘предводитель; руководитель’ [BAILEY 1980: 239]. Отсюда и мифы о священном царе, встречающиеся в цикле сказаний об Урузмаге.

6. Рассматривая богоборческие мотивы в осетинском нартовском эпосе [Дзиццойты 2003: 147–153], мы обратили внимание на один эпизод из фамильных преданий осетин, в котором земные герои во время раскатов грома стреляют в небо, давая понять Всевышнему, что они не боятся его и не склонят головы перед Ним [там же: 150–151]. В.И. Абаев привел блестящую параллель к богоборчеству нарта Батрадза на фракийской почве, признав в ней скифо-фракийскую фольклорную изоглоссу [АБАЕВ 1995а: 538]. Действительно, фракийцы, согласно Геродоту (IV, 94), «стреляя из лука в направлении грома и молнии, вверх, в небо, угрожают богу».

Не столь, конечно же, яркую, но все же достаточно интересную параллель находим в «Шахнаме»: дочь семенганского царя Техмине, объясняясь в своих чувствах богатырю Рустему, перечисляет достоинства своего избранника, в числе которых – интересующий нас мотив: «и небу не твой ли кинжал угрожал?» [ШН, II: 13]. Этот эпизод полностью соответствует свободолобивому нраву героя: он не раз демонстрирует свою независимость перед царями (шахами) Ирана [АБАЕВ 1990: 524, прим. 5], и в то же время в образе Рустема сохранились черты богоборца [БРАГИНСКИЙ 1991: 564].

Следует при этом отметить, что, согласно Ксенофону, персидский царь Кир воспринимал раскаты грома и удары молнии во время похода как доброе знамение («Киропедия», I, VI, 1; VII, I, 3). Следовательно, богоборчество Рустема объясняется его сакским происхождением.

7. У нарта Сослана (Созырыхъо) на спине между лопатками была отметина, по которой его узнавали – это изображение звезд и солнц (майтæ æмæ хурты нывтæ). Юная дочь Солнца, встретив героя у своих воспитанников – великанов, заподозрила в нем своего суженого и попросила оголить ему спину. А когда увидела божественную отметину, то воскликнула: «Уæдæ уый у мæ мой, нарты Созырыхъо» [ИАС, I: 146] «Так это и есть мой суженый, нарт Созруко». В поэтической обработке нартовских сказаний на русском языке, выполненной в начале XX века А.З. Кубаловым, интересующая нас особенность героя описана в следующих словах: «Весь из стали этот горец <...> На спине его заметны Солнце, звезды и луна» [КЪУБАЛТЫ 1978: 116]. В третьем варианте дано развернутое описание отметины героя: на одной лопатке – надпись (æ йеу онæбæл киунугфинст), на другой – изображение креста (дзиуарæ), а между лопатками – изображение утренней звезды (сайнаг æстгæлу) [ПНТО, II: 18].

Существует другая версия данного мотива, согласно которой нарт Батрадз написал на спине между лопатками у нарта Сослана (æ дууæ иуоней

астæу ниффинста) рассказ о путешествии героя в загробный мир [ИАС, I: 163]. Впрочем, контекст позволяет предположить, что нарт Батрадз *нарисовал*, т.е. изобразил рисунок, а не написал текст. Правда, в другом варианте данной версии на спине у Сослана были написаны именно слова: *Мæрдти Барастур* [ИАС, I: 168] – имя покровителя потустороннего мира.

Согласно третьей версии, между лопатками у нарта Сослана была родинка (æрдзæй рахæсгæ сау стъæлф) [НК: 117].

Божественную отметину нарта Сослана (или «его украшения») вполне можно приписать его солнечной природе [Дюмезиль 1990: 75]. Для сравнения скажем, что «золотая вышивка на спине одеяния католических священников означает, что они являются эмиссарами и представителями *Sol Invictus*, Солнца Непобедимого» [Холл 1994: 159].

В «Шахнаме» аналогичная отметина является характерным признаком царского рода Кеянидов. Герой Гив, впервые увидев сына покойного царевича Сиавуша, так обращается к нему:

«“Предводитель мужей!
Свидетельство где благодати твоей?
Тот знак, что имел Сиавуш на руке,
Чернел, словно капля смолы на цветке.
Ты царскую руку, прошу, обнажи,
Ты знак свой наследственный мне покажи”.
Взглянуть на предплечье воителю дал
Владыка, и пятнышко Гив увидал.
Еще со времен Кей-Кобада оно
Кеянскому роду в наследье дано» [ШН, II: 307].

В другом сказании герой Бехрам, встретив второго сына Сиавуша, так обращается к нему:

«“Мне знак Сиавуша, отца своего,
Скорей покажи!” – просит витязь его.
И родинку тот показал на руке:
Сказал бы ты, мускус чернел на цветке.
Поверь, очертить столь искусно кружок
И циркулем Чина никто бы не смог.
И тут убедился воитель, что князь –
Из рода кеянского» [ШН, II: 394].

А вот что говорит Бехрам об этой встрече, вернувшись к своей дружине:

«Взирающий с этой горы исполин –
Форуд, Сиавуша убитого сын.
У князя – того не забыть мне никак –
Я видел кеянский наследственный знак» [ШН, II: 396].

Рассматриваемый мотив считается персидско-славянской параллелью: «И в Иране, и в России верили, что у законного царя есть от рождения особые “царские” знаки на теле» [Дудко 2007: 464]. Правда, при этом не учитываются ни данные осетинского эпоса, ни данные «Шахнаме». Отмечены только средневековые иранские источники, приписывающие «царские знаки» на теле Заратуштре, Шапуру II (IV в.), правителю Мидии Маргаведжу (X в.) и некоторым другим [там же: 466–467]. Из русских царей в интересующем нас аспекте внимание исследователя привлекли в основном самозванцы, «царские знаки» которых «якобы имели вид звезды с полумесяцем, креста, двуглавого орла» [там же]²⁰. Привлеченный нами материал расширяет сравнительную базу, свидетельствуя об общеиранских истоках мотива «царского знака» на теле героя.

8. В нартовском эпосе представлен сюжет о споре нартов из-за чудесной чаши Уацамонгæ. Только лучшему из нартов могла она достаться в удел. Особенность чаши в том, что она сама определяла правдивость рассказа героя о своих подвигах: услышав рассказ, чаша либо поднималась к устам героя, либо нет (в вариантах – либо переливалась через край, либо нет). Обладателем чаши стал нарт Батрадз, превзошедший остальных нартов в трех «номинациях»²¹.

В варианте этого сказания вместо чаши фигурируют три сокровища предков (золотые кубки или отрезки дорогой ткани), которые, как и в первой группе сказаний, достались нарту Батрадзу.

Данное сказание с его вариантами опубликовано в [НК, II: 451–460; НК, III: 201–266, 573–575], а его подробный анализ в свете трифункциональной теории представлен в [Дюмезиль 1976: 187–197; см. также: Ставицкий, Яценко 2002: 356; Дудко 2007: 475].

Рассмотрев это сказание в контексте осетинско-персидских фольклорных параллелей, Э. Б. Сатцаев пришел к следующему выводу: «В Шахнаме нет аналогичного мотива. Отдаленно сходным является здесь лишь то, что и Рустам обладает теми положительными качествами, что и Батраз» [Сатцаев 2008: 65]. Однако все не так безнадежно, как это представлено в цитированной работе.

