

# NARTAMONGÆ

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



Vol. XII

№ 1, 2

2017



**ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**  
**им. В. И. АБАЕВА**

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

# NARTAMONGÆ

Журнал

Алано-Осетинских Исследований:

*Эпос, Мифология, Язык, История*



Allon-Iron

Irtasænty Zurnal:

*Epos, Mifologi, Ævzæg, Istori*

2017

---

Vol. XII

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTRE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

**THE ABAEV CENTRE FOR SCYTHIAN-ALANIAN  
STUDIES**

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

# NARTAMONGÆ

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



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

2017

---

Vol. XII

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

### **The Abaev Centre for Scythian-Alanian Studies**

is an academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences. The Centre of Scythian-Alanian Studies is a branch of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences.

The Abaev Centre's Periodical,

### **NARTAMONGÆ**

The Journal of Alano-Ossetic Studies.

*Epic, Mythology, Language, History*

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

The publication of articles in the journal is free of charge for authors, and we do not pay a fee to the authors for the articles.

Web page: [http://vncran.ru/structure/center\\_scythian\\_alan\\_studies\\_viabaev\\_vsc\\_ras\\_and\\_rso\\_a.php](http://vncran.ru/structure/center_scythian_alan_studies_viabaev_vsc_ras_and_rso_a.php)

For further information on how to get a journal issue or for any other questions, please contact:  
RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania,  
VLADIKAVKAZ, Prospect Mira, 10. The Abaev Centre  
for Scythian-Alanian Studies  
email: [chibiroff@mail.ru](mailto:chibiroff@mail.ru) , [vncran@yandex.ru](mailto:vncran@yandex.ru)

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2017

*На обложке:* Скифская крылатая змееногая богиня земли Апи на бляшке из кургана Большая Близница, Тамань.  
*Cover:* Scythian winged and serpent-legged goddess Ape on the buckle from the burial mound Bolshaya Bliznitsa, Taman.  
*Couverture:* La déesse scythienne Ape, ailée et avec des jambes de serpent sur la boucle du tumulus Bolchaya Bliznitsa, Tamagne.

**NARTAMONGÆ**

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

*Epic, Mythology, Language, History*

*Rédacteurs en chef – General Editors*

*Главные редакторы*

**François CORNILLOT**

(INALCO, Paris)

**Alexey CHIBIROV**

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

*Rédacteurs – Editors*

*Редакторы*

**Agustí ALEMANY**

(Universitat Autònoma de Barcelona)

**Yuri DZITTSOITY**

(South Ossetian State University)

*Conseil Scientifique International – International Scientific Board –*

*Международный научный совет*

**Joël GRISWARD** (l'Université F. Rabelais de Tours)

**Françoise BADER** (E.P.H.E, Paris)

**Askold IVANTCHIK** (Russian Academy of Sciences)

**Nikolas KAZANSKY** (Russian Academy of Sciences)

**Vladimir NAPOLSKIKH** (Russian Academy of Sciences)

**Jean KELLENS** (Collège de France)

**Alexander LUBOTSKY** (Leiden University)

**Antonio PANAINO** (Universita' degli studi di Bologna)

**Paolo OGNIBENE** (Universita' degli studi di Bologna)

**Adriano ROSSI** (Istituto Universitario Orientale, Napoli)

**Tamerlan SALBIEV** (The Abaev Centre for Scythian-Alanian Studies, Vladikavkaz)

**Yuri GAGLOITY** (The Abaev Centre for Scythian-Alanian Studies, Vladikavkaz)

**Géza SZABÓ** (Szekszárd)

**Georgy CHOCHIEV** (The Abaev Centre for Scythian-Alanian Studies, Vladikavkaz)

CONTENTS  
СОДЕРЖАНИЕ  
SOMMAIRE

<b>Ренэ ГЕРРА.</b> Франсуа Корнийо – знаковая фигура французской славистики.....	7
<b>Т. К. САЛБИЕВ.</b> Франсуа Корнийо – неисправимый романтик и идеалист.....	17
<b>François CORNILLOT.</b> Le Caucase ou la mémoire d'un dieu.....	22
<b>Alexander LUBOTSKY.</b> The Old Persian Month Name <i>Vīyax(a)na-</i> , Avestian <i>Vīiāx(a)na-</i> ‘Eloquent, Bragging’ and Ossetic Festivals.....	36
<b>Agustí ALEMANY.</b> Ferdowsī’s «King of the Alans».....	47
<b>Мария Магдална ТАТАР.</b> Средневековые аланы в Венгрии.....	58
<b>Ю. С. ГАГЛОЙТИ.</b> О социальной терминологии Нартовского эпоса.....	64
<b>Géza SZABÓ.</b> Eastern myth elements in the West in light of the Nart sagas and the archaeological finds of the Carpathian Basin.....	85
<b>Agusti ALEMANY.</b> Alans in Khazaria and Khazars in Alania.....	110
<b>З. А. ДЖИОЕВА.</b> Батраз – Бартатуга – Паруйр: скифы и армянское царство.....	121
<b>Т. К. САЛБИЕВ.</b> Дохристианские верования алан.....	131
<b>З. К. ПЛАЕВА.</b> Охотничьи божества и обычаи Кавказа: Параллели с осетинами.....	189
<b>А. А. ТУАЛЛАГОВ.</b> Тутыр.....	205
<b>Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ.</b> К осетинско-персидским фольклорным связям.....	234
<b>А. В. ДАРЧИЕВ.</b> Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа.....	268
<b>К. Ю. РАХНО.</b> Киеворусский след скифских золотых даров.....	280
<b>Д. К. ХЕТАГУРОВА.</b> Интерпретация фольклорного образа черта в поэзии А. И. Токаева.....	297
<b>А. Л. ЧИБИРОВ.</b> Веха (к 50-летию Всесоюзной научной сессии по этногенезу осетинского народа).....	305
<b>Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ.</b> Рецензия на книгу В. В. Напольских «Очерки по этнической истории».....	317
<b>Jost GIPPERT.</b> Narten.....	323
<b>Jost GIPPERT.</b> Osseten.....	331



**FRANÇOIS CORNILLOT**  
(INALCO, PARIS)

**(1938—2011)**



РЕНЭ ГЕРРА

## **ФРАНСУА КОРНИЙО – ЗНАКОВАЯ ФИГУРА ФРАНЦУЗСКОЙ СЛАВИСТИКИ**

Ренэ Герра доктор филологических наук Парижского университета – литературовед, собиратель, хранитель и исследователь культурного наследия Зарубежной России. Автор и составитель 35 книг (из которых 24 изданы на русском языке) о писателях и художниках-эмигрантах, а также более 350 научных и публицистических статей о культуре (литературе и искусству) русской эмиграции. Печатается в «Новом журнале» с марта 1976 г., а с 1992 г. публикуется в российских газетах и журналах. Президент-основатель Ассоциации по сохранению русского культурного наследия во Франции. Почетный член Российской Академии художеств (2004). Лауреат Царскосельской художественной премии (2009), Литературной премии им. Антона Дельвига (2010) и первой Таврической литературной премии «За подлинный вклад в сохранение и возрождение традиций русской словесности» (2016).

Франсуа Корнийо безусловно уникальная фигура. Конечно, по многим признакам, он отличался от большинства славистов своего поколения. В 20 лет Ф. Корнийо закончил Государственную школу Восточных языков (ENLOV), а с 1962 по 1964 г. отбывал воинскую повинность, был офицером-переводчиком военно-морского флота. В 1964 г. Корнийо выдержал необычайно трудный конкурс (agrégation), а семь лет спустя защитил в Сорбонне докторскую диссертацию на тему: «Ф. Тютчев: поэт-философ». В 1995 г. книга Ф. Корнийо о Тютчеве с авторскими переводами стихов поэта была удостоена премии Французской Академии. С 1968 по 1977 он – доцент в Сорбонне, а затем – профессор русского языка и литературы в университете Страсбурга. В 1991 г. Ф. Корнийо возвращается в Париж в свое студенческое гнездо, в Государственный институт Восточных языков и Цивилизаций – INALCO (новое название бывшей ENLOV), и здесь профессор

# SLAVOVS

Vol. 16

Revue du CERES

Centre d'études Russes, Eurasiennes et Sibériennes



*Le rendez-vous des  
bicentennaires :*

*Les Langues'O  
Le Slovo (d'Igor)  
Catherine II*

À René Guérou, le généreux  
donateur - à qui ce numéro  
doit sa belle couverture -  
Revue du CERES

Centre d'études russes, eurasiennes et sibériennes

et l'œcuméno-philie

Très amicalement

J. Combes

# SLOVO

LE RENDEZ-VOUS DES BICENTENAIRES :

*Les Langues'O*  
*Le Slovo (d'Igor)*  
*Catherine II*

## SLOVO

dans les langues slaves, signifie  
le " mot ", la " parole ", le " verbe ".

**volume 16**  
(1995-1996)

OL  
VO  
LO  
TS  
S

Vol.  
20/21

Revue du CERES

Centre d'Études Russes, Eurasiennes et Sibériennes



Aux sources de la  
Russie :  
Kiev et Novgorod

INALCO

Pour René Guénon  
et dans l'attente de la  
victoire finale sur l'hydre  
du néo-stalinisme universitaire

Revue du CERES

(Centre d'études russes, eurasiennes et sibériennes)

Paris, le 12 juillet 2003 *J. Lecomte*

**SLOVO**

*Aux sources de la Russie :*

*Kiev et Novgorod*

SLOVO dans les langues slaves, signifie  
le " mot ", la " parole ", le " verbe ".

**volume 20-21 (1998)**

Vol.  
22/23

MOVS

Revue du CERES

Centre d'Études Russes, Eurasiennes et Sibériennes

*Le théâtre russe  
entre rêve et réalité*



*Pouchkine : dans le  
sillage du bicentenaire*

# SLOVO

## LE THÉÂTRE RUSSE

### ENTRE RÊVE ET RÉALITÉ

A mon ami René Guerra  
à qui l'on doit la première  
et la seule \* autre publication  
en l'honneur du bicentenaire  
de Pouchkine ... Bravo !  
pour la magnifique illustration  
généreusement donnée à la  
couverture de ce recueil. -  
Bravo aussi  
Pouchkine

SLOVO dans les langues slaves, signifie  
le " mot ", la " parole ", le " verbe ".

volume 22-23 (1999)

A mon ami René,  
cette dernière production  
avant la réédition  
de la **Revue du CERES** qui fut  
(Centre d'études russes, eurasiennes et sibériennes)  
l'admirable "École des  
langues Orientales Vivantes

**SLOVO** *Slavo*

## *La Russie des Rivières et des Chemins*

**SLOVO** dans les langues slaves, signifie  
le "mot", la "parole", le "verbe".

**volume 24-25 (2000)**



Корнийо становится завкафедрой и редактором научного журнала «Слово». Но он не только руководитель журнала, а его регулярный автор, и почти что в каждом выпуске находим его статьи о творчестве А. Пушкина, М. Лермонтова, Ф. Тютчева, Л. Толстого...

Следует сказать, что научная деятельность Корнийо выходила за пределы славянского пространства. Он внес свой вклад и в изучение индоевропейской и древнеиранской мифологии. И ссылки на его открытия в этой области и по сей день встречаются в научной литературе.

Человек необыкновенного ума, Франсуа был наделен редкими душевными и нравственными качествами. Сдержанный, спокойный и приветливый, он никому не отказывал в помощи. И некоторые этим, увы, охотно пользовались. Так он редактировал и довёл до приемлемого вида крайне слабые и компилятивные диссертации двух своих коллег, слависток А. Барда и А.-В. Шаррен. Шаррен повезло, что в ту пору не было «Диссернета», а Корнийо не имел доступа к источникам, заимствованным Шаррен у русских специалистов по сибирским языкам и литературе. Не без его содействия обе они смогли защититься и получить пост профессора в том же престижном INALCO. Увы, и та, и другая ответили черной неблагодарностью, заключив пакт с группой славистов-коммунистов во главе с географом Ж. Радвани, захватившей власть в департаменте русского языка, и активно участвуя в травле своего бескорыстного благодетеля.

Едва познакомившись, мы с Франсуа стали друзьями. И он активно участвовал в событиях, связанных с экспозицией картин и книг моего собрания. Наиболее памятным из них была выставка в Третьяковской галерее: «Они унесли с собой Россию... Русские художники-эмигранты во Франции 1920-1970». Она состоялась в 1995 г. по случаю 200-летия ИНАЛКО. Франсуа прилетел на нее вместе с ректором Института и произнес на вернисаже в Инженерном корпусе речь, которая произвела на присутствующих сильное впечатление.

В 1997 году Корнийо был благожелательным членом жюри на защите моей докторской диссертации. Дружба дружбой, но его выступление отличалось строгим и взыскательным анализом.

Корнийо привлек меня к участию в «Слове», научном журнале Института. На обложках трех его номеров (16,20/21,22/23) были воспроизведены работы знаменитых художников-эмигрантов М. Добужинского, Д. Стеллецкого, И. Билибина из моей коллекции. Не могу не процитировать его надписи на моих авторских экземплярах журнала. «Ренэ Герра, верному другу и щедрому дарителю, кому этот номер обязан своей уникальной обложкой. Очень дружески, 1996»; «Моему другу Рене Герра, кому мы обязаны первым и единственным юбилейным сборником в честь 200-летия

Пушкина... Bravo! Также bravo за прекрасную иллюстрацию, щедро предоставленную для обложки этого выпуска. 2000»; «Моему другу Ренэ этот последний номер «Слова», накануне полной советизации бывшей некогда замечательной Школы восточных языков, 2002»; «Ренэ Герра – в ожидании окончательной победы над гидрой университетского неосталинизма, Париж 12 июля 2003».

