

А. В. ДАРЧИЕВ

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

## **ОСЕТИНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О РУЙМОНЕ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА**

Одним из наиболее интересных и загадочных образов осетинской мифологии является змеевидное существо по имени Руймон. Легенды о нём содержат важные сведения, способствующие более полной реконструкции традиционных религиозно-мифологических представлений осетин, в силу чего специальное рассмотрение данных фольклорных текстов представляется весьма актуальным.

Первое сообщение о Руймоне принадлежит В. Ф. Миллеру, и этот текст (далее (ТМ)) мы приводим здесь полностью: «В загробном мире души так же стареют, как люди на земле. Для обновления им служит особая пища – тело Руймона (змеевидного чудовища), о происхождении которого рассказывается следующее поверье. Руймон рождается от оленя. Когда самка разрешилась, она отбегает далеко и смотрит на телёнка. Если он похож на неё, она возвращается назад и кормит его. Иногда же новорождённый вырывает деревья с корнями и грызёт зубами землю; это признак того, что он Руймон и тогда мать убегает от него. Руймон, к счастью людей, рождается слепым. Чтобы спасти людей, белый Желиа (Уорс Желиа) опускает с неба цепь, окружённую облаками, накидывает её на шею чудовища и тянет его вверх. Желиа спешит это сделать, пока Руймон не прозрит и не издаст крик. Если Руймон станет зрячим, он разрастётся на такое пространство, какое обнимет глазом, а если человек услышит его рёв, то заболеет и умрёт. В то время, как Руймон доходит на цепи до неба, небесные духи отрубают от него мечами куски и раздают мёртвым. Те варят из них себе взвар и вкусив его снова молодеют, т.е. принимают тот возраст, в котором умерло тело. Из костей изготавливаются в загробном мире кольца для плетня, которые переплетаются кожей чудовища» [12, сс. 295-296].

Кроме ТМ существует ещё несколько фольклорных текстов о Руймоне, наиболее важный из которых был записан М. К. Гардановым. Этот текст

(далее (ТГ)) мы приводим с некоторыми сокращениями: «Когда лукавый хочет причинить человеку большое зло, он является ему в каком-нибудь обличье, а именно в виде змеи – Руймона. От вонючего Руймона задыхается весь мир, от его крика сотрясается всё вокруг, от страха перед ним во всём мире люди забывают своего Бога, поклоняются ему (Руймону), а лучших юношей и красивейших девушек посылают по очереди к нему на съедение (в жертву). Руймон через три дня [после рождения] становится полностью неуязвимым: меч его не рубит, пуля его не берёт, никакая сила его не может одолеть. Перед Богом есть праведник – Елиа (Уацелла); Бог отправляет его, чтобы убить Руймона, ибо никто из небожителей не может убить Руймона, когда он окрепнет. Небесный [кузнец] Курд-Алагон делает для Уацеллы (Уас-Уац-Елиа) крепкие цепи, а ещё рубящие ножи и пронзающие стрелы из чистого бора-булата и начинает стрелять во врага людей <...> Руймон, связанный цепями Елиа, мучается, отчаянно [вырывается] и погибает. Белый Елиа торжествует – [он] убил врага людей; он тянет свои цепи и со скрипом поднимает, тащит его на небо. <...> Руймон будет уничтожен навсегда Алибегом. Алибег убьёт Руймона, победит Тазарет-Али и накормит свой народ мясом Руймона. Кто не отведал мяса Руймона из рук Алибега, тому навечно в раю с Алибегом, на [зелёной] траве в царстве мёртвых не будет места-доли» [15, д. 144, л. 43-46].

Рассмотрению мифологической семантики данного образа посвящена прекрасная статья В. С. Газдановой, которая обнаруживает в мифе о Руймоне абсолютное соответствие т.н. основному индоевропейскому мифу о поединке Громовержца со Змеем [6]. Дальнейшие исследования выявили немало дополнительных элементов, подкрепляющих этот вывод [20, сс. 240, 319].