В сказании «Кей-Хосров одаряет витязей» [ШН, II: 368–373] мы находим сцену, по форме напоминающую осетинское сказание. Перед отправкой иранской дружины на войну против Турана, персидский (иран-

ский) царь Кей-Хосров приказывает своему казначею принести из казны следующие дары:

«Сто мантий румийской парчи принесли –
Сапфиры на ней и рубины цвели –
И чашу, где жемчуг до самых краев,
И множество тканей, и лучших мехов» [там же: 368].

Все эти сокровища царь обещал тому из своих витязей, кто в бою сразит туранского витязя Плашана, и доставит в Иран его голову, коня и меч. Сын Гива могучий Бижен обещал убить Плашана, и тут же все сокровища были переданы ему.

Далее царь приказал принести следующие сокровища:

«Две сотни узорных парчевых плащей,
Меха и шелка; ослеплявших красой
Двух дев, и на каждой кушак расписной» [там же: 369].

И вновь Кей-Хосров объявляет, что эти сокровища достанутся тому из его витязей, кто обещает доставить ему корону грозного туранского бойца Тежава, доставшуюся ему в дар от его тестя – царя Турана Афрасьяба. И вновь Бижен обещал совершить этот подвиг, а «дары и рабыни» снова достались ему.

И в третий раз Кей-Хосров шлет казначея за дарами:

«Вести по десятку нарядных рабов,
Рабынь, что цвели красотой молодой,
И резвых коней с золотою уздой» [там же].

И вновь царь объявляет, что дары достанутся тому из его витязей, кто обещает захватить и доставить в стан иранцев наложницу Тежава – несравненную красавицу Эспануй. И в третий раз Бижен клянется выполнить эту просьбу, и забирает все дары.

На этом параллель между осетинским и персидским сказанием можно было бы счесть законченной. Однако у Фирдоуси дело этим не ограничивается. Вслед за первой тройкой даров Кей-Хосров предлагает вторую, по существу дублирующую первую: четвертый набор даров был предложен тому из витязей, кто повергнет великого туранского воителя Тежава [ШН, II: 370], хотя мы знаем, что этот «лот» был уже разыгран, и достался сыну Гива Бижену. Но в этот раз сам Гив обещал разобраться с туранцем, и забрал дары.

Пятый набор даров был обещан тому из витязей, кто первым форсирует реку Касеруд и подожжет вражескую деревянную крепость, возве-

денную Афрасьябом против иранцев. Эти дары также достались Гиву [там же: 372].

Шестой набор даров был обещан тому, кто отвезет Афрасьябу весть от Кей-Хосрова, и вернется с ответом от врага. Эти дары достались отважному Горгину [там же: 373].

Осетинское сказание сближает с персидским не только мотив даров герою, но и форма объявления очередной «номинации»: и осетинский, и персидский правители предлагают своим героям забрать дары в случае, если они обещают сделать то-то и то-то.

9. В нартовском эпосе два героя имеют власть над погодой – это нарт Сослан и вещая мать народа Сатана [«Ф» 1998, № 5: 82–83]. Ж. Дюмезиль прав, утверждая, что данная черта в образе нарта Сослана говорит об его солнечной природе [Дюмезиль 1990: 82].

В частности, в сказании о безымянном сыне нарта Урузмага находим следующий эпизод. Совсем еще юный сын Урузмага явился к отцу с того света для того, чтобы пригласить его в поход (или набег). Опасаясь насмешек со стороны именитых нартов, Урузмаг обращается за спасительным советом к своей супруге, вещи матери нартов Сатана. Сатана, не узнав в незваном госте своего родного сына, наслала на него зимнюю стужу. Но конь у юного героя оказался чудесным – своим дыханием он согревал пространство вокруг спящего хозяина. А наутро нарт Урузмаг, решив, что ночью юноша погиб, решил взглянуть на его труп. Каково же было его удивление, когда он обнаружил абсолютно невредимого мальчика! [НК, I: 249–250, 258–259, 270, 277, 284, 289–290, 357–358, 362, 373–374, 386, 480–481]²².

В литературе уже отмечена параллель к рассматриваемому мотиву на персидской почве [Сатцаев 2008: 41–43]. Но в «Шахнаме» есть еще одно сказание, оставшееся вне поле зрения исследователей. Это сказание о битве между иранцами и туранцами. Поняв, что в честном бою им не одолеть иранцев, предводитель туранского войска Пиран приказал доставить к месту сражения колдуна Базура, который наслал на врагов Турана «мороз и метель». А после того, как колдун выполнил свою задачу, на окоченевшее иранское войско набросились туранцы, и основательно их порубили. И лишь после того, как иранский герой Роххам отсек чародею руку, метель улеглась, а остатки иранского войска спаслись от полного уничтожения [ШН, II: 484–485].

Следует добавить, что в мифологии современных таджиков погодой управляют две демонические женщины – небесная старуха, людоедка Кемпир (в ее власти дождь и гром) и живущая в пещере старуха Оджуз (в ее власти мороз). В науке уже высказывалось мнение о том, что под влиянием иранской традиции этот образ проник в мифологию славян и германцев: у

первых дождь, град, снег, ветер и радугу вызывает Баба (или ведьма, или Яга), а у вторых – ведьма Хольда (или Перхта, или фрау Холле) [Дудко 2007: 354–355].

10. В «Шахнаме» находим мотив испытания героев пищей и алкоголем. Так, например, богатырь Рустам, испытывая царевича Бехмена,

«Хлеб свежий сперва, разломивши, кладет
На скатерть, кладет пред Бехменом потом
Онагра зажаренного целиком,
Другого берет для себя исполин –
За раз ведь онагра съедал он один.
Соль сыпля обильно, огромные он
Куски поглощает. Бехмен изумлен.
А сам лишь онагра кострец одолел,
Раз десять он меньше Ростемова съел» [ШН, IV: 231].

Тем самым Бехмен дал Рустаму повод высмеять его и даже поставить под сомнение свои подвиги:

«Царевич! – смеется героев глава. –
За трапезой сила твоя такова?
Коль вправду невмочь поглощать тебе снедь,
Как смог семь привалов ты преодолеть?
За скатертью глядя на немощ твою,
Дивлюсь, как копьё подымал ты в бою» [ШН, IV: 231].

Затем Рустам испытывает на прочность Бехмена алкоголем, предложив ему «глубокую чашу вина», предварительно сам осушив до дна такую же чашу. Однако:

«Той чаши Бехмен убоился. Припасть
Спешит Зеваре к ней, но малую часть
Лишь выпил. Ростем, взяв ту чашу рукой,
Воскликнул: “Тебе, о царевич благой,
Весь век твой пусть радовать будет дано
И пьющих, и самое даже вино!”
И чашу могучий до дна осушил,
Но хмель его разума не помрачил» [ШН, IV: 231].

В другом сказании испытанию алкоголем царь подверг свою будущую жену, проявившую чудеса отваги [ШН, VI: 456]²³.