В 1999 году для каталога моих двух выставок («Образы Пушкина»; «Портреты изгнания») к 200-летию со дня рождения А.С.Пушкина, которые прошли в Исси-ле-Мулино (пригород Парижа), он не только написал замечательную статью «Пушкин и русский народ: история любви», но и перевел мою беседу о Пушкине с академиком Д.С.Лихачевым.

Да, Француа Корнийо был настоящим ученым, независимым, неординарным славистом и замечательным человеком. Память о нем хранится в наших сердцах!

Париж, 2017

Т. К. САЛБИЕВ

*(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)*

## **ФРАНСУА КОРНИЙО – НЕИСПРАВИМЫЙ РОМАНТИК И ИДЕАЛИСТ**

Кроме ровного тихого голоса, который на моей памяти он так никогда и не повысил, в самом облике Франсуа Корнийо не было ничего от серьезного ученого, глубокого исследователя и эрудита, каковым он, безусловно, являлся. Напротив, первое, что привлекало к себе внимание при знакомстве с ним, была какая-то скрытая физическая сила, осанка, остающаяся иногда у человека на всю жизнь после долгих лет сельского труда, которым человек занимался в юности, или после службы в армии. В нем была также хотя и неявная, но столь же несомненная любовь к жизни и умение ценить те простые радости, которые она дарит каждому из нас. Когда, с большим запозданием, я узнал о его уходе, то сразу пришло ощущение какой-то незавершенности, недосказанности, недоовожденности, сменившееся чувством зияющей пустоты: вместе с ним ушла эпоха. На мой взгляд, он был «последним из могикан», из тех гуманитариев, которые не стали сообразно требованиям времени сухими прагматиками, а смогли сохранить идущий из традиции Возрождения гуманизм и широту взгляда на мир.

Мне он представляется, прежде всего, романтиком и идеалистом, потом, а уже потом вслед за этим шли все его житейские достижения: заведование кафедрой, издаваемый им научный журнал, лекции и семинары. Только поэту было по силам перевести Тютчева на французский язык и получить за этот текст весьма престижную премию Французской академии, как бесспорное признание его художественной равнозначности оригиналу. Только романтик мог бескорыстно и щедро одаривать своей помощью всех, кто встречался ему на жизненном пути, далеко не всегда отвечающих ему за это благодарностью. Только безнадежный идеалист мог пытаться свести вместе, то сходящиеся, то расходящиеся врозь, тектонические плиты: русскую и французскую, славянскую и иранскую. Мне выпала удача быть рядом с ним некоторое время и испытать на себе всю силу обаяния его личности. Мне выпала счастливая возможность приобщиться к его душевному

богатству, очевидному для всякого, кого сводила с ним судьба. Уверен, что не только в Осетии он оставил о себе благодарную память.

Только благодаря его усилиям я увидел Париж и Францию, потому что он обладал достаточным авторитетом и влиянием, чтобы Институт восточных языков и цивилизаций (INALCO), один из ведущих гуманитарных вузов Французской республики, основанный в свое время Наполеоном, предоставлял стажировки тем, кого он считал того заслуживающими. И я увидел их во многом его глазами. Тогда, в мае 1997 года, он показал мне, в том числе, и французскую глубинку, провинцию, где жив дух средневековья. Он отмечал свой юбилей, и мы отправились в Бургундию, где в стенах брошенного замка эпохи Палеологов, переоборудованных под жилье, его ждала семья его сестры. Замок находился на невысоком холме, одиноко возвышающемся посреди цветущих дивным золотым цветом гречишных полей. У основания холма били ключи, давая начало местной реке, а по склону тек ручей, укрытый в одном месте павильоном, куда крестьянки из соседней деревни в стародавние времена носили стирать белье, укрытые от ветра и непогоды. На хлеб домашней выпечки мазали мягкий сыр и запивали его красным вином. Было ощущение покоя и приобщения к вечности. На ум приходили мушкетеры Дюма, закусывавшие холодной телятиной и стаканом старого доброго бургундского. Кроме родни, были также и его друзья, время пролетело весело и незаметно. Всех нас согревало нежное весеннее солнце. Со всей очевидностью стало ясно, что за внешней сдержанностью и врожденной учтивостью Франсуа скрывается человек с добрым сердцем и светлой душой.

Признаюсь, что я так до конца и не смог осознать, что он француз. Дело не только в том, что он говорил по-русски без какого-либо акцента. Он был настолько русским по духу, что когда он говорил по-французски, мне казалось, что это всего лишь вынужденная дань обстоятельствам. Так происходило, например, на его занятиях по русской литературе, которые мне довелось посещать. Французское влияние на русскую культуру, конечно, несомненно и значительно. Лучшее тому свидетельство, первые страницы «Войны и мира» Толстого, когда читатель оказывается в салоне Анны Павловны Шерер, где собираются сливки высшего света Петербурга. Вряд ли можно не заметить, что диалоги между гостями салона ведутся исключительно по-французски, а русский перевод дается самим автором снизу страницы в примечаниях. Когда уже в университетские годы я начал учить французский, то мне вдруг стало казаться, что французский строй предложения во многом повторяет русский. Так мне открылось хорошо известное влияние французского синтаксиса на становление русской прозы начала позапрошлого века. Да, Пушкин создал современный русский язык, но это

был язык поэзии. Вспомним его «Капитанскую дочку», написанную простыми короткими предложениями, или же сложными с сочинительными связями (паратаксис). Между тем язык современной русской прозы, с ее сложными причастными и деепричастными конструкциями, с большим разнообразием сложноподчиненных предложений (гипотаксис) во многом сформировал историк Карамзин, используя «французские лекала».

Мои посещения его занятий совпали по времени с изучением творчества Анны Ахматовой, мне запомнился разбор ее «Реквиема», который сопровождала запись ее собственного чтения этого выдающегося произведения, воплотившего в себе не только дух времени, но и ее личный опыт. Низкий грудной голос Ахматовой, декламирующей нараспев собственные стихи, заполняет собой все пространство одной из аудиторий.

*Уводили тебя на рассвете,  
За тобой, как на выносе, шла,  
В темной горнице плакали дети,  
У божницы свеча оплыла.  
На губах твоих холод иконки,  
Смертный пот на челе... Не забыть!  
Буду я, как стрелецкие женки,  
Под кремлевскими башинями выть.*

История страны и народа, женская доля и непреложность рока, выраженные в двух четверостишьях. Так встречались два мира, высокая европейская трагедия и сколь неспешный, столь и беспощадный ход русской истории, стрелецкий бунт и европейские реформы Петра Великого. Как заметил в свое время Бердяев, «история безразлична к судьбе личности». Но человеку дана сила духа, чтобы не дать себя сломать ударам судьбы. Этому учит Ахматова.

А еще он хотел свести вместе славянский мир и мир скифов Северного Причерноморья. Поэтому наша первая встреча произошла в Осетии, куда он приехал в начале 90-х годов прошлого века. Именно ему мы обязаны появлением журнала «Nartamongæ». Когда я впервые увидел его, у него в руках были «Осетинский букварь» и учебники осетинского языка для начальных классов. Как рассказывала позднее одна из его близких друзей, Франсуаза Бадер, оказалось, что в свое время Жорж Дюмезиль призывал всех своих учеников изучать осетинский язык.

Оказалось, что, к потомкам скифов Корнийо привело изучение древних истоков славян. Было, конечно, хорошо известно о имевших место языковых контактах. Так, например, из иранского мира принято выводить славянское слово Бог. Оттуда же идет имя одного из языческих богов – Хорса,

значение которого легко выводимо из современного осетинского хорз(æх) ‘благо, добро’. Также можно указать на название ритуально значимой выпечки ватрушки, в которой распознается осетинский корень art ‘огонь’. Однако его идея заключалась в том, чтобы пересмотреть сам характер этого взаимодействия, его глубину и последствия. Он полагал, что это взаимодействие было не эпизодическим и поверхностным, но, напротив, продолжительным и глубоким. Фактически он реконструировал иранский религиозно-культурный субстрат, лежащий в основе славянской античности, как некую сложную и разветвленную систему, проникающую в самые различные области культуры. Об этом весьма красноречиво свидетельствует само название его труда «L’aube scythique du monde slave / Скифская заря над славянским миром». Судить же об этом более подробно и предметно позволит публикуемая в настоящем номере основанного им когда-то журнала работа.

В завершении же скажу, что когда я думаю о его уходе, то мне слышится весенний гром из знаменитого стихотворения Тютчева, раскаты которого заполняют собой майские парижские улочки и тихо угасают в зеленых листьях величественных платанов.

*Ты скажешь: ветреная Геба,  
Кормя Зевесова орла,  
Громокипящий кубок с неба,  
Смеясь, на землю пролила.*

*Tu dirais là que c'est Hébé l'espiègle  
Qui, tout là-haut, de Zeus nourrissant l'aigle,  
A renversé en riant sur la terre  
Sa coupe bouillonnante de tonnerre.*

Когда я школьником заучивал это стихотворение Тютчева наизусть, последнее четверостишие давалось мне значительно труднее остальных. Оно, действительно, сложно по содержанию, но оно хорошо иллюстрирует разнообразие научных и творческих интересов Франсуа Корнийо. Здесь и античность, и русская поэзия, и древнегреческая мифология, все сведено вместе: образ громовержца, воплощенный в птице, и раскаты грома, уподобленные беззаботному женскому смеху. А в Зевсе мы не можем не узнать его скифского коллеги – Папая, с которым его отождествлял Геродот. Геба же, бывшая в роли виночерпия на Олимпе, – дочь Зевса и той самой Геры, которая по-скифски звалась Апи. Наконец, пролитый ею «громокипящий кубок» находит убедительную параллель в осетинской обрядовой чаше, известной в эпической традиции как *Nartamongæ* и давшей название журна-

лу, одним из основателей и постоянных авторов которого он выступал. Более того, думаю, что это четверостишие могло бы стать ему эпитафией, достойным звуковым сопровождением тому расставанию с земным уделом, который уготован каждому из нас – майская гроза, наполняющая своим свежим животворящим дыханием все мироздание и смывающая своей живительной влагой омертвевшую коросту прошлого.

FRANÇOIS CORNILLOT

## LE CAUCASE OU LA MÉMOIRE D'UN DIEU

Dès l'antiquité le nom du Caucase a visiblement constitué une énigme. Aussi est-il probable qu'on a cherché très tôt à en trouver la clef. Or s'il est vrai que c'est aux Grecs que nous devons sa première mention (*Kaukasos*), d'abord chez Eschyle (*Prométhée enchaîné*), puis chez Hérodote (1104,203, 204, III 97, IV 12), ils n'ont pas été les premiers à proposer pour lui une explication digne d'intérêt. La plus ancienne mentionnée, mais dont l'authenticité reste sujette à caution, est attribuée à Phérékydès (début du VI<sup>ème</sup> s. av. J.-C.) qui, selon des scholiastes bien postérieurs (*Schol. Apoll. Rhod.* III1210) aurait affirmé que la forme *Kaukasos* signifiait «brûleur (καυτήρ)». C'est là un type d'étymologie qu'on pourrait qualifier de *gargantuesque* puisque, de toute évidence, elle a consisté simplement à rapprocher le terme à expliquer d'un radical hellénique apparemment homophone et parfaitement identifiable au sein de la langue contemporaine dans toute une famille de mots qui, tels *kaûsis* «brûlure, chaleur brûlante», *kaûsos* (et *kaûsôn*) «chaleur brûlante, fièvre», *kaustikos* «1. combustible, 2. caustique» ou encore *kaustêr* et sa variante *kautêr* «fer à cautériser», sont issus du veibe *kafô* (parfait *kékauma*) «allumer, brûler»<sup>1</sup>. L'avantage que devait présenter cette explication aux yeux de son auteur et de ses propagateurs était qu'elle s'accordait, somme toute, assez bien avec le mythe de Prométhée et de son feu. Encore plus légère fut la solution proposée plus tard par Plutarque (*De fluviis*): l'appellation de la montagne légendaire procéderait, selon lui, de celle d'un obscur berger...