В то же время нельзя не заметить тот очевидный факт, что миф о Руймоне имеет непосредственное отношение к представлениям о загробном мире. И именно здесь мы сталкиваемся с наиболее сложной проблемой: излагаемая в легендах о Руймоне версия посмертного существования человеческой души совершенно необычна и внутри осетинской традиции находится в изолированном положении. Действительно, поедание плоти змеиного чудовища дракона как средство обновления человеческих душ в загробном мире мы встречаем в нескольких текстах, связанных исключительно с Руймоном. Картины загробного мира, предстающие перед нами в нартовских сказаниях и «Посвящениях коня покойнику», не содержат ничего похожего даже в самом завуалированном виде. Возникает закономерный вопрос о происхождении данного мотива. Обращение к родственным мифологическим традициям не даёт достаточно ясных аналогий, которые бы позволили видеть здесь архаичное индоиранское наследие. Явных

аналогий не прослеживается и на кавказском материале. Очевидно, следует допустить возможность заимствования этого мотива. Но из какого источника?

Мы полагаем, что наиболее близкое соответствие обнаруживается в образе морского чудовища иудейской мифологии по имени Левиафан. В Библии Левиафан описывается как гигантский змей или чудовищный дракон, персонифицирующий море и олицетворяющий все силы первобытного хаоса, которые были подчинены Творцом ради создания упорядоченной вселенной. Однако в более поздний период образ Левиафана претерпевает существенные изменения. В Талмуде, апокрифах и апокалиптической литературе Левиафан становится важной частью иудейской эсхатологии и упоминается в связи с мессианским временем: по пришествии Мессии Бог устроит пир для праведников, на котором все блюда будут приготовлены из мяса Левиафана [25; 26; 29]. Итак, плоть змеевидного чудовища Левиафана – это пища праведников во время мессианского пира в грядущем мире, а плоть змеевидного чудовища Руймона – пища умерших людей в загробном мире, а также пища всех людей, которые в конце времён удостоятся пребывания в раю. Одного этого сходства достаточно для более подробного сопоставления Руймона и Левиафана.

Прежде всего, отметим у них черты, присущие драконам во многих мифологических традициях. Руймон неуязвим для любого вида оружия, кроме особых стрел и цепей, изготовленных небесным кузнецом Курдалагоном: «Руймон æртæ боней фæстæ æнхæстæй исфедаруй: кард æй нæбал фæккæрдуй, топп æй нæбал фæххезуй, ести тухæ дæр æй нæбал фæсæттуй... Уацелла (Уас-Уац-Елиа) искæнун кæнуй уæларв Курд-Алæгонæн федар рæхистæ, никкиба ма кæрдгæ кæрдтæ, хезагæ фæттæ сугъдаг бора-болатай æма къæрæхтæ кæнун исамаиуй адæми знаги» [15, д. 144, л. 43]. Подобной неуязвимостью обладает и Левиафан: «Никакое оружие, измышленное человечеством, не могло пробить его чешую. Даже небесные жители боялись его» [8, с. 63].

От ужасной вони Руймона задыхается всё живое: «Руймонæн е'смаг дуйнетæ æнодæй маруй» [15, д. 144, л. 43]. Но и Левиафан распространяет убийственное зловоние: «От Левиафана, как от Рехавы, исходит ужасная вонь. Если бы чудовище время от времени не очищало бы себя сладкими водами рая, все Божьи существа наверняка задохнулись бы» [8, с. 65]. Объясняя это свойство Левиафана, Р. Грейвс и Р. Паттай пишут: «Наверное, свою вонь Левиафан заимствовал у Тионы-Тиамат, чьё имя, по-видимому, этимологически связано с арабским словом *tahama* («вонючий») и *Tihama*, названием низкого юго-западного арабского берега. Эта этимологическая связь подкрепляется вонью выброшенного на берег кита: ни одно мёртвое

животное не пахнет сильнее его» [Там же, сс. 69-70]. В то же время В. Н. Топоров отметил, что и в основном индоевропейском мифе характерным признаком Змея, противника Громовержца, является распространяемое им зловоние [19, с. 371].

Левиафан обитает в море, а Руймон в большинстве вариантов описывается как земное существо. В то же время А. А. Миллер, побывавший в Осетии в 1923 г., приводит следующие сведения о Руймоне: «Из записей, сделанных в сел. Дзенага, видно, что “Руймон выходит из моря”, что “мать Руймона живёт в море”» [11, с. 100]. Следовательно, у осетин существовали представления о Руймоне как о морском создании.