Смысл описанных сцен в том, что сила истинного богатыря проявляется в его способности много есть и не терять головы от большого количе-

ства алкоголя. Эти качества никак не связаны с обжорством и пьянством. По сообщению Ксенофонта, персидских юношей специально обучали воздержанности в пище. «Персы считают, что за едой надо оставаться разумными и соблюдать меру. А наслаждаться кушаньями и питьем в их глазах – качество животное и даже свинское» («Киропедия», I, II, 8; I, II, 16; V, II, 17–18). Устами одного из жрецов то же самое говорит Фирдоуси: «Ешь меньше и плоть укрепишь, | И дух для парений высоких возрастишь» [ШН, VI: 103], «Еще не познав насыщенья, вставай. | А также вино лишь для радости пей» [там же: 105]. То же самое отмечено у осетин – в сказании о споре о чаше Уацамонгæ нарт Батрадз оказался победителем, так как в числе прочих достоинств обладал очень важным качеством – воздержанностью в пище. И несмотря на все это нарт Батрадз мог съесть целого быка, даже не моргнув глазом (см. ниже). Так же и герой Рустам во время охоты часто один съедал целого кулана / онагра (= дикого осла) и выпивал огромную чашу вина [ШН, II: 8–9; ШН, IV: 229]. Х.Г. Короглы обратил внимание на то, что именно эти сцены описаны у Фирдоуси очень подробно [Короглы 1983: 147].

В осетинском эпосе находим совершенно аналогичное отношение к «обжорству» богатыря. В одном из сказаний, описывающем нападение на нарттовское селение некоего «кривого черного Гайдара», сказитель счел необходимым подчеркнуть, что во время трапезы сей супостат зараз съедал семь быков и выпивал семь вёдер крепчайшего ронга [НК, III: 143]. Нарты не могли одолеть его, но вскоре к ним на помощь явился нарт Батрадз. Вещая Сатана щедро встретила Батрадза, угостив его тремя быками и тремя ведрами ронга [там же: 145]. Батрадз мгновенно справился с пищей, проглотив быков с костями (æд æстджытæ) и залпом выпив весь ронг. И хотя Батрадз съел и выпил намного меньше своего противника, он сумел одолеть его.

В другом варианте данного сказания нарт Батрадз спускается в подземное царство к бесам. Но перед тем как истребить эту нечисть, Батрадз демонстрирует свою силу, собрав и выпив весь алкоголь, разлитый у бесов по кувшинам и кадушкам [НК, III: 157].

В другом сказании герой Арахцау демонстрирует свою силу на пиру у нартов, опрокинув поднесенный ему нуазæн (= почетную чашу), в данном случае – огромный турий рог, наполненный до краев самым крепким напитком (ронг), и закусив бычьим бедром (галы сгуы) [НК, II: 162–163].

В третьем сказании нарт Хамиц, повстречав во время охоты карлика, повел себя весьма спесиво, однако вскоре карлик продемонстрировал нарттовскому богатырю, кто из них настоящий мужчина – приготовив шашлык из оленины на четырех вертелах, карлик сначала поровну распределил

трапезу, однако, быстро справившись с двумя вертелами, принялся и за долю опешившего Хамица. Но и это не утолило голода карлика и он зажарил половину оставшейся туши. И только после того, как карлик с легкостью проглотил и это блюдо, Хамиц понял, что перед ним настоящий герой [НК, III: 444–445].

Как видим, в обеих эпических традициях имеются противоречивые представления об обжорстве: с одной стороны, оба памятника (а в случае с персами также и Ксенофонт) говорят о воздержанности в пище как об одном из лучших качеств нартов и персов, а с другой – возможность много выпить и много съесть считается показателем могучей силы героя.

11. В «Шахнаме» находим мотив зашивания героя в шкуру животного. Согласно одному из сказаний, персидский царь Шапур попал в плен к царю Рума, который приказал зашить его в ослиную шкуру и бросить в темницу. Но Шапуру удалось бежать из плена с помощью служанки, а вскоре он вернулся во главе своего войска и отомстил румийскому царю за свое унижение, полностью разорив его страну [ШН, V: 174–187].

Это сказание находит отклик в сказании о последнем походе нарта Урузмага за добычей. Мы располагаем несколькими вариантами данного сказания, в наиболее архаичной версии которого говорится следующее: когда правитель нартов Урузмаг состарился нарты перестали с ним считаться, а многие стали даже подтрунивать над ним. И тогда Урузмаг попросил зашить его в шкуру буйвола и бросить в волны реки. Нарты так и сделали. А река доставила Урузмага в царство Хуандон-аладра, где с ним обошлись как с рядовым пастухом. Пройдя через ряд унижений, Урузмаг сумел вызвать нартовское войско к месту своего пленения, а затем и разорить страну своего обидчика [НК, I: 398–401, 405–410]. В вариантах данного сказания Урузмага зашивают либо в шкуру бычка [там же: 417], либо в шкуру коня [там же: 498].

В осетинском эпосе есть еще одно сказание, в котором представлен эпизод с зашиванием героя в шкуру. Это сказание о взятии нартом Сосланом (Созрико) неприступной крепости: чтобы выманить хозяина крепости из его укрытия, герой прикинулся мертвым возле родника, снабжавшего крепость питьевой водой. А для большей правдоподобности Сослан зарезал быка, выпотрошил, а затем залез в него [НК, II: 115]. Несколько иначе этот мотив представлен в другом варианте – здесь Созрико, зашитого в шкуру быка, крепят к брюху бугая, перед которым хозяин крепости открывает свои ворота [НК, II: 237]²⁴.

Мотив надевания шкуры животного широко представлен в мировом фольклоре [АБАЕВ 1990: 181–182, 326–368, 438–447, 480–486, 505–506; ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 205–212; ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 132–133]. Нет сомнения, что в не-

которых традициях этот мотив является отражением ритуальной практики погребения трупов в шкуре животного. В частности, древние индийцы кремировали покойников, предварительно завернув их в коровью шкуру, а в гробнице персидского царя Кира, по Арриану, стояло золотое ложе, покрытое шкурами, окрашенными пурпуром [Дудко 2007: 383]. Неудивительно, что и в осетинском эпосе нарт Сослан надел бычьей шкурой с целью притвориться мертвым. Нет сомнений, что и нарт Урузмаг именно с этой целью влез в шкуру буйвола – во всех остальных вариантах данного сказания Урузмаг ложится в гроб, который и бросают в волны реки. У современных осетин не сохранилась практика погребения покойников в шкуре животного, однако эпос донес до нас сведения о наличии такой практики в прошлом.

Встает вопрос: почему же понадобилось правителю нартов Урузмагу притворяться мертвым? Ответ на этот вопрос очевиден, если обратить внимание на указание сказителей на дряхлость Урузмага – в другой работе (см. в этом сборнике «Нарт Урузмаг и его сыновья», «Старость нарта Урузмага») мы показали, что ритуальная смерть состарившегося правителя нартов и его последующее возрождение – общеизвестный мотив. Рассматриваемые здесь персидский и осетинский сюжеты являются лишним подтверждением наличия подобной практики у скифов и сарматов²⁵.