En fait, on le voit, les Grecs étaient plus férus de mythologie que d'étymologie. Cela tenait sans doute à ce qu'ils avaient une mentalité de marins mi-aventuriers, mi-commerçants. L'essentiel était pour eux d'assimiler rapidement les appellations étrangères pour avoir la représentation la plus exacte possible des régions qu'ils exploraient, puis fréquentaient. De cette façon les lieux et les parcours leur devenaient à ce point familiers qu'ils avaient tôt fait d'inclure leurs dénominations dans les chatoyantes broderies de leurs légendes et finissaient par



les tenir pour grecques. C'est ainsi, par exemple, que, rencontrant sur le littoral de la *Vieille Scythie* (entre l'Istre-Danube et la côte ouest de la Crimée) un théonyme local dont les consonances concordait presque exactement avec le nom d'Achille, ils l'assimilèrent sans sourciller à ce dernier, ce qui donna naissance à un nouvel épisode de la geste de leur héros, une sorte d'extension nord-pontique<sup>2</sup> dont ils s'empressèrent apparemment d'oublier l'origine vernaculaire. Il n'en fut manifestement pas autrement du Bosphore, l'originel, le vrai, le Bosphore cimmérien: en trois coups de cuiller à pot, ils en firent un accessoire important du mythe de la pauvre génisse Io (qu'il est plus exact d'appeler Iô), cette ancienne prêtresse du temple d'Héra à Argos, dont Zeus avait fait sa maîtresse et qu'il avait dû changer en vache dans l'espoir de la soustraire au contrôle, puis au courroux, de cette déesse Héra qui était tout de même son épouse légitime et qu'il avait doublement offensée puisque, ce faisant, il ne s'était pas contenté de donner un nouveau coup de canif dans leur céleste contrat de mariage – qui avait déjà tendance à ressembler à une passoire – mais s'était par-dessus le marché rendu coupable du détournement d'une toute jeune ministre du culte de son olympienne moitié. Malheureusement, aveuglé par cette passion qui, pour être divine, n'en était pas moins fatale, il avait compté sans l'efficacité des services de renseignement de cette dernière. On sait comment se termina la lamentable histoire. Constatant que la pauvre bovine qu'elle avait confiée à la garde du bouvier Argos aux cent yeux (qui en conservait toujours cinquante ouverts) avait, sur l'ordre de Zeus même, été délivrée par Hermès, qui, de son glaive, avait fermé d'un coup et pour toujours les cent paupières du gardien hypervigilant; Héra imagina un horrible supplice dont, l'instrument fut ce qu'on pourrait considérer comme le premier missile à tête chercheuse: un abominable taon programmé pour poursuivre l'infortunée prêtresse, devenue pécheresse et quadrupède, afin de s'accrocher à sa peau pour lui larder les flancs de coups de dard. La victime se lança dans une course éperdue qui la mena jusqu'au Bosphore cimmérien qu'elle franchit d'un bond prodigieux: un bond dans lequel les Grecs fabulateurs prétendirent voir l'origine du nom antique de l'actuel détroit de Kertch et dont le reflet, dans leur langue, était *Bosporos*, une forme qu'ils interprétaient comme signifiant *Bos+poros* «le passage de la vache».

On ne peut certes s'empêcher de savourer au passage le charme de ce galop légendaire, aussi débridé que l'imagination dont il s'est jadis échappé: une imagination de navigateurs-poètes pratiquant l'assimilation mythologique des espaces géographiques étrangers. Mais, du point de vue étymologique, cette cavalcade bovino-sacerdotale ne tient guère la route. Pourquoi? Parce qu'elle se heurte à la réalité têtue et incontournable que constitue tout un réseau de marqueurs lexicaux, un véritable faisceau qui, pour peu qu'on le projette sur l'écran

de la géographie mystique des vrais riverains antiques du détroit – essentiellement, des Scythes et des Maiôtes (improprement appelés Méotes) –, nous laisse entrevoir un système si cohérent et si intimement lié à la religion iranienne archaïque qu’il ne peut que rendre définitivement caduque la référence à la malheureuse Iô.

Mais, avant d’examiner cette question, faisons rapidement le tour des étymologies imaginées plus tard pour l’appellation du Caucase. C’est à un Romain du premier siècle de notre ère que nous devons la première tentative réellement scientifique qui ait été entreprise dans ce sens, pour autant qu’on puisse en juger tout au moins. Un Romain qui, par la clarté de son esprit et sa rigueur intellectuelle, s’est révélé un digne émule d’Hérodote: Pline l’Ancien. Il existe d’ailleurs un lien curieux entre les deux hommes, puisque c’est Pline qui réussit à compléter, à cinq siècles de distance, une information infiniment précieuse fournie par le «père de l’Histoire». Celui-ci avait en effet noté, au milieu du cinquième siècle avant Jésus-Christ, que les Scythes qualifiaient le lac Maiôtis (alias Méotide) de «mère du Pont (c’est-à-dire du Pont-Euxin)». Et c’est Pline qui, quelque cinq cents ans plus tard, réalisa la prouesse de trouver la version originale de cette appellation, *Temarunda*, une appellation qui dut attendre ensuite plus de dix-neuf siècles avant d’être décryptée et de se révéler authentiquement scythe: \**Tamarəm(a)da*, procédant du vieil-iranien \**Tamaha-waraj-māta* «Mère de la mer Sombre»<sup>3</sup>.

A propos du Caucase, Pline écrit (*Nat. Hist.*, VI 50): «Les Scythes, quant à eux, nomment [...] le Caucase *Croucasis*, c’est-à-dire «blanc de neige» (*Scythae ipsi [appellavere]... Caucasum Croucasim, hoc est nive candidum*). N’était-il pas naturel – ou, tout au moins, tentant – dans ces conditions, de considérer qu’on tenait là la clef de l’énigme? La question sombra donc dans l’oubli jusqu’au siècle dernier. L’idée germa alors de reconstruire le prototype reflété par le *Croucasis* plinien. Mais comment s’y prendre puisqu’on ignorait tout de la langue des Scythes (on n’était même pas sûr qu’elle fût iranienne)? La grande illusion du temps consistant à tenir le sanscrit pour une sorte d’émanation directe de la langue mère des idiomes indo-européens, on commença par chercher de son côté. C’est ce qui conduisit Alexandre von Humboldt (1759-1859) à aborder précisément le déchiffrement du nom du Caucase par l’intermédiaire de ce *Croucasis* de Pline dont il rapprocha les deux composants respectivement des mots vieil-indiens *grāvan* «rocher, mont» et *kās* «briller», ce qui aboutissait à «mont brillant»<sup>4</sup>. Avec le recul, et abstraction faite du recours au sanscrit eu égard à une appellation explicitement présentée comme scythique et rattachée à un secteur unanimement désigné par les auteurs antiques comme relevant du monde scythe, cette explication apparaît comme résolument irrecevable : en effet, expliquer par *Croucasis* la forme grecque *Kaukasos*, attestée dès le cinquième avant Jésus-

Christ, revient à la tenir implicitement pour un reflet déformé d'un original réputé «correct», même s'il a été noté au minimum cinq cents ans plus tard, c'est là une démarche qu'il est difficile de ne pas considérer comme une erreur méthodologique de première grandeur.

Mais le pli était pris. C'est là ce qui explique qu'au début des années vingt de notre siècle, Marquart qui, comme son nom ne l'indique pas vraiment, était un célèbre spécialiste allemand de la question se soit, lui aussi, appuyé sur la variante plinienne pour déterminer l'origine du nom – eschylien et hérodotéen – du Caucase. Mais, déjà beaucoup mieux informé de l'appartenance linguistique des Scythes, il entreprend l'ascension du sommet convoité par une voie iranienne, donc nettement moins hasardeuse. Il reconstruit le prototype *\*xrohukasi-* «brillant de neige»<sup>5</sup>. Mais, à y regarder de plus près, le composé ainsi postulé n'est guère convaincant, car aucun de ses constituants n'est attesté en vieil-iranien:

– ni *\*xrohu-*, qui n'est qu'une vue de l'esprit, résultant de la rétroprojection sur le vieil-iranien d'une hypothétique forme indo-iranienne, induite de l'observation de vocables tels que le grec *krúos* (κρύος «gel») ou le vieux-haut-allemand (*h*)*roso* «croûte, glace», mais qui n'est malheureusement pas représentée non plus en vieil-indien;

– ni *\*kasi* dont le sens supposé de «brillant» censé correspondre au *candidus* («blanc») de Pline, s'accorde mal avec la valeur sémantique du verbe *kas-* dont la seule acception connue en avestique est «apercevoir».

Assez récemment, la solution vieil-indienne de Humboldt a été remise à l'honneur par Trubačev<sup>6</sup>, manifestement parce qu'elle constituait à ses yeux un argument déterminant à l'appui de son hypothèse relative au maintien, jusqu'au début de notre ère, de populations indo-aryennes sur le pourtour de l'actuelle mer d'Azov<sup>7</sup>. Mais la pièce maîtresse de son dispositif, le nom des Sindes qu'il rattachait, bien sûr, au vieil-indien *síndhu* «rivière», s'est révélé d'origine aussi indubitablement steppo-iranienne que celui de Tamarunda, la fameuse «Mère du Pont» dont il vient d'être question<sup>8</sup>. En effet, l'ethnonyme *Sindoi* (*Sindes*) procède, par suite de l'aphérèse scytho-sace, d'un dérivé adjectival du nom vieil-iranien de la mythique montagne Us-hindu (avestique *Us.həndu*) «le mont d'où s'écoule la rivière Hindu (réplique de la Sindhu védique)» qui, nous allons le voir, était l'une des appellations que les Scytho-Saces appliquaient au Caucase: la forme originelle de ce dérivé était *\*Us-hindawa-* «habitant de la région du mont Us-hindu (c'est-à-dire, en l'occurrence, Caucasiens)», et c'est sous l'action de l'aphérèse mentionnée qu'elle s'est changée en *\*[U]S-[h]indawa-* pour aboutir à *\*Sind(ə)*<sup>9</sup>.

En fait, ce qui a compromis d'entrée de jeu toutes ces tentatives, c'est qu'elles procédaient d'un double mécompte: outre l'erreur méthodologique rele-

vée plus haut, elles présupposaient tacitement que la «traduction» reflétée par Pline était exacte. Mais si cette clef sémasiologique de Pline ne conduisait nulle part, à moins de se livrer à de bien périlleuses contorsions herméneutiques, n'était-ce pas tout simplement parce qu'elle était fautive? N'est-il pas dès lors probable que ce n'est pas Pline qui, en l'occurrence, s'est trompé, mais qu'il a été trompé, sans doute en toute bonne foi par un informateur local qui lui a présenté comme scythique une étymologie *gargantuesque* réalisée à partir d'un dialecte non iranien, peut-être caucasique?

Mais revenons à cette pauvre Iô.

Pour apercevoir le lien qui, aux yeux des Scythes et des Maiôtes (Méotes), rattachait le site du Bosphore à la thématique religieuse dont était, pour eux, secrètement imprégnée toute la région de l'actuelle mer d'Azov, il est indispensable de connaître la vraie fonction du sacrifice matinal tel qu'il fut hérité de la religion indo-iranienne aussi bien par le prolongement vieil-indien de celle-ci que par sa réplique vieil-iranienne que les Scytho-Saces avaient su conserver dans son état le plus pur. La finalité de ce sacrifice matinal originel était de réactualiser l'acte cosmogonique primordial, à savoir la libération des eaux de la déesse-rivière *\*\*Sindhu*<sup>10</sup> séquestrée par le démon *Enfermeur* (*\*\*Wṛtra* alias *\*\*Wara*) dans l'obscurité nocturne de sa caverne située à l'intérieur du sommet d'une montagne mythique. Et c'est précisément parce que cette délivrance avait coïncidé avec la venue de l'aurore et le lever du soleil que le sacrifice censé en provoquer magiquement la réactualisation quotidienne devait impérativement être accompli au même moment. Et s'il en était ainsi, c'était évidemment parce que l'acteur central, le héros de cet événement cosmique et de chacune de ses réactualisations matinales était nécessairement un dieu libérateur d'essence solaire. Son héritier iranien n'était autre que *Miθra*, le dieu souverain dont le mazdéisme s'est méthodiquement employé à réduire, voire totalement éliminer, l'influence et le prestige extraordinaire parce qu'il le tenait pour le principal concurrent de son Seigneur suprême, *Ahura Mazdâ*, dont *Miθra* était le fils. Mais c'était là peine perdue, car ce fils était si populaire en terre iranienne que rien n'a pu l'abattre. Aussi les sourcilieux gardiens du dogme mazdéen se sont-ils trouvés avec le temps dans l'obligation d'apprendre à composer avec l'insubmersible ferveur que les masses populaires ne cessaient de manifester pour ce rejeton honni de leur dieu préféré.

Ainsi s'explique que l'*Avesta*, ce recueil mazdéen de textes sacrés tardivement constitué (à l'époque sassanide) contiennent des textes mentionnant *Miθra* et donc génétiquement incompatibles avec les canons du zoroastrisme qui constituaient le noyau dur du culte de *Mazdâ*. C'est le cas notamment pour de nombreux *Yašts* (Hymnes), au premier chef, bien sûr, pour le dixième d'entre eux, consacré tout entier à la glorification de *Miθra*.

Il en résulte que c'est paradoxalement dans la bible des mazdéens que s'est conservé l'essentiel des informations relatives à celui qui avait toujours été à leurs yeux «le dieu à abattre».

Le *Yašt* 10 contient une précision qui ne semble pas avoir attiré jusqu'ici toute l'attention qu'elle mérite, car elle apporte ce qu'on peut sans doute considérer comme la révélation la plus importante sur l'identité réelle de Miθra. Il s'agit d'un passage du verset 13 de l'hymne (Yt 10,13), un bref membre de phrase concernant son dédicataire, Miθra «qui le premier... approche à travers la Harā, précédant le soleil immortel au cheval rapide» (*yō paoiryō [...] tarō haraṃ āsnaoiti paourva.naēmāṭ amšahe hū yaṭ aurvaṭ.aspahe*).

La *Harā* dont il est question ici est la montagne Harā Bərəzaitī et il est essentiel ici de se souvenir:

– que son nom a été appliqué non seulement à la chaîne de l'Elbourz iranien (qui culmine à 5671 m.), mais aussi au sommet le plus élevé du Caucase, l'Elbrouz (5633 m.).

– que le même *Yašt* 10 précise qu'elle est la résidence de Miθra (Yt 10,50);

– que c'est d'elle que monte l'Aurore, ce qui est profondément logique puisqu'il faut bien que celle-ci emprunte la même voie que le soleil. La tradition iranienne est formelle sur ce point: comme nous le verrons dans un instant, la venue de l'Aurore était, à ses yeux, indissociable du sommet Hukairyā de la montagne Harā Bərəzaitī.