Оба чудовища отличаются огромными размерами. Так, Левиафан больше всех морских созданий, а огромные морские драконы служат ему пищей [8, сс. 63-64]. В записях А. А. Миллера, сделанных в селении Галиат, также отмечается, что Руймон это змей «громатных размеров» [14, д. 239, л. 19 об.]. Вообще говоря, огромная величина является общей чертой едва ли не всех драконов, однако в случае с Левиафаном и Руймоном это свойство находит продолжение в очень специфической способности, которая выделяет их среди остальных существ этого класса. Руймон рождается слепым, но, прозревая, он способен увеличиваться и заполнять собою всё пространство, которое успеваает охватить своим губительным взглядом. Способностью заполнять окружающее пространство обладает и Левиафан, правда, здесь угроза миру исходит не от разрастания тела Левиафана, а от огромного множества потомства Левиафана-самца и Левиафана-самки. Поэтому Бог не допускает их соединения, чтобы они не заполнили своим потомством весь мир и не погубили его [8, сс. 65-66].

Руймон и Левиафан, само существование которых угрожает всему живому на земле, неожиданным образом оказываются важнейшей частью представлений о загробном мире и эсхатологическом будущем человечества: плоть обоих животных станет особой пищей для праведников / душ умерших в грядущем мире. Рассмотрим подробнее данный мотив.

Согласно ТМ, в загробном мире души умерших людей стареют, и, для того чтобы омолодить себя, т.е. вернуть себе тот возраст, в котором умерли, они принимают в пищу мясо Руймона. В ТГ мотив поедания плоти Руймона дополнен весьма важными деталями. Здесь он становится частью сюжета с ясными эсхатологическими чертами. Руймон будет побеждён окончательно лишь в поединке с Алибегом, который, судя по контексту, должен произойти в конце времён. После этого Алибег накормит свой народ мясом Руймона. При этом в раю сможет оказаться лишь тот, кто получил долю от мяса Руймона из рук самого Алибега. Тот же, кто не вкусит плоти Руймона, не попадёт в рай: «Руймон æносмаæ фесаæфдзæнаæй Алибеги къохаæй.

Алибег рамардзәнәй Руймони, басәтдзәнәй Тазарет-Алийы әма ә адәми ба бавсадзәнәй Руймони фидәй. Еци Руймони фиди гъәстә кә нә фәууа Алибеги кьохәй, уонән әноси дзенети Алибеги хәддзә мәртти науәй бунат-хай нәйес» [15, д. 144, л. 45-46].

Левиафан также должен стать пищей праведников на мессианском пиру в грядущем мире. Этим мессианским пиром Бог утешит праведников за ту убогость и нужду, которую они терпели в течение своей жизни. По мнению Н. Sysling'a, «День Утешения» (Day of Consolation), в который, согласно некоторым источникам (Таргум Псевдо-Ионатана), свершится мессианский пир из плоти Левиафана, означает «День Воскрешения» [32, р. 41, 65-66], и следовательно вкушение плоти Левиафана необходимо для воскрешения праведников и их последующего пребывания с Богом в обновлённом, совершенном мире.

Рассмотрим обстоятельства, при которых удаётся одолеть Руймона и Левиафана. В ТМ главная заслуга в спасении мира от Руймона принадлежит Белому Елиа (Уорс Елиа), который связывает его своей цепью, а затем небожители (дзуар'ы) разрубают его на части.

Согласно иудейскому мифу, в грядущем мире состоится великая охота ангелов на Левиафана. Главная роль здесь отводится архангелу Гавриилу, который должен поразить Левиафана, но сделать это сможет только при помощи Бога [9; 24, S. 1139]. После этого Бог устроит великолепный пир [Там же], на котором будет раздавать праведникам еду из мяса Левиафана [32, р. 59]. Данной версии особенно близок тот вариант мифа о Руймоне, который изложен в ТГ. Во-первых, здесь также присутствует мотив эсхатологического поединка (охоты) с чудовищем в конце времён (Алибег убьёт Руймона). Во-вторых, Алибег собственноручно распределяет мясо поверженного Руймона среди людей, подобно тому, как в иудейском мифе Бог сам раздаёт праведникам мясо Левиафана (точнее, блюда из него). Надо полагать, мясо Руймона получают из рук Алибега те, кто этого достоин (праведники), поскольку получившие это угощение имеют право пребывать в раю вместе с Алибегом. Впрочем, здесь, очевидно, подразумевается и особое свойство мяса Руймона, вкушение которого дарует вечную жизнь в раю.