12. В мифологии нартовского эпоса значительное место занимает культ числа '12'. Так, на охоту или в походы нарт Сослан чаще всего отправляется в сопровождении двенадцати спутников (дууадæс æмбалей хæддзæ / дыууадæс æмбалимæ) [ИАС, I: 168; НК, II: 464, 466, 604, 620, 645, 653, 656, 660, 674, 678, 715; НК: 136]²⁶. Согласно же некоторым другим сказаниям, Сослан (Созрыко) сам является двенадцатым членом группы охотников или военной партии [ИАС, I: 175; ИСАЕВ 1966: 139].

В одном сказании нарт Сослан грозит наложить штраф на ту семью, которая не выставит воина в собираемую им военную группу. Штраф этот представлял собой *дыууадæс дисны уацайрагæй* [НК, II: 177], букв. «двенадцать *дисн*'ов пленник». Возможно, имеется в виду рост пленника – «в 12 *дисн*'ов», что составляет примерно свыше 2,5 метров.

Из других текстов не видно, чтобы в стране нартов да еще и в каждом доме были такие пленники-гиганты. Здесь неясно, прежде всего, слово *дисны*, обычное значение которого – «пядь (мера длины)», «расстояние между концами большого пальца и мизинца раздвинутой руки» [АБАЕВ 1958: 364], «единица измерения длины (равная расстоянию от большого пальца до мизинца растянутой кисти руки)» [ОРС: 214]. Однако в цитированном контексте данное значение не совсем уместно. Поэтому не исключено, что перед нами реликт какого-то утраченного слова, возможно, свя-

занного с древнеиранским **duaiš-* ‘враждовать, ненавидеть; вражда ненависть’. Осетинское *дисны* могло бы быть модифицированной формой от такого производного от этой иранской основы, как **duiš-ǰant-* || **duiš-ǰant-* ‘враг’, о котором см. [ЭСИЯ, II: 492–493]. В этом случае анализируемая фраза могла означать что-то вроде «двенадцать пленников (из числа) врагов». Но и этот перевод неудовлетворителен, так как предполагает наличие в каждом нартовском доме свыше 12-ти пленников. В любом случае, важно, что нарт Сослан грозитя наложить штраф на нартов, состоящий из двенадцати каких-то единиц.

Но иногда двенадцать друзей или двенадцать работников оказываются у противника нарта Сослана – Деденага / Мукары [НК, II: 117, 341]. В одном сказании душа противника нарта Созырыко хранится внутри чудесного оленя, которого обслуживают двенадцать косарей и двенадцать сборщиков сена [НК, II: 271]. Иногда же двенадцать противников оказываются убийцами отца одного из воинов в войске нарта Сослана [НК, II: 253]. А у противника Сослана, Нокары, было двенадцать борзых [НК, II: 314].

Согласно одному сказанию, Сослан доставляет к месту своих игрищ речной камень на двенадцати парах быков, а также дрова на восемнадцати парах [НК, II: 309]. В другом варианте этого же сказания Сослан велит двенадцати помощникам, вооруженным двенадцатью ломами, откалывать и скатывать с горы камни, которые разбиваются о лоб Сослана, стоящего у подножия горы [НК, II: 338]²⁷. А когда он ложится в море, его помощники на двенадцати арбах доставляют к нему солому или колючки с кустарником и наваливают на героя [НК, II: 338, 355]. Еще один вариант данного сказания, в котором вместо Сослана почему-то действует нарт Сырдон, камни и бревна доставляют семь групп нартов, причем каждая группа – по одному возу, в котрый запряжены двенадцать пар быков [НК, IV: 132; ср. стр. 133].

В другом сказании Сослан с помощью своих односельчан доставил в нартовское село на двенадцати парах волов тушу зарубленного им морского чудища [НК, II: 429].

В ряде сказаний упоминается *Созырыхъойы дьууадæстæнон фæндыр* [ИАС, I: 338] «двенадцатиструнная арфа Созырыко». Согласно одному сказанию именно Созрыко и изобрел этот фандыр, приготовив его из волос, срезанных с косы своей покойной жены Агунды [НК, II: 209].

Также и противник Созрыко, побежденный героем, советует ему убить его же собственным мечом, который следует доставить к месту убийства на арбе, запряженной двенадцатью парами быков [НК, II: 356].

Встречаются и такие сказания, в которых число ‘12’ прикреплено к другим нартовским героям. В одном из них родоначальник нартовских во-

инов, Вархаг, отправился проведать Аварского хана в сопровождении своей свиты на двенадцати арбах [НК, II: 391]. В другом сказании нарт Сослан, вернувшись из похода, застал в стране нартов только двенадцать стариков, а все остальные нарты отправились на охоту [НК, II: 642]. В третьем нарт Ставд-аенгуылдз-Абыдах каждый день «ездил в Тарковские колночки за дровами на двенадцати ослах» [НК, II: 720]. В сказании о нартах Ахсаре и Ахсартаге, охранявших чудесный яблоневый сад, ночью за похищением яблонь пришли двенадцать оленей [НК, I: 49, 69]. В одном сказании нарт Урузмаг является одним из двенадцати братьев [НК, I: 455]. Нартовская молодежь отправляется в поход в количестве двенадцати человек [НК, IV: 92; НК, V: 380, 385]. А в сказании о безымянном сыне нарта Урузмага нарты сидят на пиру в двенадцать рядов [НК, I: 346]. Небесный кузнец Курдалагон дарит нартам в качестве свадебного подарка двенадцать ножичков [НК, V: 74].

Свой первый подвиг нарт Батрадз совершил в возрасте двенадцати лет [НК, III: 67–68]. Еще в юном возрасте Батрадз стал конфликтовать с небесными духами, а однажды убил двенадцать святых Елиев [НК, III: 464]. Закалка этого героя произошла в кузнице, куда древесный уголь был доставлен на двенадцати арбах [НК, III: 311]. В другом варианте этого сказания героя закалил небесный Курдалагон, кузница которого разжигалась двенадцатью мехами [НК, III: 389, 487, 491]. В третьем варианте нарты доставили для закалки Батрадза двадцать четыре (т.е. 12×2) арбы древесного угля, и разожгли огонь, раздувая его двенадцатью мехами [НК, III: 400]²⁸. Небесный кузнец Курдалагон выковал юному Батрадзу меч для которого Батрадз принес двенадцать полных охапок железа (букв. сходя двенадцать раз) [НК, III: 352], а согласно другому варианту, Курдалагон выковал для героя огромную дубину из двенадцати пудов железа [НК, III: 361]. В другом сказании Курдалагон выковал лук и стрелу герою Савваю, потратив двенадцать ароб стального железа и столько же простого железа [НК, V: 301]. Вообще говоря, двенадцать ароб весьма часто упоминаются в нартовском эпосе [НК, V: 322].

На войну против белого великана нарт Батрадз отправился вместе с двенадцатью товарищами [НК, III: 503]. Когда Батрадз решил взять неприступную крепость, он засыпал в пушку двенадцать мер пороха, затем влез в дуло подобно ядру, а двенадцать нартовских мужей выстрелили в сторону крепости [НК, III: 487, 508–509, 552].