Ce nom d'Hukairyā mérite d'ailleurs la plus grande attention, car il se présente comme un adjectif dérivé d'un substantif vieil-iranien \**hukara-* «bienfaiteur»<sup>11</sup>, répondant à un composé déterminatif verbal \**hukrt* «bienfaisant» dont l'antonyme est attesté dans l'avestique *duš.kərət-* «malfaisant, inalfaiteur» (V. 21,6) et qui est la réplique du védique *sukrt*. Or, dans le *Ṛgveda*, *sukrt* est un titre d'Indra en tant que Vṛtrahan « Draconicide, vainqueur du dragon Enfermeur Vṛtra (alias Vala)», ainsi qu'il ressort du RV 1,156,5 où le dieu est ainsi qualifié après l'évocation, à la strophe précédente, de sa victoire sur le démon séquestrant; *sukrt* figure même au voisinage immédiat d'un terme particulièrement révélateur en RV 10,63,9:

*bhāreṣṣv indraṃ suhāvam havāmahe 'mhomúcam sukrtam*

Dans les combats, nous invoquons Indra qui délivre de l'*amhás* (l'enserrement), le *Sukrt* (Bienfaiteur)...

D apparaît clairement ici que c'est en sa qualité de libérateur, de celui «qui délivre de l'*amhás* (l'enserrement de la caverne où les eaux sont retenues prisonnières par l'Enfermeur Vṛtra-Vala), que le Vṛtrahan (Draconicide) védique est appelé *Sukrt* (Bienfaiteur). Or il se trouve que l'Indra du *Ṛgveda* n'est pas le Vṛtrahan (Draconicide) primitif, mais qu'il a usurpé des fonctions qui relevaient

intialement du seul Vṛtrahan (\*\*Wṛtraghan) originel, le Draconicide igné-solaire<sup>12</sup>. Il y a donc sûrement un lien originel entre ce *Sukṛt* (Bienfaiteur) qualifiant le Draconicide «séminal» usurpateur du *Ṛgveda* et le \**Hukṛt* auquel renvoie le nom du sommet Hukairya de la Harā. Aussi est-ce en vertu de la logique même du mythe du \*\*Wṛtraghan igné-solaire que le soleil se lève tous les matins par le lac-source d'Arədvī Sūrā Anāhitā à la suite de Miθra, lequel est parfaitement à sa place dans ce rôle de \**Hukṛt* «Bienfaiteur»: s'il passait pour être le seul à libérer de l'*qzah-* (l'enserrement) – l'exacte réplique du védique *ahás-* et de l'*iθyajah-* (le danger)<sup>13</sup>, c'est bien parce qu'il était en l'occurrence l'héritier du prototype igné-solaire indo-iranien; et c'est uniquement dans la mesure où «l'imposteur» Indra s'était approprié ses fonctions qu'il était le seul dieu du *Ṛgveda* à être invoqué non seulement contre l'*ahás* (l'enserrement, réplique de l'*qzah-* avestique), mais aussi contre le *tyájas* (la violence, réplique de l'*iθyajah-* avestique)<sup>14</sup>.

Un reflet mazdéen, donc déformé, du mythe initial de la réactualisation quotidienne de la libération des eaux, de l'aurore et du soleil au sommet de la montagne s'est conservé dans le Bundahišn, selon lequel le *xwarnah*<sup>15</sup> quittant le monde tous les soirs pour remonter vers la demeure d'Ohrmazd, redescend vers la fin de la nuit et arrive pour le début du *bāmdāt gās* («temps de l'aurore»: la partie de la journée qui commence avec l'aurore et que l'Avesta nomme tout à fait logiquement *hāvani-* «[temps] du pressurage» car, pour les raisons exposées plus haut, le pressurage du soma coïncidait avec l'aurore) au lac *Urvaēs* (du Retour), lequel n'est autre que le lac-source d'Arədvīšūr (c'est-à-dire de la déesse-rivière Anāhitā: Arədvī Sūrā Anāhitā) puisqu'il est situé sur le sommet *Hugar* (<Hukairya) du mont Harborz (<Harā Bərəzaitī); là, il est reçu par un esprit saint qui le transmet à l'Aurore (*Oš* < *Ušah-*)<sup>16</sup>: on peut considérer que cet esprit anonyme était originellement Miθra puisque:

– selon le Xorda Avesta, Miθra était précisément le dieu associé (avec son acolyte Rāma Xvāstra) à Hāvani, génie personnifiant le hāvani (*bāmdāt gās*)<sup>17</sup>, ce qui veut dire qu'il était intimement lié à la fois à l'aurore et au pressurage du haoma,

– que d'autre part, le même Miθra, dans l'Avesta, qui ne peut guère être suspecté de favoritisme envers lui, apparaît comme le maître du *xwarnah* (*x'arənah-*) puisqu'il se révèle y être le seul attributaire du titre de *x'arənō.dā-* «dispensateur du *x'arənah*» (Yt 10,16),

– et, enfin, que, selon le Yašč 10 (Yt 10,50), nous le savons, sa résidence n'était autre que la Harā Bərəzaitī: c'est là un détail essentiel car, de cette façon, Miθra se trouve désigné comme le dieu \**Hukṛt* «bienfaisant» auquel le sommet Hukairya doit son nom. lequel, ai conséquence, signifie «sommet du Bienfaisant (Miθra)».

On ne peut guère douter que ce titre d’\**Hukṛt* a été effectivement attaché à l’héritier vieil-iranien du \*\**Wṛtraghan* igné-solaire indo-iranien puisqu’on en trouve une impressionnante confirmation dans un théonyme miraculeusement conservé par les Ossètes et qui remonte indubitablement à leur lointain passé scytho-sace. Il s’agit du nom du forgeron céleste *Kurd Ala Wærgon*: comme l’a bien montré Abaev, il représente l’aboutissement d’un prototype \**Hukṛt Arija Wāragan* «le Bienfaisant Arya Wāragan (Vainqueur de \**Wāra-Wṛtra*)»<sup>18</sup>. La présence, dans cette triple appellation, du titre d’*Arya (Arija)* prouve qu’il s’agit bien, en l’occurrence, du réflexe scytho-sace du \*\**Wṛtraghan-Wāragan* igné-solaire indo-iranien et non de son «rival» séminal, puisque nous avons constaté que ce n’est pas au second, mais bien au premier que ledit titre était originellement réservé<sup>19</sup>.

Il n’est donc pas possible de douter du bien-fondé de la conclusion qui découle nécessairement de ce faisceau de preuves: le nom du sommet *Hukairya* de la *Harā Bərəzaitī* réfère à *Miθra* en tant que le *Bienfaiteur* qui a libéré les eaux de la déesse-rivière *Anāhitā* et réactualise quotidiennement cette libération puisqu’il passe tous les matins à travers ce sommet et son lac-source, ce qui a pour effet de purifier les eaux de la déesse en les imprégnant du *xwamah* (*xʾarənah-*) dont il est l’unique dispensateur. C’est là d’ailleurs ce que confirme le *Bundahišn* qui, après avoir mentionné lac *Urvaēs*, situé dans le sommet *Hugar* (< *Hukairya*) du mont *Harborz* (< *Harā Bərəzaitī*), précise que c’est là que se purifient les eaux d’*Ardvīsūr* (c’est-à-dire de la déesse-rivière *Anāhitā*: *Arədvī Sūrā Anāhitā*). On peut donc dire que ce qui se renouvelle tous les jours au sommet du lac *Hukarija* (av. *Hukairya*), autrement dit, du lac du Bienfaiteur, et dans le lac-source qui s’y trouve doit être considéré comme le prototype surnaturel de l’événement mystique que le sacrifice a pour finalité de réitérer magiquement sur son aire, ce qui aboutit à la métamorphose du *hauma* (av. *haoma*) rituel – ou, pour parler en termes indo-iraniens, du \*\**sauma* rituel<sup>20</sup> – en ce *xwamah* qui n’est autre que le semen divin dispensé par le dieu. Or l’examen du sacrifice védique, auquel le sacrifice vieil-iranien primitif était, à n’en pas douter, très intimement apparenté, montre bien que les eaux sacrées auxquelles était rituellement mêlé le soma végétal en voie de transfiguration se trouvaient elles-même putativement transmues en celles de *Sindhu* (alias *Pfēni*)<sup>21</sup>, laquelle n’est que la version nocturne et encore captive (mais en voie de libération) de la déesse-rivière *Sarasvatī*, l’homologue vieil-indien d’*Anāhitā*. C’est en fait toute cette thématique secrète qui sous-tend l’appellation du mont *Us.hindu*, dont procède, nous l’avons vu, le nom des *Sindes*: aussi ne peut-il apparaître que comme un simple double onomastique du mont *Hukarija* (av. *Hukairya*), puisque la déesse-rivière dont la libération est mentionnée dans son nom n’est que la forme particulière d’*Anāhitā* au moment de sa libération.

Compte tenu de la métaphore permanente en vertu de laquelle les eaux de la déesse-rivière et la déesse elle-même étaient assimilées, depuis les temps indo-iraniens, à des vaches, il n'est pas douteux que nous avons là l'origine de la bête à laquelle référerait le nom grec du Bosphore : la vache mentionnée dans cette appellation du célèbre détroit n'était pas la pauvre Iô, mais \*Hindu la nocturne qui, libérée par le «Bienfaiteur» Miθra déversait ses eaux encore noires dans la «mer Sombre»<sup>22</sup>.

Le propre de Miθra n'est donc pas seulement d'avoir délivré au commencement des temps les eaux-vaches de la déesse-rivière, mais de réactualiser tous les matins son exploit libérateur en traversant le sommet Hukarija (av. Hukairya) qui abrite le lac-source d'Anāhitā, ce qui signifie qu'avant cela, il se trouve à l'intérieur de ce sommet avec la déesse, laquelle est d'ailleurs sa parèdre, son épouse, comme l'indique doublement ne serait-ce que leur titulature commune:

a) Ainsi qu'il appert de son appellation complète (Arədvī Sūrā Anāhitā), ladite Anāhitā est d'abord la Sūrā («la Puissante»); or il est, lui, Miθra, le Sūra par excellence, et il s'agit là, en l'occurrence du titre majeur du Libérateur des eaux originel puisque c'est justement sa réplique vieil-indienne *Sūra* qui se trouve attachée à Indra, le principal Libérateur des eaux védique. Ce n'est du reste pas seulement dans l'Avesta que ce qualificatif de *Sūra* est appliqué à Miθra, mais aussi chez les Scythes, dont l'Apollon (c'est-à-dire le Miθra) avait nom *Oitosuros* (Oitosyros) selon la transcription hérodotéenne qui reflétait un prototype \**Wito-Sūra* signifiant « le Seigneur puissant

b) Le deuxième titre distinctif d'Arədvī Sūrā Anāhitā est précisément celui qui constitue son nom le plus courant, son appellation la plus sacrée: Anāhitā «l'Immaculée». Or l'équivalent masculin de ce théonyme est appliqué à Miθra: il est effectivement qualifié d'Anāhitā «l'Immaculé» dans l'hymne qui lui est consacré (Yt 10,80).

On peut donc en induire que Miθra et Anāhita forment le couple divin des deux Sūras Anāhitas...

Or il se trouve qu'il existe, dans l'Avesta, un passage où l'omnipotence et l'indéfectibilité du lien qui unit ces deux Sūras Anāhitas est silencieusement proclamé avec une force extraordinaire au moyen d'un mystérieux filigrane qui ne parle qu'à l'initié ; il s'agit d'une simple relative concernant Arədvī Sūrā Anāhitā (Yt 53):

*yā amavaiti frataçaiti hukairyāt haça barəzaṇhaç aoi zrayō vourukšəm...*  
«qui, puissante, coule du mont Hukairya vers le fleuve-océan *Vourukaša*...»

Ce qu'il y a de particulièrement remarquable dans ce bref passage, c'est le procédé allusif dont il use pour souligner imperceptiblement la profondeur et la



permanence de l'union qui rattache Anāhitā à Miθra: en la montrant ainsi dans sa course entre le mont Hukairya et le fleuve-océan *Vourukaša*, il situe en quelque sorte son existence entre deux épicièses de Miθra qui se trouvent ici secrètement réunies : en effet, l'oronyme *Hukairya* réfère, nous le savons, à Miθra en tant que *Hukara/\*Hukrt* «Bienfaiteur», et l'hydronyme mystique *Vourukaša* renvoie au même dieu en tant que *Vourukarət* alias *Vourukəš* «Elargisseur (c'est-à-dire créateur du fleuve-océan dans lequel les eaux élargies se répandent en liberté)»<sup>24</sup>.

Mais ce qui est encore plus remarquable dans cet extrait, c'est que les deux appellations géographiques théophores qui s'y trouvent et qui relèvent de l'onomasologie mystique du monde iranien archaïque dont les Scytho-Saces étaient restés si proches se soient perpétuées dans les deux noms parallèles du Caucase, la forme *Kaukasos*, qui nous est parvenue par les Grecs, et sa variante *Croucasis*, qui s'est conservée grâce aux Romains (Pline l'Ancien, puis Solin [49,6] et Isidore de Séville [9,2,62 et 14, 8, 2J])<sup>25</sup>. N'est-ce pas là la meilleure preuve de ce qu'Anāhitā est totalement indissociable de Miθra, puisque celui-ci a donné son nom à la fois au sommet (*Hukairya-\*Hukarija*) de la montagne carcérale dont il l'a libérée et au fleuve-océan (*Vourukaša*) constitué par ses eaux divines dans l'espace infini qu'il leur a ouvert en les délivrant, de sorte que le cours tout entier de la déesse-rivière se trouve contenu entre ces deux références métaphysico-cartographiques à Miθra, lequel apparaît ainsi en quelque sorte comme l'alpha et l'oméga de sa parèdre. On voit bien ainsi qu'Anāhitā n'existe véritablement que par son Libérateur et que, partant, elle résulte nécessairement de la délivrance par celui-ci de la déesse-rivière Hindu, qui est son aspect captif et nocturne, tout comme l'est vis-à-vis de *Sarasvatī* la Sindhu védique<sup>26</sup>.