Нельзя не заметить, что структура ТГ усложнена введением ещё одного персонажа, который, наряду с Белым Елиа, выступает победителем Руймона. Его имя – Алибег – связано с исламом. Как известно, Али был двоюродным братом и зятем пророка Мухаммада. Однако исламское влияние прослеживается не только в имени победителя чудовища. В шиитской традиции с имамом Али и его потомками связывались мессианские ожидания: Али (или один из его потомков) фигурировал в качестве «скрытого

имама», т.е. грядущего избавителя [22, с. 213]. Очевидно, в рассматриваемом эпизоде отразилось это мусульманское эсхатологическое представление, соединённое с мотивом поедания плоти змеевидного чудовища. Отметим, что мотив об эсхатологическом поединке Алибега нашёл отражение и в нартовском эпосе: в конце времён в день Страшного Суда (ахаэри бон) свершится поединок Алибега с нартом Сосланом во имя восстановления справедливости [16, сс. 147-148].

Души умерших людей используют не только мясо Руймона: из его костей в загробном мире изготавливаются колья для плетня, которые переплетаются кожей этого чудовища [12, с. 296]. Для осетинских представлений о загробном мире эта деталь так же необычна, как и поедание плоти змеевидного чудовища, однако она находит определённое соответствие в мифе о Левиафане. Бог не только устроит пир из мяса Левиафана, но и сделает для праведников шатры из его шкуры, а остатками покроет стены Иерусалима, чтобы они сверкали от одного конца мира до другого [9; 24, S. 1140]. Эти шатры из шкуры Левиафана будут предназначены для наиболее достойных праведников. Праведники второго разряда получают в награду головные уборы из шкуры Левиафана, праведники третьего разряда – ожерелье, а праведники четвёртого – амулет из того же необыкновенного материала [24, S. 1140]. Как видно, идея полной «утилизации» змеевидного чудовища достаточно развита в иудейской традиции, и здесь она также связана с устройством особых помещений (шатров) для праведников и в более широком смысле – с идеей ограды из шкуры чудовища, поскольку ею украсят стены Иерусалима. Памятуя о практически полной неуязвимости шкуры Левиафана, нетрудно допустить, что она придаст городским стенам не только красоту, но и необычайную прочность. Средневековые изображения Левиафана, опоясывающего кольцом всю землю [32, р. 40], возможно, также связаны с идеей ограды, но уже для всего мира.

Выше мы уже отмечали, что в Библии у Левиафана отсутствуют те яркие эсхатологические характеристики, которыми он наделяется в талмудический период. Уже давно исследователи попытались объяснить этот факт влиянием иранской (зороастрийской) эсхатологии [28, S. 591; 31, S. 27-28, 109]. Недавнее исследование Р. Кипервассера и Д. Шапира, посвящённое образу Левиафана и Бегемота в Вавилонском Талмуде, не оставляет сомнений в справедливости этого мнения [27]. Согласно иранской эсхатологии, в конце мирового цикла спаситель Сошйанс совершит воскрешение мёртвых и конечное воплощение, после которого праведные обретут вечную жизнь. Ради воскрешения мёртвых Сошйанс и его помощники совершат жертвоприношение, убив чудесного быка Хадайшоша, и из жира этого быка и растения «белый Хом» изготовят напиток бессмертия. Вкусив

его, все праведники станут бессмертными «навсегда и навечно» [23, с. 236]. По мнению Р. Кипервассера и Д. Шапира, иудейский Левиафан из хтонического противника Бога трансформировался в пищу для праведников, и трансформация эта в значительной степени объясняется прямым влиянием иранской идеи о мифическом быке Хадайоше, который является необходимым условием воскрешения и смерть которого обеспечивает бессмертие человека [27, р. 227].