Согласно одному сказанию, отца Батрадза убили некие Долак и Мурат вместе с двенадцатью сообщниками [НК, III: 403]. А когда Батрадз потребовал от нартов плату за кровь своего отца, нарты свезли на вершину священной горы Уарыпп двенадцать груженных шелком ароб, выстроили их

подобно двенадцатиугольному замку (дыууадæсфисынон галуан) и подожгли с двенадцати сторон [НК, III: 399]. Наконец, когда Батрадз погиб, двенадцать ангелов (зæдтæ дыууадæсæй) спустились на землю, подняли его на руки и перенесли в усыпальницу в священной местности София [НК, III: 441]. Согласно другому варианту, нарты пытались увезти труп Батрадза на повозке, запряженной двенадцатью парами быков [НК, III: 516] или двенадцатью буйволов [НК, III: 526]. Арба, запряженная двенадцатью быками, на которой привезли огромную глыбу скалы для закрытия входа в подземелье, где спрятан чудесный конь, упоминается и в сказании о нарте Тотрадзе [НК, V: 334]. В варианте на двенадцати парах быков привозят железные двери [НК, V: 373]. В другом сказании на двенадцати верблюдах (дыууадæс теуайы) вывозят землю [НК, V: 336].

Сын великана Алафа «сунул себе за пазуху двенадцать буханок хлеба» и отправился в путь. В дороге он надоил молока чьих-то двенадцати коров и утолил свой голод [НК, III: 121, 122]. Нарт Бедзенаг забил на свадьбу своего сына двенадцать быков [НК, V: 404].

В сказании об играх Созрыко находим следующий любопытный эпизод: Созрыко, ударил альчик битой, и выскочил кабан, который пустился прочь; а безымянный сын нарта Урузмага ударил битой по альчику, и выскочили четыре борзых, двенадцать дворняжек и двенадцать охотничьих собак, которые поймали кабана и вернули Урузмагу [НК, I: 368]. В этом же сказании Созрыко ударом по альчику битой превращает необработанное поле в пашню двенадцатидневной вспашки (дыууадæс бонгæны), засеянное просом из двенадцати мешков (дыууадæс меркъайы). Однако мальчик своим ударом создал двенадцать курочек по двенадцать цыплят у каждой из них, которые собрали все просо [НК, I: 369, 381, 385]. Последний эпизод находим и в сказании о мальчике из рода Албегта с той разницей, что здесь упоминаются двенадцать курочек с цыплятами [НК, V: 195].

Согласно одному сказанию, нарт Сослан, одолев в бою своего противника, Уойнона, заставил его отрезать ноги у двенадцати членов своей семьи и доставить их на нартовскую площадку для игр [НК, II: 618–619].

Мать нартов, вещая Сатана, хранит ритуальные подношения нартов в двенадцати кладовых, причем, объясняет это тем, что жертвенное животное также делится на двенадцать частей (кусæрттаг дыууадæс уæнджы у) [НК, I: 461; НК, III: 364]. Мальчика, рожденного у Сатаны от черного ногойца, воспитал некий правитель, который отправил его к родителям в сопровождении двенадцати всадников [НК, V: 117]. В другом варианте этого сказания мальчик сам возвращается в страну нартов в сопровождении двенадцати товарищей [НК, V: 123]. И в дальнейшем этого мальчика мы видим в окружении двенадцати всадников [НК, V: 126, 132].

Нарт Урузмаг, как и Сослан, отправился в поход в составе военной партии из двенадцати человек [НК, V: 46]. А однажды нарта Урузмага, обращенного в сторожевого пса, окружили двенадцать пар волков [НК, V: 52–53]. У Урузмага были двенадцать дворняжек и столько же борзых [НК, V: 53]. Как-то работник Урузмага отправился в лес за дровами на двенадцати ослах, а в лесу обнаружил лису, прыгавшую на двенадцать саженей (дыуадæс ивазны) [НК, V: 50]. На двенадцати ослах (хайуан) возит дрова и работник Тотразова сына Алибега [НК, V: 170].

У нарта Сырдона была сука, оценившаяся двенадцатью щенками [НК, IV: 165]. А когда нарты после взятия крепости Гори решили разделить награбленное добро, они вырыли яму в двенадцать саженей в глубину, и опустили туда нарта Сырдона, дабы он не перессорил их между собой [НК, V: 121]. К нарту Ацамазу, пасшему нартовский скот вдаль от нартов, явились двенадцать разбойников, с которыми он расправился [НК, IV: 419].

Подчеркивая многочисленность войска Насирана, противника нартов, сказитель употребляет следующую формулу: сæдæ мини æма æрдзæ мини, æргæ сæди æма дууадæс сæ уæлдай «(их было) сто тысяч (плюс) тысячу тысяч, (а еще) триста, да еще и двенадцать сверх того» [НК, IV: 319].

Отцовский конь нарта Тотразда спрятан в подземном укрытии. Чтобы добраться до него, герою пришлось ползать по мышинным норкам и проходам в течение двенадцати дней [НК, V: 324].

Двенадцать отборных лошадей и стадо бычков нарта Маргуца охраняют двенадцать табунщиков, двенадцать пастухов, а кроме того столько же пастухов охраняют отдельно пасущееся стадо яловых коров [НК, V: 510–511, 513]. А однажды к Маргуцу явились гости из страны нартов в количестве 12 человек [НК, V: 532].

За двенадцатью перевалами от страны нартов живет двенадцатиголовый великан, враждовавший с нартами [НК, V: 142]. В одном сказании упоминается пахарь, пашущий землю двенадцатью плугами [НК, V: 469].

В одном сказании мы видим, как небожитель Уастырджи отправился в двенадцатилетний поход за добычей [НК, V: 531].

Как видим, культ числа ‘12’ широко распространен по всем циклам нартовского эпоса, однако особо прочное место он занял в цикле сказаний о Сослане / Созрыко. Сакральное значение этого числа хорошо видно и из осетинской поговорки *нымаецы фыд – дыуадæс* [ИÆ: 151], что означает «двенадцать – отец счета».

Об этом же говорит использование числа ‘12’ в значении абсолютно-го множества в осетинских поговорках: *Иу ус дыуадæс тыппыроны хордта, иннае ус та дыуадæс æрмалхуыйы ’лвыста, æмае дыуадæс тыппыроны чи хордта, уымæй æвзæрдæр цард* [ИÆ: 77], т.е. «Одной женщине уда-

валось (зараз) съесть двенадцать буханок ячменного хлеба, а другой – (одновременно) прясть на двенадцати ручных прялках, однако она жила хуже той, которая съедала двенадцать буханок хлеба»; *Æвзсерæн дыууадæс къахы ис* [ИÆ: 210] «у плохого (человека) двенадцать ног» и т.п.

Культ числа '12' прослеживается и в цикле сказаний о священной горе Бурхох. Согласно одному из них, род Дзицойтæ воспитал незаконно-рожденного сына царицы (или богини) горы Бурхох, на каждой руке у которого было по одному лишнему пальцу [«Ф» 1995, № 1: 97]. Следовательно, всего у этого «инфанта» было 12 пальцев. А согласно другому варианту, родители мальчика отправили на его поиски двенадцать всадников [Миллер 1887: 176].