Telle est donc la plus étonnante manifestation de la rigoureuse logique qui sous-tendait le grand mythe iranien de la libération des eaux, dont le monde scytho-sace avait si bien conservé la mémoire. N'est-il pas beau que ce soit justement le miroir des ondes très pures de la déesse Immaculée qui ait à la fois conservé pour toujours le double titre de son époux libérateur et le souvenir de l'origine du double nom scytho-sace du Caucase?

#### ENDNOTES

<sup>1</sup> Le prototype de ce genre d'étymologie est dû, bien sûr, à Rabelais qui, relatant comment Gargantua traversa, pour se rendre d'Orléans à Paris, «une ample forest» censée avoir occupé jadis l'emplacement de la Beauce, nous fournit, sur l'origine du nom de celle-ci, la malicieuse explication qui suit: «Icelle [i.e. la *forest*] estoit horriblement fertile et copieuse en mousches

bovines et freslons, de sorte que c'estoit une vraye briganderye pour les pauvres jumens, asnes et chevaux. Mais la jument de Gargantua vengea honnestement tous les outrages en icelle perpetrées sur les bestes de son espèce par un tour duquel ne se doubtoient mie. Car, soubdain qu'ils feurent entrez en la dicte forest et que les freslons lui eurent livré l'assault, elle desguaina sa queue et si bien s'escarmouchant les esmoucha qu'elle en abatioit tout le boys. A tord, à travers, de çà, de là, par cy, par là, de long, de large, dessus, dessoubz, abatoit boys comme un faucheur faist d'herbes, en sorte que depuis n'y eut ne boys ne freslons, mais feust tout le pays réduit en campagne.

Quoy voyant, Gargantua y print plaisir bien grand sans aultrement s'en vanter et dist à ses gens: «Je trouve beau ce», dont fut depuis appelé ce pays la Beauce» (*Gargantua*, 16).

Comme on peut le constater, la relation de ces démêlés du quadrupède avec les «mouches bovines» n'est pas sans présenter quelque lointaine analogie avec l'histoire dont il va être question dans un instant, celle de la vache Iô traversant le Bosphore.

<sup>2</sup> Il s'agit en l'occurrence de la figure d'Achille Pontarque dont l'appellation remonte, on s'en souvient, à une épiclèse de Thagimasadas, l'Apam Napāt scythique (cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, pp. 185-188 et 191-192) et dont nous aurons l'occasion de reparler plus bas).

<sup>3</sup> Cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, P. 204.

<sup>4</sup> Cf. *Kosmos ou Description physique du monde*, II 41, IV 508 et *Asie Centrale*, 189.

<sup>5</sup> Cf. J. Marquart in *Morgenland*, Berlin, 1922, N° 1. Cette étymologie de Marquart a été reprise les yeux fermés par Pokorny (I.E.W., 622).

<sup>6</sup> Cf. *Etimologija* 1981, Moscou 1983, pp. 101-107. L'auteur propose également le prototype sanscrit \**girau-kāśi* «brillance sur le rocher/montagne».

<sup>7</sup> Cf. notamment O.N. Trubačev, «Lingvističeskaja periferija drevnejšego slavjanstva», *Voprosy Jazykoznanija* 1977, N°6, pp. 13-29, et «Nekotorye dannye ob indoarijskom jazykovom substrate Severnogo Kavkaza v antičnoe vremja », *Vestnik drevnej istorii*, Moscou 1978, N° 4, pp. 34-42.

<sup>8</sup> C'est en vertu du même a priori vieil-indien que Trubačev ramène la forme *Temarunda* examinée plus haut à un prototype indo-aryen \**tem-arun-dā* qu'il sémantise comme «nourricière de la mer Noire» en rattachant respectivement ses constituants au vieil-indien *tāmas* «obscurité», au hittite *aruna* «mer» et à l'indo-européen \**dhē* «nourrir» (cf. *Vestnik drevnej istorii*, Moscou, 1978, N° 4, p. 36).

<sup>9</sup> Cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, pp. 209-210.

<sup>10</sup> On se souvient que la présence du double astérisque devant cette forme reconstruite indique qu'elle était indo-iranienne. Le réflexe vieil-indien (*Sindhu*) de cette dernière en était d'ailleurs la copie conforme, à la différence de sa réplique vieil-iranienne *Hindu*.

<sup>11</sup> Cf par ex. le v.perse *pati-kara* «effigie» (< «re-produisant») et, du côté védique, *karā* «faisant», *ā-karā* «faisant parvenir, dispensant» et, tout spécialement, *su-kāra* (RV 689, 6),

réplique parfaite du vieil-iranien \**hu-kara* «bienfaiteur» dont dérive la forme *Hukairya*, variante avestique du vieil-iranien \**Hukarija*, mais avec le sens passif de «se faisant bien, facile à faire». Du point de vue morphologique, ce *su-kāra* est un véritable doublet de *sukṛt* (réplique du vieil-iranien \**hukṛt-* «bienfaisant»), tout comme le védique *brahma-kāra* «exécutant des hymnes sacrés» (RV 6, 29,4, des Maruts) l'est – sémantiquement, de surcroît – de *brahma-kṛt* «même sens» (RV 3, 32, 2, des Maruts). Voir à ce sujet «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1996, pp. 171-173.

<sup>12</sup> Le phénomène le plus caractéristique de la religion védique, telle qu'elle apparaît dans le *Rgveda*, est la montée en puissance d'Indra qui y éclipse la plupart du temps le *Vṛtrahan* (\*\**Wṛtraghan*) originel – le Draconicide igné-solaire – dont il n'était primitivement que le semen: c'est pourquoi on peut le qualifier de *Draconicide séminal* ou, ce qui est synonyme, de *Vṛtrahan séminal*. Voir à ce sujet «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1996, pp. 150-158.

<sup>13</sup> Cf. Yt 10, 22-23: [*miθrəm...*] [22] *yō narəm anaiwi.druxtō apa qzaṇhat baraiti apa iθyajahat baraiti* [23] *apa nō hača qzaṇhat apa hača qzaṇhibyō miθra barōiš anādruxtō* «[22] (Miθra) qui, quand on ne l'a pas trompé, soustrait l'homme à l'enserrement, le soustrait au danger. [23] Soustrais-noiis à l'enserrement, soustrais-nous aux angoisses, ô Miθra: tu n'as pas été trompé.» Il est clair que les substantifs avestiques *qzah-* (l'enserrement) et *iθyajah-* (le danger) sont étymologiquement les répliques des védiques *amhás* (l'enserrement), présent dans le composé *amhomúc* (libérateur de l'enserrement) figurant dans l'extrait du RV 10,63,9 cité ci-dessus, et *tyájas* (la violence). La notion d'enserrement, exprimée par le védique *amhás* et l'avestique *qzah-* était, à l'origine, intimement liée au thème de la captivité des eaux.» C'est là ce qui ressort par exemple du RV 1,63,7 où il est dit d'Indra: «tu as changé T *amhás* [l'enserrement] en *várivás* [vaste espace] (*kar amhás várivás*)».

L'*amhás* désignait donc initialement l'exiguïté delà caverne carcérale où étaient *ensérées* les eaux prisonnières et, par voie de conséquence, aussi les sacrifiants, mystiquement assimilés aux compagnons de l'Elargisseur lors de la réitération rituelle quotidienne de la Libération primordiale.

<sup>14</sup> Cf. RV 1,169,1: *mahás cid asi tyájaso varūtá* «tu protèges même du grand *tyajas*».

<sup>15</sup> On se souvient que le *xwarnah* est in fluide magique d'origine divine, censé être détenu par tout (bon) roi iranien.

<sup>16</sup> Cf. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, p. 316.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 709 et 711.

<sup>18</sup> Cf. à ce sujet «L'aube scythique du monde slave», *Slovo* 14, pp. 185-188. On se souvient que le scytho-sace \**Wāragan* remonte à un indo-iranien \*\**Wāraghan* doublet de \*\**Wṛtraghan*.

<sup>19</sup> Cf. à ce sujet «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1996, p. 156. Il est d'ailleurs remarquable qu'en RV 5,34,6 (cf. «L'aube scythique du monde slave», *Slovo* 14, p. 177), Indra ne soit pas qualifié d'*Arya* (comme en RV 1,81,6 ou en RV 4,16,17), mais d'*Ārya*. La forme *Arya* étant ni dérivé d'*Arya*, elle ne peut dési-

gner l'Arya mais signifie nécessairement «fidèle à (attaché à, dévoué à) l'Arya». Il ne s'agit donc manifestement pas d'une erreur, comme cela a été supposé antérieurement (*loc. cit.*), mais, au contraire, d'un vestige remontant à l'époque où le Vṛtrahan séminal était encore perçu comme subordonné à l'Arya igné-solaire en tant qu'émanant de lui: c'est pourquoi il était qualifié d'Ārya, et ce n'est que par suite de «l'usurpation» d'Indra que le titre d'*Arya* a pu lui être attribué.

<sup>20</sup> On sait que la forme *\*\*sauma* (ou *\*\*sawma*) désigne le prototype indo-iranien auquel remontent nécessairement le *hauma* vieil-iranien et le *soma* vieil-indien.

<sup>21</sup> Cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, pp. 67, 70-71, 148, 198.

<sup>22</sup> Compte tenu du rôle fondamental qui était dévolu à l'eau – considérée comme le véhicule du semen divin, c'est-à-dire du *xwamah* – dans la religion vieil-iranienne (et, auparavant, dans la religion indo-iranienne), la désignation de toutes les manifestations géographiques de l'élément aquatique était considérée comme une affaire à la fois d'Etat et de stratégie métaphysique. C'est pourquoi il est hautement probable que, comme tous les hydronymes des terres steppo-iraniennes, les deux noms du Bosphore, le vemaculaire et son reflet hellénique quasi homophone, ont été spécialement choisis par des spécialistes (bosporans) en onomasiologie afin qu'ils soient parfaitement concordants du point de vue sémasiologique: il m résulte que, sur ce plan, le prototype bosporan *\*bospor* «débouché des eaux» et son parfait équivalent phonétique grec *Bosporos* «passage de la ou des vache(s)» étaient authentiquement synonymes aux yeux de leurs créateurs, puisqu'ils réfèrent tous les deux au débouché des eaux-vaches de la déesse-rivière Hindu (aspect nocturne d'Anāhitā) qui était, elle aussi, imaginée comme une vache à l'instar de sa réplique védique Sindhu. A propos de la relation intime qui unissait le nom grec du Bosphore à ce prototype bosporano-scythe qu'elle reflétait (*\*Bospor-* < *\*apaspara* «débouché»), on peut se reporter à «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, pp. 198-199.

<sup>23</sup> Cf. par ex. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, p. 136.

<sup>24</sup> Cf. «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (2ème partie)», *Slovo* N° 16, INALCO, Paris 1996, pp. 161-166. L'hydronyme mythique avestique *Vourukaša* peut être interprété soit comme remontant directement au participe passé passif *\*vourukarta-* (< v.ir. *warukṛta*) «élargi», soit comme un adjectif dérivé du théonyme *\*Warukrt* (> av. *\*Vourukarət/Vourukəš* «l'Elargisseur») et signifiant «de l'Elargisseur» (*op. cit.*, p. 165). Mais c'est visiblement plutôt la seconde solution qui est la plus juste du point de vue étymologique puisqu'elle se trouve garantie, nous allons le voir, par la précieuse variante notée par Pline pour l'appellation du Caucase (*Nat. hist.*, VI, 50): *Croucasis* («*Croucasim*»).

<sup>25</sup> Cf., à ce sujet, «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, p. 209. La forme *Croucasis* remonte d'autant plus sûrement à un prototype (scytho-sace méridional) *\*Kourukašə* (< *\*Kowurukaša* < *\*Kaufa-Warukaša* «la Montagne de l'Elargisseur [*\*Warukrt*, i.e. Miθra]») qu'elle converge sémantiquement avec

le nom usuel du massif, la variante *Caucase* (grec *Kaukasos*), qui procède, elle, d'une autre appellation (également scytho-sace méridionale) du même Libérateur: *\*Kawukas(a)*, issu de *\*Kaufa-Hukaša* «la Montagne du Bienfaiteur [*\*Hukrt*, i.e. Μίθρα]». Les chances pour qu'une telle convergence – à 1 a fois sémasiologique et morphologique – soit fortuite ne sont-elles pas positivement nulles?

<sup>26</sup> Voir à ce propos «Le Feu des Scythes et le Prince des Slaves (3ème partie)», *Slovo* N° 18-19, INALCO, Paris 1997, p. 70-71, 148-149 et 198.

The article was published for the first time in “D’Ossetie et d’alentour”, № 5, Decembre, 1998. Reprinted with the permission of the copyright holder.

Статья впервые была напечатана в журнале «D’Ossetie et d’alentour», № 5, декабрь 1998 г. Печатается с разрешения правообладателя.