Тот факт, что в осетинском мифе мотив поедания плоти мифического существа присутствует именно в таком специфически трансформированном виде (т.е. обретению бессмертия служит плоть не быка, а змеевидного чудовища), может свидетельствовать о вероятном его заимствовании из иудейской традиции. В то же время осетинский миф отличается некоторыми деталями. Поедание плоти Руймона является важнейшим элементом не только всеобщей эсхатологии (версия ТГ), но и частью так называемой индивидуальной эсхатологии, т.е. посмертного существования каждой человеческой души до наступления конца времён (версия ТМ). В этом осетинский миф расходится с иудейским, где возможность отведать мясо Левиафана существует только на мессианском пиру в «грядущем мире». Но именно эта деталь находит соответствие в иранской мифологии. Как отмечалось выше, в иранской традиции при конечном воскрешении в конце мирового цикла люди вкушают напиток бессмертия. Однако и до конечного воскрешения вновь прибывшей в рай душе праведника подают напиток бессмертия [23, с. 182].

Другое отличие касается «кулинарной обработки» мяса Руймона. Как следует из ТМ, души умерших готовят из него взвар. Подробных сведений о способе приготовления мяса Левиафана нет, но сказано, что на мессианском пиру из него будут приготовлены все блюда. И здесь осетинский миф ближе к иранскому эсхатологическому мифу, в котором речь идёт о напитке бессмертия из жира быка Хадайоша и белого Хома, также как в осетинском мифе мясо Руймона служит сырьём для приготовления взвара, т.е. чудесного напитка (ср. русский православный обычай приготовления взвара и кутьи в Рождественский сочельник. Взвар – особый напиток, приготавливаемый при рождении ребёнка, а кутья – поминальное блюдо. Поэтому сочетание взвара и кутьи считается символическим обозначением вечности жизни, рождения и смерти Спасителя) [18, с. 455].

Версия об иудейском происхождении эсхатологических элементов мифа о Руймоне согласуется с этимологией имени этого чудовища, которая была предложена В. И. Абаевым: «В виде догадки производим *Rujmon* от *Rum* “Рим”, полагая, что его исходное значение было “римлянин”... “Римлянин” мог стать синонимом “страшилища” ещё в ту эпоху, когда причер-

номорские племена, в том числе предки осетин, аланы, воодушевляемые царём Понта Митридатом Евпатором, вели жестокую борьбу с Римом (I в. до н.э.)... Образ чужого и враждебного народа, тем более такого, как римляне, легко мог стать с течением времени достоянием легенды и приобрести гиперболические и фантастические черты, а название этого народа могло получить значение “чудовище”, “страшилище” и т.п.» [1, сс. 430-431]. Совершенно справедливая мысль о возможной трансформации названия враждебного народа, а именно римлян, в синоним «чудовища» не в меньшей степени применима к истории римско-иудейских отношений. В I-II вв. н.э. Иудея была завоёвана римлянами. Отчаянные попытки иудеев вернуть независимость, вылившиеся в антиримские войны, были подавлены с необычайной жестокостью, а Иерусалимский храм – главная святыня иудеев – подвергся полному разрушению. Нетрудно представить, какую ненависть к римским завоевателям и осквернителям святынь должны были испытывать иудеи и какой чудовищный облик этого народа должен был сложиться в их сознании. Не случайно в первые века новой эры основной темой иудейского мифотворчества становится Рим. «Характернейшей чертой этих мифов, – отмечает А. П. Скогорев, – был резкий антироманизм. Рим в их изображении порочен изначально, можно сказать “генетически”. Он возник за грехи израильского народа, а поднялся и окреп при поддержке демона Самаэля. Вместе с водой, доставленной злым духом из Евфрата, Рим воспринял демонизм и злобу Древнего Вавилона» [4, с. 331]. Но наиболее важным для нас является следующее наблюдение автора: «В описании Рима иудейские мифы используют те же метафоры и тропы, что и в характеристиках зловонного чудовища Левиафана» [Там же, сс. 331-332].