Культ числа '12' прослеживается и у персов. В «Шахнаме», например, правитель выступает в поход во главе двенадцати тысяч всадников [ШН, V: 120]. Очень важные в делах персидского царства события свершаются на исходе двенадцатого года [ШН, V: 204]. В сказании об испытаниях верховными жрецами юного царевича Заля находим следующую загадку: «Скажи, что такое: стоят, зелены, | Двенадцать деревьев, шумны и стройны; | На каждом по тридцать ветвей, а спроси – | Всегда одинаков их счет на парси» [ШН, I: 238]. Ответ Заля был таков: «Двенадцать таит в себе месяцев год, | И каждый, как новый владыка, грядет, | Прошло тридцать суток, и месяц истек – | Таков провиденьем начертанный срок» [ШН, I: 240]. В «Шахнаме» есть даже «Сказ о двенадцати поединках» [ШН, IV: 193–345] и т.п.

И хотя в «Шахнаме», как и в осетинской мифологии, культ числа '7' играет более значительную роль нежели культ числа '12', последнее число в иранской мифологии наделено своей спецификой – оно связано с делением года на 12 месяцев. То же самое находим и в праиндоевропейской мифологии: «сакральное значение числа 'двенадцать' было связано, вероятно, уже в индоевропейскую эпоху с делением года на двенадцать месяцев» [Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 855].

Но культ числа '12' не является специфически индоевропейским. «Эсхатологический образ церкви как “небесного Иерусалима” пронизан символикой числа 12, прямо соотнесённого с числом Д[венадцати] а[постолов]. Чудесный город “имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов израилевых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот; стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов агнца” (Апок. 21, 12–14)» [Аверинцев 1991: 356]. Сравните далее древнюю библейскую двенадцатеричную систему счисления, оставившую реликты в различных областях мысли и быта, «12 верховных богов в Греции и Риме; 12 сыновей Иакова, 12 т.н. “малых” ветхозаветных

пророков; в рыцарском эпосе средневековья – 12 рыцарей Круглого стола в легендах о Граале и т.п.» [там же: 357]. См. также [ИВАНОВ 1991а; ТОПОРОВ 1992: 630–631; КЕРЛОТ 1994: 167–168, 579; УАРЗИАТИ, ГАЛИЕВ 2006: 157–158].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная параллель заимствована в [САТЦАЕВ 2008: 33] без ссылки на ее автора. См. также [ДУДКО 2007: 387].

² Данная параллель также заимствована в [САТЦАЕВ 2008: 50–52] без ссылки на ее автора. См. также [УАРЗИАТИ, ГАЛИЕВ 2006: 60–63].

³ О высоком, стройном человеке осетины до сих пор говорят: *файнаджы хуызан* у «он как доска» (информант Биганаты Гурам, сел. Задытыхъæу).

⁴ Данная параллель также заимствована в [САТЦАЕВ 2008: 54–55] без ссылки на ее автора.

⁵ Данная параллель также переписана в [САТЦАЕВ 2008: 60–63], разумеется, без ссылки на ее авторов.

⁶ К приведенным у Т. К. Салбиева фактам следует добавить слова русской летописи, привлеченные комментаторами «Шахнаме» в качестве параллели к описанию сборов в поход, учета и регистрации дружин у иранцев: «людны, конны и оружны» [ШН, II: 605].

⁷ Ср. также *гæлау* ‘крыса’, *къæлау* ‘осленок’, происхождение которых не совсем ясно [АБАЕВ 1958: 511, 624–625].

⁸ В этом значении вошло в некоторые языки Кавказа, ср. ингушское *зирак* «ведун, знахарь, предсказатель, мудрец» [ИНЭ: 120, 121].

⁹ Параллель «Дзылы – Зирак» впервые отмечена в [ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 10]. К сожалению, других совпадений ономастического характера между осетинским и персидским эпосом пока не отмечено. Имя «Саве» [ШН, III: 44; ШН, VI: 106, 250] можно было бы сопоставить с осетинским эпическим именем *Сæууа*, но характер данного совпадения нам не ясен. Ср. имя тюркского кагана *Савэ Булорук* [КОРОГЛЫ 1983: 104]. Имя другого героя, *Шиде*, сына царя Турана, нарицательно означает «светлый, сияющий» [ШН, III: 364, 374, 563]. Это имя созвучно с осетинским *Сидæ* || *Сидæмон*, этимологически означающим «светлый, белый» [АБАЕВ 1979: 102–105], но у них разное происхождение. Мужское имя *Хур* [ШН, V: 282] созвучно с осет. эпическим именем *Хуро*, но это, скорее всего, случайное совпадение. Имя *Кудже* [ШН, VI: 143] созвучно с осетинским именем *Куджи*, нарицательно означающим «собака», но персидское имя связывают с этнонимом *куджи* || *гуджи* [ШН, VI: 614].

¹⁰ Упомянутое некоторыми современными поэтами *Бæстысарытых* [ХЪОДЗАТЫ 1991: 94; «Ф» 1995, № 1: 6] книжное заимствование из языка фольклора.

¹¹ Ср. у В. Ф. Миллера: «*бæстыхицау* ‘начальник области, государь’» [МИЛЛЕР 1927: 344].

¹² Данная этимология не объясняет долготу корневой гласной осетинского термина [ЧЕНГ 2008: 249], что однако не должно служить основанием для ее отклонения, как это делают некоторые авторы, возводя осет. слово к древнеиранскому **dau-*, **dāu-* «почитать, поклоняться, улаживать» [Боголюбов 2012: 85–86; см. также: ЧЕНГ 2008: 249–250; ЭСИЯ, II: 391]. Скорее можно думать о контаминации двух иранских основ на осетинской почве.

¹³ Эта бритва на поверку оказывается гигантским мечом, т.к. для ее доставки на место казни великана герой погружает ее на арбу, запряженную двенадцатью парами быков.

¹⁴ Волчья голова изображена и на знамени иранского витязя Зенге [ШН, III: 312].

¹⁵ В «Шахнаме» упоминается еще герой Шахран-Гораз [ШН, VI: 356], а также человек, у которого человеческое тело, но голова вепря [ШН, V: 71].

¹⁶ Перс. *gurgsar* вошло в груз. язык (*გორგასალი*) в качестве эпитета к имени груз. царя Вахтанга, причем, средневековый груз. историк Джуаншер толкует это слово как «волкоголовый» [Андроникашвили 1966: 453–454].

¹⁷ Об аналогичных представлениях у других индоевропейских народов см. [ГАМКРЕ-ЛИДЗЕ, Иванов 1984, II: 514, 516–517].

¹⁸ В одном сказании, где роль Урузмага выполняет нарт Сослан, шуба из волчьей шкуры (бирагьдзэртты кæрц) принадлежит последнему из них [НК, II: 470]. Ср. молдавскую сказку, где шубу из шкуры волка сшил себе бедный мужик [МС: 221].

¹⁹ Ср. также: «Нартов сыны – дети волчицы» [НГЭБК: 582].

²⁰ Параллели к рассматриваемому мотиву можно обнаружить и в мифологиях других народов. Герой молдавской сказки следующим образом грозитя расправиться над своим противником: «я тем временем прикреплю солнце ко лбу, луну к груди, утреннюю зарю – к плечу, платье звездами обошью и ослеплю Хромого Владыку» [МС: 247].