ALEXANDER LUBOTSKY

(Leiden)

**THE OLD PERSIAN MONTH NAME *VİYAX(A)NA-*,  
AVESTAN *VIIĀX(A)NA-* ‘ELOQUENT, BRAGGING’  
AND OSSETIC FESTIVALS**

1. The twelfth and last month of the Old Persian (OP) calendar, corresponding to Akkadian *Addāru* (February – March), appears in the Behistun inscription as *v<sup>i</sup>-i-y-x-n-*. Its Elamite equivalent is spelled in the same inscription *Mi-ya-kán-na-iš* (DB II 72, III 29) and *Mi-kán-na-iš* (DB I 28). On the Persepolis tablets we find sixteen different spellings of this Elamite word, the most frequent ones being *Mi-ya-kán-na-iš/-aš*, *Mi-ya-kán-na-*, *Mi-kán-na-iš*, *Mi-kán-na-* (SCHMITT 2003: 24). The Elamite spellings indicate that OP *v<sup>i</sup>-i-y-x-n-* must be read as *viyax(a)na-*, while the shorter form *Mi-kán*<sup>o</sup> points to the later (already in the time of Xerxes) OP contraction *-iya-> -ī-*, for which cf. KENT 1953: 13.

In the above-mentioned publication, SCHMITT (p. 43) goes even further and argues that “die weit überwiegenden Schreibungen mit *-kán-* ... und die Schreibungen mit *-qa-na-* lassen zwingend darauf schließen, daß die Sequenz altpers. *-x-n-* als */-xan-/* zu verstehen ist”. It seems to me, however, that these spellings can only indicate that the Elamites heard [*viyaxana*] or [*viyaxəna*], which does not necessarily mean that the OP word had a phone- mic vowel between *x* and *n*. We shall return to this point below.

SCHMITT (p. 44) further discusses the etymologies that have been proposed for OP *Viyax(a)na-* and discards them all. On the whole, his criticism is justified, but, in my opinion, the etymological suggestion by ÖETTINGER deserves more credit. In a footnote, ÖETTINGER (1983: 258, fn. 38) remarked that “*viyaxana-* wahrscheinlich ‘(Monat der) Versammlung’ heißt und zu av. *viiāxana-* (vermutlich: ‘Versammlung’) gehört”, but Schmitt considers this unlikely for formal (long *ā* in Avestan) and semantic reasons: “Avest. *viiāxana-* selbst kommt nur als Personenbezeichnung vor, etwa “beredt”; andererseits aber ist für die Adjektivform, wie sie für den Monatsnamen benötigt wird, avest. *viiāxa-*<sup>1</sup> nicht der richtige Ausgangspunkt, und schließlich führt der Vergleich dieser Wortfamilie auch im Semasiologischen nicht weiter.” In the following I shall try to show that ÖETTINGER’s connection of OP *Viyax(a)na-* with Av. *viiāxana-* is both formally and semantically cogent.

2. The discrepancy in the vocalism between OP *Viyax(a)na-* and Av. *viiāxana-* can easily be accounted for by the well-known Avestan lengthening of short *a* in the position after *i*, cf. *aiβiiāma-* ‘offensive’, *aiβiiāuuah-* ‘assistance’, *viiāxti-* ‘make-up’, *viiārəθa-* ‘misused’, etc. (HOFFMANN – FORSSMAN 1996: 57). As is shown by de VAAN (2003: 31ff.), this lengthening only occurs when the preceding *Ci* goes back to *\*Ci*. In other words, the rule is *\*Ciia > Ciā*. This means that *viiāxana-* can go back to *\*uijāxana-*<sup>2</sup>.

Another point is the original form of the Avestan word, which is attested in two spellings, *viiāxna-* and *viiāxana-*. KUIPER (1960: 243ff.) meticulously studied the manuscript tradition and concluded that the reading *viiāxana-* must be the original manuscript reading. Also the metrical passages of the Yashts seem to point in this direction. There are three passages (Yt 10.25, 10.61, 13.85) where the word must be scanned in four syllables and five passages (Yt 5.73, 10.61, 13.16, 52, Ny 3.10) where the word must be scanned in three syllables. The most straightforward way to account for these facts is that the poets used either [*vyāxana-*] or [*viyāxana-*], according to the metrical needs (thus already GELDERNER 1887: 31, 39; KUIPER 1960: 244).

Nevertheless, KUIPER was reluctant to assume an original Avestan form *viiāxana-*, because such a form can only be explained as a derivative of an Iranian root *\*(i)ākh-*, and the prospective of reconstructing a root with a voiceless aspirate is not very inviting, indeed. Therefore, he preferred to explain *viiāxana-* in terms of an anaptyctic vowel, similar to *šiiəθ(a)na-* ‘action’, which is written *šiiəθna-* in the Yashts and the Vendidad, whereas the Yasna text always has *šiiəθana-*. The latter form is not only written, but also scanned a few times in three syllables. This analysis of *viiāx(a)na-* has the advantage of providing us with an option to explain Iranian *-xn-* from an earlier *\*-kn-*.

3. Whatever the explanation for the *-a-* in Avestan *viiāx(a)na-*, it is clear that the connection with OP *viyax(a)na-* is formally impeccable. Before we discuss the etymology of this word, let us first turn to the meaning of Avestan *viiāxana-*. KUIPER (1960: 247ff.) has demonstrated (developing the ideas of Benveniste in BENVENISTE – RENOU 1934: 44, fn. 3) that *viiāx(a)na-* is an adjective qualifying a warrior as ‘eloquent, victorious in the verbal contests’. As a typical example of the contexts where it is used I here give the beginning of Yt 13.16 with Kuiper’s translation:

*āṅhəṃ raiia x<sup>v</sup>arənanəhaca*  
*us.nā zaiieiti viiāxanō*  
*viiāxmōhu gūšaiiaṭ.uxdō*  
*yō bauuaiti xratu.kātō*

*yō nāidiiāṅhō gaotamahe*  
*parō.yā parštōiṭ auuāiti*

‘Through their brightness and glory a man is born who is victorious in debates, whose authoritative words are listened to in the verbal contests, who is esteemed for his quick wit, who comes off from the dispute triumphing over the weaker Gautama’ (KUIPER 1960: 247f.).

The epithet *viiāx(a)na-* usually qualifies heroes and gods, but it can also be applied to the enemies, cf. Yt 5.73 *yaṭ bauuāma aiβi.vaniiā dānauuō tūra viiāxana* ‘so that we would become victorious over the *viiāxana* Turian Dānus’. It seems to me that *viiāxana-* here has the connotation of ‘bragging, boasting’, which is a necessary corollary of the military verbal contests.

4. Assuming with KUIPER that the original form of this adjective is *viiāxna-*, we can analyze it, together with its cognates *viiāxman-* n. ‘ceremonial meeting’ and *viiāxmaniiēiti* ‘to speak in a contest, to boast’,<sup>3</sup> as the preverb *ui* plus an Indo-Iranian root *\*(j)āk-*. KUIPER (1960: 257ff.) assumed the long *ā* in the Avestan word family to be old and connected the root with the Sanskrit verb *yāc-* ‘to implore’ and further with PIE *\*jek-* ‘to speak solemnly’ (POKORNY 503f.), attested in OHG *jehan*, *gehan*, OS *gehan* ‘to declare’, Umbr. *iuku*, *iuka* ‘preces’, Lat. *iocus* ‘joke’, MW *ieith*, MoW *iaith* ‘language’, MoB *yezsh* f. ‘id.’, Mlr. *icht* ‘people, tribe’.<sup>4</sup>

This etymology is open to several objections. The long vowel in Skt. *yāc-* ‘to implore’<sup>5</sup>, its construction with double accusative and its meaning suggest that this verb does not belong with PIE *\*jek-*, but is rather an extension of Skt. *yā-* ‘to implore’ (thus GOTŌ 1987: 255, MAYRHOFER EWAia s.v.). Since the Indo-European etymology of Lith. *juōkas* ‘laughter, joke’, Latv. *juōks* ‘joke’ is uncertain,<sup>6</sup> the root *\*jek-* turns out to be restricted to the Western European languages. Although it cannot theoretically be excluded that Avestan has preserved the only vestiges of this root outside Europe, it is at any rate clear that the verbal root is unattested in Indo-Iranian, and it is hardly credible that Avestan would have made a derivative from this root with a preverb *vi-*.

I would propose a different explanation for the Avestan forms. As we have seen above, *viiāxna-* and *viiāxman-* are ambiguous, as far as the length of *a* is concerned, so that they can reflect Iranian *\*uijāxna-*, *\*uijāxman-*, the forms which are also suggested by OP *Viyax(a)na-*. If we consider that the Sanskrit verb for ‘to dispute with one another’ is *vi-vac-*, the term for ‘verbal contest’ is *vivāc-*,<sup>7</sup> and ‘eloquent’ is *vivakvānt-*, it seems attractive to assume that Iranian *\*uijāxna-*, *\*uijāxman-* are due to dissimilation from *\*uijāxna-*, *\*uijāxman-*, cf. also Skt. *vākman-* n. ‘utterance, speech’ (RV 1.132.2). The fact that the combination of



\**uac-* with the preverb \**ui-* does not occur in Avestan and Old Persian<sup>8</sup>. It has certainly contributed to the preservation of the dissimilated forms – there was simply no model for restoration.

The formation of \**viḡax(a)na-* remains unclear, because the suffix *-na-* usually does not have active meaning in Indo-Iranian. Reconstructing a suffix *-ana-* is not an option, because this suffix palatalizes the preceding consonant, and it is unlikely that in the system \**viḡaxman-*: \**viḡacana-*, the *x* would have been generalized. The only alternative is to assume that \**viḡaxna-* goes back to \**viḡaxmna-* adj. ‘pertaining to the ceremonial meeting, verbal contest’, being a derivative of \**viḡaxman-*. In Sanskrit, these formations have full grade of the suffix, cf. *sāmaná-* ‘rich’ : *sāman-* ‘property’, *pāmaná-* ‘itchy’ : *pāmán-* ‘itch’, etc. (WACKERNAGEL – DEBRUNNER 1954: 136), but the original zero-grade is still attested in Av. *zaiiana-* adj. ‘pertaining to the winter’, n. ‘winter time’ < \**z<sup>h</sup>aiḡmn-a-* and its vṛddhi-formation Skt. *hāyaná-* m.n. ‘year’, adj. ‘pertaining to a year’. Phonetically, the loss of *-m-* is understandable, cf. YAv. gen.sg. *aśnō* ‘stone, sling-stone, heaven’ < \**aśmnaḥ* (from *asman-*) and a similar loss in Skt. gen.sg. *áśnas*, instr. sg. *áśnā* < \**áśmnas*, \**áśmnā* ‘stone’, instr.sg. *preṇā* < \**preṇṇā* ‘affection’, etc. (WACKERNAGEL – DEBRUNNER 1930: 268f., 1954: 766), especially when there was a labial in the root, cf. further instr.sg. *prathinā*, *bhūnā*, *mahinā*, *variṇā*.

5. What can be the semantic link between the OP month-name *Viyax(a)na-* and Av. *viiāx(a)na-* ‘eloquent, bragging’? One of the most important results of KUIPER’S 1960 epoch-making article is his demonstration of an ancient Indo-Iranian New Year festival, at which the creation of the world was celebrated and which was marked by verbal contests. In the Iranian world, the New Year festival has moved to the period around the vernal equinox and was thus celebrated during the month *Viyax(a)na-* (February – March).

It is well-known that at least some of the Old Persian months are named after the festivals which were held during them (cf. MARQUART 1905: 126ff., JUSTI 1897: 247, EILERS 1953, WACKERNAGEL – DEBRUNNER 1954: 303, LUBOTSKY 2002: 198ff.). Thus, *Bāgayādi-* (September – October) is named after \**bagayāda-* ‘(festival of) the offering to Baga (= Miθra)’, *Āçiyādiya-* (November – December) after \**āçiyāda-* ‘(festival of) the fire-offering’, *Θāigraci-* (May – June) after \**θigra-ci(t)-* ‘garlic festival’, and *Ādukani-* (March – April) after the festival \**ādukana/i-*, which is further unknown. Therefore it does not seem too far-fetched to assume that the month when the New Year festival was celebrated was called the “bragging” month, the month of the verbal contests.

6. The “bragging” month has a perfect parallel in Ossetic. The common Ossetic name for January – February is *ærtqiræny mæj / ænqeræni mæjæ*, liter-

ally ‘the month of threatening’. Usually, the name is interpreted in the sense that the cold still threatens a return of winter (ABAEV 1970: 2 with references), but it seems more probable to me that the threatening rather refers to the verbal contests which took place during the New Year festival.

We can glean more information about the New Year festival from the Ossetic traditions. There are several indications that in Ossetia, the Iranian New Year festival at some point merged with the Carnival, the beginning of Lent. One of the most important spring festivals of the Ossetians is Tutyr (or Styr Tutyr ‘the great Tutyr’), probably called after the Greek Saint Theodoros. Tutyr is celebrated during the first week of Lent, its first three days being the most important.

Several features of Tutyr make it probable that this originally was the New Year festival.<sup>9</sup> First of all, Ossetians believe that everything which is being said during these days has great magic power and always comes true. The three days are considered holy, and even the blood feud is interrupted for this period. Secondly, all inhabitants of the village come together at the *nyxas*, the central square of the village, on the first day of Tutyr (Monday). Here they are being entertained by the bards and singers.<sup>10</sup> Thirdly, Tutyr is characterized by various games. Although the games can be organized during other festivals as well, the Tutyr games are believed to have especial magic power. Most popular during the Tutyr were horse races and competitions in archery. Finally, as indicated by ČIBIROV (p. 102), various customs practiced during the Tutyr in the Digor gorge are exactly the same as the New Year customs elsewhere. This would mean that the Tutyr originally marked the beginning of the year.