Мифологическая тенденция к сближению или отождествлению главного врага иудеев с чудовищным Левиафаном прослеживается задолго до начала римско-иудейских отношений. В Священном Писании словом «Левиафан» аллегорически обозначен фараон Египта, жестокий притеснитель иудеев (Псал. LXXIII, 14), а в книге пророка Исайи «Левиафан» употребляется как символ враждебного евреям Вавилонского царства [3, с. 412]. Позднее, когда главным и наиболее жестоким врагом оказался Рим, мифологическое сознание иудеев наделило его чертами Левиафана. Демонизация Рима проявилась и в средневековых (VI-VII вв.) мессианских ожиданиях иудеев, согласно которым приходу Мессии должно предшествовать явление антимессии – императора Армилуса, сына Сатаны и каменной статуи женщины, установленной в Риме. Имя Армилус, согласно одному из толкований, происходит от Ромулус, т.е. от имени основателя и первого правителя Рима [30, р. 156-158].



Ранние христиане, воспринявшие многое из иудейской мифологии, а кроме того, и сами подвергавшиеся жесточайшим гонениям со стороны Рима, продолжили старую иудейскую традицию, уподобив преследовавшее их Римское государство чудовищному дракону. Считается, что в Апокалипсисе Иоанна Римскую империю символизирует дракон с семью головами и десятью рогами [17, с. 340]. Лжепророка-антихриста автор Апокалипсиса описывает как двурогого зверя, появляющегося из земли (бездны), и приводит знаменитое число зверя – 666. Интересно отметить, что, согласно одному из толкований, в «зверинном» числе зашифровано греческое слово Λατῆῖνος «Латинянин» [10, сс. 86-87], что прямо соответствует предполагаемой этимологии осетинского Руймон – «Римлянин».

В каких исторических условиях осетины могли заимствовать иудейские представления о Левиафане? Очевидно, это произошло в тот период, когда часть северокавказских алан, предков современных осетин, исповедовала иудаизм. Последнее связывают с влиянием Хазарского каганата, где с VIII в. иудаизм являлся государственной религией [2, сс. 430; 5; 7, сс. 131-132; 9, с. 49]. В течение длительного времени Хазария была близким союзником Византии (Восточной Римской империи). Однако с принятием хазарами иудаизма эти «особые отношения распались и превратились в ненависть» [21, с. 333]. Так, арабский историк ал-Мас'уди сообщает: «Царь (*хазарский – прим. автора – А. Д.*) принял иудейство во время правления халифа Харун Ар-Рашида (170-98 г. х. / 786-814 г.). Ряд евреев примкнули к нему из других мусульманских стран и из Византийской империи. Причина в том, что император, правящий ныне, т.е. в 332 г. х. / 943 г., и носящий имя Арманус (Роман), обращал евреев своей страны в христианство силой и не любил их <...> и большое число евреев бежало из Рума в страну хазар» [Цит. по: 13, с. 193]. В этом фрагменте речь идёт о византийском императоре Романе I Лакапине (919-944 г.), учинившем гонения на евреев, которым пришлось искать убежища у хазарского кагана. Еврейско-хазарская переписка (документ Шехтера) также сообщает о гонениях на иудеев во время правления Романа Лакапина и приурочивает к этим событиям обращение царя алан за помощью к хазарскому царю Иосифу: «И ещё, в дни Иосифа царя, моего господина, [он (*царь алан – прим. автора – А. Д.*) искал] его помощи, когда гонение обрушилось во время дней Романа злодея» [7, с. 141]. Комментируя этот текст, Н. Голб и О. Прицак отмечают, что за гонениями на евреев, начатыми императором Романом, последовал разрыв между Византией и аланами, датируемый периодом после 922 г. В связи с этим исследователи высказывают предположение, что «политика нетерпимости Византии была отвергнута новым аланским царём, который в соответствии с текстом Шехтера, был тесно связан с правящей хазарской династией, исповедовавшей иудаизм» [Там же, с. 163].

Как видно, и в те времена, когда часть алан придерживалась иудаизма, политическая ситуация создавала все условия для мифологического отождествления враждебного иудеям Рима (в данном случае Византии, т.е. Рума) с Левиафаном. Возможно, название «римлянин» было одним из его эпитетов, который со временем на осетинской почве стал восприниматься как собственное имя чудовищного дракона.

Резюмируя всё вышесказанное, приходим к следующим выводам.

Осетинский миф о Руймоне, определяемый обычно как вариант основного индоевропейского мифа, обладает более сложной структурой, поскольку включает в себя эсхатологические элементы, нехарактерные для осетинских представлений (плоть змеевидного чудовища как пища для душ умерших в загробном мире, а также для праведников, которые попадут в рай в конце времён и т.д.).