²¹ Несмотря на многочисленные работы, посвященные нартовской чаше, параллели к ней на иранской почве не до конца еще изучены. В частности, такая особенность нартовской чаши, как наполняться чудесным образом когда из нее пьют или черпают, находит прямую аналогию в «Шахнаме»: одним из четырех сокровищ царя Кейда была чудесная золотая чаша, о которой Фирдоуси пишет: «Второе сокровище – чаша: вином, | Водой ли наполнив, в чертоге своем | Пируй хоть две ночи с друзьями, она | В избытке доставит воды и вина» [ШН, V: 18]. Царь Искандер, которому была подарена эта чаша, решил испытать ее, и выяснилось, что «Мужи от вина | Давно захмелели, а чаша полна» [там же: 20]. А когда чашу наполнили водой, результат не изменился – «И черпал любой, пожелавший воды, | От ранней зари до вечерней звезды. | Но сколько ни пили – невидимо дно» [там же: 24]. Оказывается, это небеса заботятся о том, чтобы чудесная чаша всегда была полна: «Когда убывает в ней влага, с небес | Незримо к ней новый нисходит запас» [там же: 25].

²² Согласно некоторым вариантам, зимнюю стужу вызвал сам Урузмаг [НК, I: 266, 293, 298, 315, 320, 339, 341, 344, 352], а согласно одному варианту, Урузмаг и Сатана молятся о стуже вдвоем [там же: 306]. Согласно еще одному варианту, зимнюю стужу вызывает безымянный сын Урузмага, чтобы испытать своего отца [там же: 360]. Таким образом, вся семья Урузмага обладает чудесным свойством менять погоду.

²³ Герой ваханской сказки, проходящий испытания, попал к пэри и съел все семь котлов риса, которые она готовила для дива [ЯВГ-ВЯ: 129].

²⁴ В ваханской сказке царевна, похищенная с детьми дивом, возвращается в свое царство на своем сивом коне, но, доехав до большой реки, обнаружила, что див проснулся. Конь сразился с дивом и убил его, а потом посоветовал царевне зарезать его, выпотрошить и влезть в его шкуру. Когда царевна с детьми влезла в шкуру коня, поднялась страшная буря, но она не причинила им вреда [ЯВГ-ВЯ: 97–98].

²⁵ В «Шахнаме» находим еще один любопытный мотив: царь Шапур в гневе приказывает содрать с одного из смутьянов кожу, набить ее соломой и повесить у городских ворот [ШН, V: 191]. Другой персидский царь грозитя набить соломой кожу своего провинившегося подданного [ШН, VI: 67]. Этот мотив находим и в нартовском эпосе: боевой конь нарта Сослана, убитый подземными духами, так советует своему хозяину: сдери с меня шкуру, набей ее соломой и я еще сумею доставить тебя домой [НК, II: 613].

²⁶ Правда, иногда количество этих спутников равно семи [НК, II: 617].

²⁷ Данный мотив находит параллель в «Шахнаме»: однажды Бехмен, решив погубить героя Ростема, охотившегося на вершине горы, «Огромную глыбу гранита отбил | И с кручи в Ростема ее запустил. <...> | Низверглась та глыба. Надвинулась мгла | От пыли густой, что она подняла. | Пятою Могучий ее отшвырнул ...» [ШН, IV: 229–230].

²⁸ Герою другого сказания предстоит скормить коню своего отца 24 пудов соли, после чего конь будет приручен [НК, V: 102]. Возможно, и здесь речь идет о 12 × 2 пудах соли.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1932 – АБАЕВ В. И. Даредзановские сказания у осетин // Амран. Осетинский эпос. – М.-Л.: Academia. – С. 13–17.

АБАЕВ 1958 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. – М.; Л.

АБАЕВ 1973 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. – Л.

АБАЕВ 1979 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. – Л.

АБАЕВ 1989 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. – Л.

АБАЕВ 1990 – АБАЕВ В.И. Избранные труды. Т. I: Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ: Ир.

АБАЕВ 1995а – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. – М.

АБАЕВ 1995б – АБАЕВ В. И. Избранные труды. Т. II. – Владикавказ.

- АВЕРИНЦЕВ 1991 – АВЕРИНЦЕВ С. С. Двенадцать апостолов // Мифы народов мира. Т. I. – М.: Советская Энциклопедия. С. 355–357.
- АКИШЕВ 1984 – АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата.
- АНДРОНИКАШВИЛИ 1966 – АНДРОНИКАШВИЛИ М. К. Наркъевеби иранул-картули енобриви уртиертобидан [Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (на груз. яз.)]. Т. I. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета.
- БЕНВЕНИСТ 1995 – БЕНВЕНИСТ Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с франц. – М.
- БЫРЪГЪИАТЫ 1981 – БЫРЪГЪИАТЫ Е. Уацмыстæ. Т. I. – Дзæуджыхъæу.
- БОГОЛОБОВ 2012 – БОГОЛОБОВ М. Н. Труды по иранскому языкознанию: избранное. – М.: Вост. лит.
- БРАГИНСКИЙ 1991 – БРАГИНСКИЙ И. С. Джемшид // МНМ, I.
- ГРАНТОВСКИЙ 1960 – ГРАНТОВСКИЙ Э. А. Индо-иранские касты у скифов. – М. (отд. отт.).
- ГРАНТОВСКИЙ 1970 – ГРАНТОВСКИЙ Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. – М.
- ГАМКРЕЛИДZE, ИВАНОВ 1984 – ГАМКРЕЛИДZE Т. В., ИВАНОВ Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологи-ческий анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. – Тбилиси.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 1988 – ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. Скифаг æвзаг æмæ Нарты кадджытæ // «МД», № 2.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 1992 – ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: географические и этнические названия в нартовском эпосе. – Владикавказ.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2000 – ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. «Золотой век» в осетинской мифологии // Известия ЮО НИИ, вып. XXXVI. – Цхинвал, 2000. С. 139–159.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2003 – ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал.
- ДУДКО 2007 – ДУДКО Д. Свет из иранского мира // Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. – М.: Эксмо. С. 337–493.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1976 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. – М.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1990 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты / Пер. с франц. – М.
- ИШТВАНОВИЧ 1978 – ИШТВАНОВИЧ М. Грузинско-иранская народная книга и осетинское героическое сказание (на груз. яз.) // «Мацне» (серия, языка и литературы), № 1.
- ИАА (I) – Ирон адæмон аргъæуттæ. Т. I. – Цхинвал, 1959.
- ИАС (I, II) – Ирон адæмы сфæлдыстад. Т. I, II. – Дзæуджыхъæу, 1961.
- ИÆ – Ирон æмбисæндтæ. – Орджоникидзе: Ир, 1976.
- ИВАНОВ 1991а – ИВАНОВ В. В. Двенадцать сыновей Иакова // Мифы народов мира. Т. I. – М.: Советская Энциклопедия. С. 357–358.
- ИВАНОВ 1991б – ИВАНОВ В. В. Вепрь // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. I. – М.: Советская Энциклопедия.
- ИВАНОВ 2009 – ИВАНОВ Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор. – М.: Знак.
- ИНД – Ирон нæмтты дзырдугат. Сост. В. Г. Цогоев. – Орджоникидзе, 1990.