7. We can learn a lot from the Ossetic tradition about the other Iranian festivals as well. As argued by ABAEV in various publications (e.g. 1970, 1972), the Ossetic religious and agrarian festivals are very archaic, being only superficially covered by a Christian varnish. In the following I would like to point out some remarkable parallels between Ossetic festivals and the pre-Zoroastrian calendar of Old Persian. It should be borne in mind, however, that the Ossetic traditional calendar has been largely synchronized with the Christian one, so that some discrepancies in the time of celebration are inevitable.

### 7.1. OP *Bāgayādi-* (September – October) ~ Oss. *žiorguba / gewærgoba*

The month name *Bāgayādi-* is called after *\*bagayāda-* ‘(festival of) the offering to Baga’, which was dedicated to Mithra (= Baga), as was recently proven by Sims-Williams (1991). This festival was of great importance in the Iranian world, since it is reflected in the name of the seventh month not only in Old Persian, but also in Sogdian (*byk’nc*), Middle Persian (*Mihr*), Armenian (*Mehekanī*) and Georgian (*Mihrak’nisay*). In my opinion, this festival corresponds to

Ossetic *žiorguba* / *gewærgoba*, the festivities in honour of Wastyrži or Saint George. The name is borrowed from Georgian *Giorgoba*, but the festival itself is of high antiquity. The essentials of its celebration can be gleaned from Čibirov 1976: 210f, of which I here give a paraphrase. The days celebrating Wastyrži were most popular in the annual cycle of calendar festivals as far as their importance and the scale of the feast are concerned. The Wastyrži festival has always been held in November, starting on Sunday and lasting one or two weeks. The night from Monday to Tuesday of the first week (*Wastyrži 'xsæv*) was the most essential part of the festival, when a goat was sacrificed to the saint. During this night every family went to a Wastyrži sanctuary with sacrificial gifts. Every Ossetic family, wherever it may live and however poor it may be, always celebrates this festival with an animal sacrifice because Wastyrži is the most revered Ossetic saint, the main deity of the pantheon.

It seems evident to me that Wastyrži corresponds to Old Iranian Miθra, although I was unable to find this point clearly mentioned in the literature (CORNILLOT 2002: 66ff. points to several correspondences between Wastyrži and Sraoša, whom he considers a copy of Miθra). Wastyrži has all functions of Avestan Miθra, for which see GERSHEVITCH 1959: 26ff. First of all, Wastyrži is a god of contract. He is called *cæxærcæst* ‘with sharp eye-sight’, he punishes the sinners, he is the guardian of the marital contract (marriages are preferably arranged during the Wastyrži days because the marital bonds will then be the most solid), by his name people swear. Secondly, Wastyrži is the patron of warriors and travelers (because he wards off thieves and robbers), and he even has some solar features (he is called *syyzærin* ‘golden’, *syyzærin bazyržin* ‘with golden wings’). Finally, it is worth of mention that Wastyrži is specifically a god of men. Women are not allowed to use his name and call him *lægtj zuar* ‘the god of men’ or *galty zuar* ‘the god of bulls’.

## 7.2. OP *Āçiyādiya-* (November – December) ~ Oss. *ærxuron* / *ærxoron*

For the celebration of the New Year, Ossetic women bake an enormous round cake in the form of the sun, which is called *ærxuron* / *ærxoron*, lit. ‘sun, son of fire’ (*art* ‘fire’, *xur* ‘sun’). The same name is given to a deity of fire. ABAEV (1970: 7; 1972: 328) plausibly suggested that this name originally referred to the festival, too (cf. *basiltæ* ‘New Year = Saint Basil’ and the name of the bread specially baked for that occasion). Accordingly, there was an Ossetic festival held in December, dedicated to the worship of fire and the sun, which may correspond to OP *\*āçiyāda-*. Further traces of this festival may be found in the traditional Christmas bonfires. Young boys leap over the fire and throw fat into it (ČIBIROV 1976: 51).<sup>11</sup>

### 7.3. OP *Θāigraci-* (May – June) ~ Oss. *cyryisæn / ciryesæn*

In a recent article (LUBOTSKY 2002), I argued that the OP month *Θāigraci-* corresponds to the Ossetic festival *cyryisæn / ciryesæn*, in Iron also called *Atynæg* (after the Greek saint Ἁθηνογένης, cf. ABAEV 1958 s.v.). This festival marks the beginning of the mowing season. We find the following description in ČIBIROV 1976 (p. 193; translation mine): “Nobody of the Ossetians is allowed to start mowing at his will, until in July all inhabitants of a village and district come together for a celebration, called *Atynæg*. During this festival, the old men after long deliberations decide whether it is time to start mowing. When the day is set, it is announced that whoever takes a scythe in his hands before this date, will be responsible for bad weather.” The festival is always held on Sunday, whereas the actual mowing starts on Monday or Tuesday depending on the local tradition. Similar festivals also take place elsewhere in the Caucasus, in Georgia, Abkhazia, Ingushetia, etc. In Georgia, for instance, June or July is called *tibisay* ‘month of mowing, a grass-month’ (cf. GIPPERT 1986: §3.3).

OP *Θāigraci-* is usually explained as a month of the garlic festival, OP *\*θigra-* corresponding to Modern Persian *sīr* ‘garlic’. In the abovementioned article, I suggested to consider Ossetic *cyryisæn / ciryesæn* also as an etymological match of the OP month name. The name of the Ossetic festival is traditionally interpreted as a compound literally meaning ‘[time for] taking up the sharp [things]’ (cf. Abaev 1958 s.v. *cyry*: ‘vremja, kogda berutsja za ostroe (t.e. za kosy, načalo senokosa)’ ‘time when people take up the sharp things, i.e. the scythes; the beginning of mowing’). The first part of the compound is *cyry / ciry* ‘sharp, sharp thing’,<sup>12</sup> which is a regular reflex of PIr. *\*tigra-*. The second part is *isæn / esæn* (from PIr. *\*ājas-* + *-ana-*), a verbal noun to *isyn / esun* ‘to take’.<sup>13</sup> This transparent analysis has a strong flavor of folk etymology, however. It remains a distinct possibility that the original meaning of the festival was ‘collecting garlic’. When the Ossetians took over a different word for ‘garlic’ (Iron *nury* from Georgian *niori*; Digoron *bodæn* < PIr. *\*baudana-* ‘smelly’),<sup>14</sup> they did not understand the name of the ancient festival any longer. Due to the new interpretation, *cyryisæn / ciryesæn* has become one of the names of the mowing festival.

One of the *Benennungsmotive* for ‘garlic’ is the arrow-like shape of its shafts. For instance, English *garlic*, OE *gārlēac* is actually ‘spear-leek’ (OE *gār* ‘spear, lance’). It is therefore attractive to assume that MoP *sīr* and, possibly, OP *\*θigra-* are related to Ir. *\*tigra-* ‘sharp’, *\*tigrī-* ‘arrow’, which would mean that these are borrowed from an Iranian language, presumably Scythian, with the regular development of *\*ti-* into *\*t<sup>s</sup>i-*. An additional argument in favor of the Scythian origin of this word is the fact that garlic is native to Central Asia. It is possible that Skt. *śigru-* ‘*Moringa pterygosperma*’ also belongs here as an Iranian loan word. Its connection with the Ṛgvedic people’s name *Śigru-* and Av.

*siyūirē* (in compound *siyūire.ciθra-* ‘of S. origin’) < \**sigruja-* remains hypothetical, although not inconceivable.

R. SCHMITT (2003: 39) is critical about my idea of borrowing from Scythian. First of all, he prefers to see Skt. *śigru-* as an inherited word. His second and weightiest argument is: “Völlig unbeachtet läßt Lubotsky bei seinen Ausführungen aber die elamischen Schreibungen mit *šá*-Anlaut, um die es mir hier vorrangig gegangen ist und die nach aller Analogie als nichtpersische Dialektvarianten anzusehen sind, so wie auch neupers. *sīr* einem ‘Nordwest-dialekt’ entstammt. An ihnen scheitert die These von dem angeblichen skythischen Lehnwort, die allein für das Alt-persische paßt, aber die nicht-persische Variante unerklärt läßt, in jedem Fall.” The name of the month is written in Elamite almost exclusively with *sa-*, and SCHMITT does not make clear how the few spellings with *šá-* must be evaluated (e.g., the month name *Θūravāhara-* is spelled with *tu-/du-* or with *šu-* in Elamite). I would think that in view of the bewildering amount of variant spellings – SCHMITT gives 26 of the most important spellings of *θāigraci-* on p. 20 – we can equate *šá-* with *sa-*. It is further unclear whether we must conclude from the *sa*-spellings that the Elamites used the North-Western variant *sāigraci-*, but even if we do, it has no bearing whatsoever on my thesis of a Scythian borrowing. As I wrote in my article, “the *θ* of Old Persian may be due to substitution (cf. the Greek rendering of the Old Persian name *Aspacanah-* by Ἀσπαθίνης), but if the borrowing is sufficiently old – the contacts of the Persians with the Scythians can date back to the VIIIth c. B.C. – Scythian \**r̥s* could be taken over with \**ć* or \**s* (the reflex of PIE \**k̑*), which only later merged with *θ* in Old Persian. A similar scenario must at any rate be assumed for the name of Egypt, which had emphatic *š* in Semitic languages (Akk. *mi-šir-a-a*, Hebrew *mišrayim*) and was borrowed by Old Persian in a form like \**mu(d)zrāya-* > *mudrāya*” (p. 196).

#### 7.4. OP \**vṛkazana-* (October – November) ~ Oss. *fæzzæžy tutyr*

The name of the 8th month is not attested in the Behistun inscription and can only be reconstructed on the basis of Elamite. We find the Elamite spellings *Mar-qa-za-na-iš*, *Mar-qa-šá-na*, *Mi-ir-qa-šá-na*, which can render OP \**M/Vṛg/k/xāzāna-* (SCHMITT 2003: 45). There are of course many possible solutions, but the most reasonable assumption still remains \**vṛkazana-* ‘Wolf-men (month)’, as already suggested by CAMERON (1948: 45, fn. 1), or rather \**vṛkāzana-* ‘chasing the wolves’ (Iranian *-azana-*, cf. SCHMITT 2003: 47). It is therefore remarkable that around this time the Ossetians celebrate the so-called *fæzzæžy tutyr* ‘the Autumn Tutyr’, which is characterized by various rituals against wolves and is intended to protect the cattle.

## NOTES

<sup>1</sup> As a matter of fact, Av. *viiāxa-* does not exist, Gāh 2.8 *viiāxəmca* being a corruption of *viiāxmaca*, as was demonstrated by KUIPER 1960: 245.

<sup>2</sup> The same lengthening is attested in the cognate Avestan words *viiāxman-* ‘ceremonial meeting’, *viiāxmaniieiti* ‘speaks in a contest’, for which see below.

<sup>3</sup> For the meaning of this verb see KUIPER 1960: 255f.

<sup>4</sup> For the Celtic words see now SCHRIJVER 1995: 106f.

<sup>5</sup> A lengthened grade in the thematic present *yācati*, *-te* is hard to account for.

<sup>6</sup> The vocalism makes borrowing from German (dialect of Western Prussia) *jōk* ‘Spaß’ very likely, cf. FRAENKEL s.v.

<sup>7</sup> H. MARTIROSYAN has drawn my attention to Arm. *vēč* ‘verbal fight, quarrel’ (Bible+). It has always been considered a loan-word from Iranian, although the source remained uncertain. MARTIROSYAN plausibly suggests deriving Arm. *vēč* from Iran. *\*viyāč-* (cf. Arm. *vēr* ‘wound’, borrowed from Iran. *\*v(i)yāčō-* ~ Skt. *vyadh-*), which would indirectly prove that Iranian at some time possessed the word *\*viyāč-* ‘verbal contest, strife’, corresponding to Skt. *vivāc-*.

<sup>8</sup> The only possible forms of *\*yi-ɣac* in Iranian are OKhot. *byūj-* ‘to abuse’, OKhot. *byūmḡga-* ‘abuse’ (thus reconstructed by EMMERICK 1968: 105 and 87), although the reconstructions *\*abi-vac-* or *\*abi-vanc-* are equally possible.

<sup>9</sup> The following description of the Tutyr is taken from ČIBIROV 1976: 95ff.

<sup>10</sup> It is very important that during the Tutyr many, if not all, bards of the village came together at the *nyxas*, which is a clear indication of an original competition (cf. also CYBYRTY 1999: 81). I am grateful to the late V. GUSALOV for this reference.

<sup>11</sup> About similar festivals in Iran see SCHMITT 2003: 33.

<sup>12</sup> In Modern Ossetic, the word for sharp things in general is *cyryag* / *ciryag*.

<sup>13</sup> ABAEV 1958 s.v. follows MILLER’s derivation of the verb from PIr. *\*ais-* ‘to rule’, which is implausible because this root does not appear in full grade in Indo-Iranian. ABAEV further suggests contamination with PIr. *\*yas-*, but this is an unnecessary complication: PIr. *\*ā-ɣasa-* (an inchoative to *\*ā-ɣam-*) can regularly yield Oss. *isyn* through the stages *\*āɣasa-* > *\*aɣasa-* (East Iranian shortening before *ɣ*) > *\*aɣsV-* (Oss. syncope, for which see CHEUNG 2002: 69ff.) > Oss. *isyn* / *esun*.