Эти элементы находят ближайшее соответствие в образе иудейского Левиафана, и, как мы полагаем, могли быть заимствованы в тот период, когда часть северокавказских алан, предков современных осетин, исповедовала иудаизм.

Включение иудейских мотивов в полотно осетинского мифа свидетельствует о довольно тесном взаимодействии носителей обеих мифологических традиций и, таким образом, дополняет картину этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе в период Средневековья.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1973. 448 с.
2. АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. 608 с.
3. Библийская энциклопедия: в 2-х т. М.: NB-press; Центурион; АПС, 1991. Т. I. 496 с.
4. Библийские сказания и легенды / сост. А. И. Немировский, А. П. Скогорев. М.: Литература; Мир книги, 2004. 432 с.
5. БУБЕНОК О. Б. Данные письменных источников о распространении иудаизма среди аланов во времена Средневековья // Хазары: второй международный коллоквиум: тезисы докладов. М., 2002. С. 17-19.
6. ГАЗДАНОВА В. С. Руймон: имя и образ // Дарьял. 1997. № 2. С. 215-227.
7. ГОЛЬ Н., ПРИЦАК О. Хазарско-еврейские документы X века. М. – Иерусалим: Гешарим, 1997. 240 с.
8. ГРЕЙВС Р., ПАТАЙ Р. Иудейские мифы. Книга Бытия. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2002. 463 с.

9. ДАРЧИЕВ А. В. Осетинское предание о Самели, прикованном к Луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50). Ч. 2. С. 46-50.
10. КОЗАРЖЕВСКИЙ А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. 146 с.
11. МИЛЛЕР А. А. Краткий отчёт о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии истории материальной культуры в 1924 и 1925 гг. // Сообщения Государственной академии истории материальной культуры. Л.: ГАИМК, 1926. С. 71-142.
12. МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды. М.: Типография А. Иванова (б. Миллера), 1882. Ч. II. 304 с.
13. МИНОРСКИЙ В. Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. М.: Восточная литература, 1963. 266 с.
14. Научный архив Российского этнографического музея. Ф. 2. Оп. 1.
15. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. Фольклор. Оп. 1.
16. Осетинское народное творчество: в 2-х т. Владикавказ: Ир, 2007. Т. I. 719 с.
17. РИЖСКИЙ М. И. Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политическая литература, 1987. 363 с.
18. Русский народный календарь: пословицы, приметы, обычаи, обряды, имена. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 608 с.
19. ТОПОРОВ В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славянской культуры, 2004. Т. I. С. 362-371.
20. ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 433 с.
21. ЦУКЕРМАН К. Хазары и Византия: первые контакты // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2001. Вып. VIII. С. 313-333.
22. ЧИСТОВ К. В. Народные традиции и фольклор: очерки истории. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1986. 303 с.
23. ЧУНАКОВА О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004. 286 с.
24. Der Babylonische Talmud. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1906. Bd. VII. 1420 S.
25. HIRSCH E. G. Leviathan and Behemoth // Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. N. Y.: Funk and Wagnalls Company, 1904. Vol. VIII. P. 37-39.
26. IMSCHOOT P. van. Leviathan // Bibel-Lexikon. Leipzig: Sankt-Benno, 1981. S. 1042-1043.
27. KIPERWASSER R., SHAPIRA D. D. Y. Irano-Talmudica II: Leviathan, Behemoth and the 'Domestication' of Iranian Mythological Creatures in Eschatological Narratives of the Babylo-

nian Talmud // Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman. Leiden – Boston: Brill, 2012. P. 203-235.

28. KOHUT A. Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867. Bd. XXI. S. 552-591.

29. MACHINIST P. Leviathan // Encyclopedia Judaica. 2<sup>nd</sup> ed. Detroit, etc.: Thomson Gale, 2007. Vol. XII.

30. PATAI R. The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years. Detroit: Wayne State University Press, 1988. 432 p.

31. SCHEFTELOWITZ I. I. Die altpersische Religion und das Judentum: Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Gießen: Alfred Töpelmann, 1920. 240 S.

32. SYSLING H. Tehiyat Ha-Metim: the Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. 329 p.