- ИНЭ – Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. – Нальчик: Тетраграф, 2012.
- ИСАЕВ 1966 – ИСАЕВ М. И. Дигорский диалект осетинского языка: Фонетика. Морфология. – М.: Наука.
- КАЛЫГИН 1986 – КАЛЫГИН В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии. – М.
- КЕЙПЕР 1986 – КЕЙПЕР Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. – М.
- КЕРЛОТ 1994 – КЕРЛОТ Х. Э. Словарь символов / Пер. с англ. – М.: REFL-book.
- КОРОГЛЫ 1983 – КОРОГЛЫ Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М.: Наука.
- КЪУБАЛТЫ 1978 – КЪУБАЛТЫ А. Уацмыстæ. – Дзæуджыхъæу.
- ЛЕЛЕКОВ 1979 – ЛЕЛЕКОВ Л. А. Ранние формы иранского эпоса // «Народы Азии и Африки», № 3. – М.
- ЛИТЛТОН, МАЛКОР 2007 – ЛИТЛТОН К. СКОТТ, МАЛКОР ЛИНДА А. От Скифии до Камелота / Пер. с англ. – М.: Менеджер.
- МЕЛЕТинский 1957 – МЕЛЕТинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. – Орджоникидзе, 1957. – С. 37–74.
- МИЛЛЕР 1881 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. – М.
- МИЛЛЕР 1883 – МИЛЛЕР В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. ССХХV. – СПб. – С. 100–116.
- МИЛЛЕР 1887 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. Часть 3. – М.
- МИЛЛЕР 1892 – МИЛЛЕР В.[Ф]. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. – М.
- МИЛЛЕР 1927 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. I. – Л.
- МС – Молдавские сказки. – Кишинев: Лумина, 1968.
- Н – Нарта. Цхинвал, 1975.
- НГЭБК – Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994.
- НЕВЕЛЕВА 1979 – НЕВЕЛЕВА С.Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. – М.
- НИГЕР (II) – НИГЕР. Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. Т. II. – Орджоникидзе: Ир, 1968.
- НК – Нарты кадджытæ. – Дзæуджыхъæу, 1946.
- НК (I–V) – Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. – Дзæуджыхъæу. Т. I (2003), Т. II (2004), Т. III (2005), Т. IV (2007), V (2010).
- НТХ – Нарты таурæгътæ æмæ хабæртæ. – Цхинвал, 1973.
- ОИЯ 1982 – Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. – М.: Наука.
- ОРС – Осетинско-русский словарь. 5-е издание. – Владикавказ, 2004.
- ОСМАНОВ 1987 – ОСМАНОВ М.-Н. О. Типологический анализ сюжетов // ПНС: 475–495.
- ПНС – Персидские народные сказки. – М.: Наука, 1987.
- ПНТО, I – Памятники народного творчества осетин. Вып. I. – Владикавказ, 1925.
- ПНТО, II – Памятники народного творчества осетин. Т. II. – Владикавказ. 1927.
- РАЕВСКИЙ 1977 – РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М.
- РАЕВСКИЙ 1985 – РАЕВСКИЙ Д. С. Модель мира скифской культуры. – М.

РАЕВСКИЙ 2008 – РАЕВСКИЙ Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства // Властители Евразийских степей. – Владикавказ. С. 102–119.

САЛБИЕВ 1998 – САЛБИЕВ Т. К. Об осетинской формуле læggŷn æmæ bæxgŷn // Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. – Rome. – P. 433–438.

САТЦАЕВ 2008 – САТЦАЕВ Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). – Владикавказ.

СМОМПК, VII – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. VII, отд. 2. – Тифлис, 1889.

СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002 – СТАВИСКИЙ Б. Я., ЯЦЕНКО С. А. Искусство и культура древних иранцев: Великая степь, Иранское плато, Средняя и Центральная Азия. Учебное пособие. – М.

ТОЛСТОВА 1984 – ТОЛСТОВА Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов арало-каспийского региона. – М.

ТОПОРОВ 1992 – ТОПОРОВ В. Н. Числа // МНМ, II: 629–631.

ТУАТЫ 1969 – ТУАТЫ Д. Уацмыстæ. Т. I. – Дзæуджыхъæу.

ТУГАНОВ 1977 – ТУГАНОВ М. С. Литературное наследие. – Орджоникидзе.

ТЫБЫЛТЫ 1988 – ТЫБЫЛТЫ А. Уацмысты æмбырдгонд. – Цхинвал.

ТЮО (I) – ЦХОВРЕБОВА З.Д., ДЗИЦЦОЙТЫ Ю.А. Топонимия Южной Осетии. – М.: Наука. Т. I. 2013.

УАРЗИАТИ, ГАЛИЕВ 2006 – УАРЗИАТИ В.С., ГАЛИЕВ А.А. Символы и знаки Великой Степи (история культуры древних кочевников). – Алматы.

«Ф» – журнал «Фидиуæг». – Цхинвал (на осет. яз.).

ФРЭЗЕР 2003 – ФРЭЗЕР Дж. Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ. – М.

ХИФ 1940 – ХУССАР Ирыстоны фолклор. – Сталинир.

ХОЛЛ 1994 – ХОЛЛ М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / Пер. с англ. – СПб.

ХЪОДЗАТЫ 1991 – ХЪОДЗАТЫ Æ. Къостайы хæдзар. – Дзæуджыхъæу.

ХЪОРОТЫ 1990 – ХЪОРОТЫ Д. Уацмыстæ. – Дзæуджыхъæу.

ЦАБОЛОВ 2010 – ЦАБОЛОВ Р. Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. II. – М.

ЦАГАЕВА 1975 – ЦАГАЕВА А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. – Орджоникидзе.

ЧАЧАВА 1978 – ЧАЧАВА М. К. Персидско-грузинские фольклорные параллели (Симург–Фаскундж) // Актуальные проблемы иранской филологии. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. С. 488–493.

ЧЁНГ 2008 – ЧЁНГ Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. – Владикавказ; Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева.

ШН – Фирдоуси. Шах-наме. Перевод с фарси С. Липкина, В. Державина. – М., 1972.

ШН (I–VI) – Фирдоуси. Шахнаме / Пер. с перс. Ц. Б. Бану. – М.: Наука. ТТ. I (1957), II (1960), III (1965), IV (1969), V (1984), VI (1989).

ЭДЕЛЬМАН 2009 – ЭДЕЛЬМАН Д. И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков : лексика. – М.: Вост. лит.

ЭСИЯ, II – РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. II. – М., – 2003.

ЭСИЯ, III – РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. III. – М., – 2007.

ЭСИЯ, IV – ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. IV. – М.: Вост. лит., – 2011.

ЯВГ-ВЯ – ГРЮНБЕРГ А. Л., СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык: тексты, словарь, грамматический очерк. – М., 1976.

BAILEY 1980 – BAILEY H. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. – London.

DZITTSOITY 2002 – DZITTSOITY Y. A. Ossetic fydaz and OPrs. dušiyāra- // «Nartamongæ». The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Vol. I, № 1. – Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw-Paris. – P. 87–92.

GRISWARD 1969 – GRISWARD J. H. Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Arthur et la mort de Batradz // "Romania", 90 (1969). – P. 289–340.