<sup>14</sup> AS SERGEY STAROSTIN pointed out to me a few years ago, the Darginian and Lezgian words for ‘garlic’, Darg. *s:urḡe*, Lezg. *serḡ*, are likely to be borrowed from Alano-Sarmatian *\*ciryV* (and not related to Proto-East-Caucasian *\*swVɫʔV*, as hesitantly suggested in NIKOLAYEV – STAROSTIN 1994: 972), which indirectly proves that Oss. *cyry* originally had the meaning ‘garlic’.

## REFERENCES

- ABAEV, V.I. 1958: *Istoriko-ëtimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, vol. I. Moscow-Leningrad.
- ABAEV, V.I. 1970: The names of the months in Ossetic. *W.B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce, I. Gershevitch. London, 1-7.
- ABAEV, V.I. 1972: Kak apostol Petr stal Neptonom [How St. Peter became Neptune]. *Ëtimologija* 1970, 322-332.
- BENVENISTE, E. – L. Renou 1934: *Vrtra et Vrtragna: Étude de mythologie indo-iranienne*. Paris.
- CAMERON, G.G. 1948: *Persepolis treasury tablets*. Chicago.
- CHEUNG, J. 2002: *Studies in the historical development of the Ossetic vocalism*. Wiesbaden.
- ČIBIROV, L.A. 1976: *Narodnyj zemledel'českij kalendar' osetin* [The agrarian folk calendar of the Ossetians]. Cxivali.
- CORNILLOT, F. 2002: Les racines mythiques de l'appellation des Nartes. *Nartamongæ* 1, 11-76.
- CYBYRTY, L. [ČIBIROV, L.A.] 1999: *Iron adæmon bæraëgbontæ* [Iron folk festivals]. Dzæwžiqæw.
- de VAAN, M. 2003: *The Avestan vowels*. Amsterdam – New York.
- EILERS, W. 1953: Der alte Name des persischen Neujahrsfestes. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1953, Nr. 2*. Wiesbaden.
- EMMERICK, R.E. 1968: *Saka grammatical studies*. London, etc.
- FRAENKEL, E.: *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, Göttingen, 1955-1965.
- GELDNER, K. 1887: Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen.
- GERSHEVITCH, I. 1959: *The Avestan hymn to Mithra*. Cambridge.
- GIPPERT, J. 1988: Die altgeorgischen Monatsnamen. *Studia Caucasologica I: Proceedings of the Third Caucasian Colloquium Oslo, July 1986*, ed. F. Thordarson. Oslo, 87-154.
- GOTŌ, T. 1987: *Die "I. Präsensklasse" im Vedischen*. Wien.
- HOFFMANN, K. – B. Forssman 1996: *Avestische Laut- und Flexionslehre*. Innsbruck.
- JUSTI, F. 1897: Die altpersischen Monate. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51: 233-251.
- KENT, R. 1953: *Old Persian: Grammar, texts, lexicon*, 2nd ed. New Haven.
- KUIPER, F.B.J. 1960: The ancient Aryan verbal contest. *IIJ* 4, 217-281.
- LUBOTSKY, A. 2002: Scythian elements in Old Iranian. *Indo-Iranian Languages and Peoples (Centennial Bailey)*, ed. N. Sims-Williams (= Proceedings of the British Academy 116), London, 189-202.
- MARQUART, J. 1905: *Untersuchungen zur Geschichte von Ēran II*. Leipzig.
- MAYRHOFER, M. EWAia: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg, 1986-1996.
- NIKOLAYEV, S.L. – S.A. STAROSTIN 1994: *A North Caucasian etymological dictionary*. Moscow.

OETTINGER, N. 1983: Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīsūr-Yašt. Habilschrift.

SCHMITT, R. 2003: *Meno-logium Bagistano-Persepolitanum. Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamitischen Wiedergaben (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 705. Band)*. Wien.

SCHRIJVER, P. 1995: *Studies in British Celtic historical phonology*. Amsterdam – Atlanta.

SIMS-WILLIAMS, N. 1991: Mithra the Baga. *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*. Paris, 177-186.

WACKERNAGEL J. – A. DEBRUNNER 1930: *Altindische Grammatik, Band III: Deklination der Nomina, Zahlwörter und Pronomina*, Göttingen.

WACKERNAGEL, J. – A. DEBRUNNER 1954: *Altindische Grammatik, Band II,2: Die Nominalsuffixe*. Göttingen.

The article was published for the first time in: Velizar Sadovski and David Stifter (Eds.), *Iranistische und indogermanistische Beiträge in Memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2012, pp. 95-106. Reprinted with the permission of the Austrian Academy of Sciences.

Статья впервые была напечатана в Сборнике статей по иранистике и индоевропеистике, посвящённом памяти Йохема Шиндлера (1944-1994, под редакцией Велизара Садовского и Давида Штифтера). Вена: Издательство Австрийской академии наук, 2012. Печатается с разрешения Австрийской Академии Наук.



Agustí ALEMANY

(Universitat Autònoma de Barcelona, Spain)

**FERDOWSĪ'S «KING OF THE ALANS»\***

When Bahrām Čōbīn [BČ] and Kōsrow II Parvēz [KP] (AD 590-628) address one another before battle in Ferdowsī's *Šāhnāma*, Kōsrow is called by his opponent (and also calls himself) “king of the Alans” (الان شاه *Alān šāh*) four times:<sup>1</sup>

الان شاه چون شهریاری کند      ورا مرد بد بخت یاری کند

[43, 215] BČ “When the king of the Alans rules / evil men support him”

مرا چون الان شاه خوانی همی      زگوهر به يك سو نشانی همی

[43, 231] KP “When you call me king of the Alans / you just mention a part of my lineage”

الان شاه بودی کنون کهتری      هم از بنده بندگان کمتری

[43, 237] BČ “You were king of the Alans, now you are less / even lower than a slave of slaves”

الان شاه مارا پدر کرده بود      که بر ما زدام تو آزرده بود

[43, 314] KP “My father had made me king of the Alans / since he was afflicted for me because of your tricks”

---

\* Paper funded by the Catalan Research Group 2009SGR0018 and the Spanish Research Projects FF12010-18104 and FF12014-58878P. I am grateful to both Nuria Olaya and Sepideh Sami for reading the draft of this work and offering valuable comments.

In the last verse *Ḳosrow* is said to have been appointed *Alān šāh* by his father Hormozd IV (AD 579 -90). From this assertion it can be inferred that we are not dealing with a true king of the Alans, but with a Persian title.

According to Ferdowsī [43, 3229-51],<sup>2</sup> *Ḳosrow Parvēz* chose 48,000 men from Iran –all of them experienced, brave and warlike horsemen– and divided the world into four parts (جهانرا ببخشید بر چار بهر *ġahān-rā bebaḡšīd bar čār bahr*), sending four detachments of 12,000 men alternately to: [1] the Byzantine border (مرز روم *marz-e Rūm*), [2] Zābolestān, [3] the road of the Alans (راه الانان *rāh-e Alānān*) and [4] the Hephthalite border (مرز هیتال *marz-e Heitāl*) in *Ḳorāsān*.

This fourfold division is also recorded in a different way by the so-called “Letter of Tansar”:<sup>3</sup>

و هیچ آفریده را که نه از اهل بیت ما باشد شاه نمی باید خواند ، جز آن جامعت را که اصحاب  
 ثغورند ، الان [و] ناحیت مغرب و خوارزم و کابل

“No other man who is not of the people of our household should be named King, except for the Lords of the Marches of Allān, the region of the West, *Ḳʿārazm* and *Kābol*”

From this passage we know that the “Lord of the March of Allān” (صاحب ثغر الان *\*šāḡeb-e saġr-e Allān*) was named *šāh*, which matches Ferdowsī’s *Alān šāh* (the form *الان* is arabicised in the mss., maybe following the more usual *اللان*). According to Christensen, “par le «commandant des marches du pays des Alains», il faut entendre sans doute un des quatre grands *marzbāns* (margraves): il avait le privilège de s’asseoir sur un trône d’or, et sa dignité se transmettait, par exception, à ses successeurs qui s’appelaient «les rois du trône»”.<sup>4</sup> Christensen’s remarks are based on the anonymous *Nihāyat al-Irab* (written before AD 1050), where it is said that, after an –otherwise anachronistic– Khazar invasion of Armenia and Azerbaijan, *Ḳosrow I Anūšīrvān* built a stone wall in Armenia and appointed one *marzbān* with 12,000 cavalry to guard it; his base was *Bāb al-Abwāb* and he was accorded the privilege of sitting on a golden throne.<sup>5</sup> No need to say that the figure of 12,000 cavalry matches with the horsemen sent by *Ḳosrow Parvēz* to the “road of the Alans” and to the other “parts of the world” in Ferdowsī’s *Šāhnāma*. Finally, a passage in *Ḥamza Iṣfahānī* states that *Anūšīrvān* presented to the governors of the marches beautiful robes of honor decorated with the effigies of different animals after which they got their names: a wild boar (*baġrā*) for the *\*Baġrānšāh*, a lion (*šīr*) for the *Šīrwānšāh*, an elephant (*fil*) for the *Fīlānšāh* and a crow (*ālāna*) for the *Alānšāh*.<sup>6</sup> In spite of his wonderful etymologies, *Ḥamza*’s passage is of interest inasmuch as it also links the lords of the marches to *Anūšīrvān* and, of course, because it is the third source to attest a title *Alānšāh*.

Other works recall the quadripartite division of Late Sasanian Iran without mentioning the Alans: for example, the Armenian geography *Ašxarhac ‘oyc’* (6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> century),<sup>7</sup> the *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* (8<sup>th</sup> century),<sup>8</sup> Ṭabarī (840-923)<sup>9</sup> and Ṭa’ālibī (961-1038):<sup>10</sup>

SOURCE	WEST	SOUTH	NORTH	EAST
Ferdowsī	<i>marz-e Rūm</i>	<i>Zabolestān</i>	<i>rāh-e Alānān</i>	<i>Ḳorāsān</i>
<i>Nāme-ye Tansar</i>	<i>nāḥiyat-e mağreb</i>	<i>Kābol</i>	<i>Allān</i>	<i>Ḳ’ārazm</i>
<i>Ašxarhac ‘oyc’</i>	<i>k’usti *xorbaran</i>	<i>k’usti nm̄roǰ</i>	<i>k’usti Kapkoh</i>	<i>k’usti xorasan</i>
<i>Šahrestānīhā ī Ērānšahr</i>	<i>kust ī xwarwarān</i>	<i>kust ī nēmrōz</i>	<i>kust ī Ādurbādagān</i>	<i>kust ī xwarāsān</i>
Ṭabarī	<i>mağrib</i>	<i>nīmrūz (bilād al-Yaman)</i>	<i>Ādurbāyğān (bilād al-Ḳazar)</i>	<i>mašriq (Ḳorāsān)</i>
Ṭa’ālibī	<i>al-‘Irāq (aṭrāf al-Rūm)</i>	<i>Fārs, Kirman, al-Ahwāz</i>	<i>kuwar al-ğabal (Ādurbāyğān)</i>	<i>Ḳorāsān (+close regions)</i>

The original forms are those attested in the *Ašxarhac ‘oyc’*, in the *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* and in Ṭabarī, following the cardinal points: West (Pahl. *xwarwarān*, Arm. *\*xorbaran*, Arab. *mağrib*), South (*nēmrōz*, *nm̄roǰ*, *nīmrūz*) and East (*xwarāsān*, *xorasan*, *mašriq*). In the first two works they are combined with Pahl. *kust (ī)*, Arm. *k’usti* “side, region (of)”, just as they appear in a seal fragment and several clay sealings of the generals of the four cardinal points found in the last two decades, which have proved the historicity of the quadripartite division of Late Sasanian Iran.<sup>11</sup>

The North cardinal point (*abāxtar*) is lacking, since it was considered as the region of demons, and it was replaced by the name of the northern province of *Ādurbādagān* (Arab. *Ādurbāyğān*), by the “regions of the mountains” (Arab. *kuwar al-ğabal*), that is to say the Caucasus (Arm. *Kapkoh* < Pahl. *Kaf kōf*) or by northern peoples like Alans and Khazars. Anyway, the constellation Seven bears or Ursa Major (*Haftōring* < Av. *Haptōringa-*) is recorded as “general of the North” (*abāxtar spāhbed*) in a mythical passage of the *Bundahišn* dealing with the chief stars of the cardinal point sectors.<sup>12</sup>

Gyselen has published the seal impressions of Gōrgōn and Sēd-ōš, both of them of the Mihrān family, showing a horseman in armour and bearing the titles “well-omened (is) Husraw, grandee, spāhbed of the Aryans, side of the North” (*hujadag-husraw wuzurg ērān kust ī ādurbādagān spāhbed*), as well as a third bulla from the side of the North with an unclear name (Husraw?) and the title *hujadag-Ohrmazd* “well-omened (is) Ohrmazd”.<sup>13</sup>

Even the short monography about Sasanian Persia contained in both the *Weishu* 魏書 and the *Beishi* 北史 mentions a *xuebobo* 薛波勃 in charge of the troops and cavalry of the “four directions” (*si fang* 四方), probably the *Ērān-*

*spāhbed* preceding the appointment of the four generals.<sup>14</sup> Anyway, as we have seen, sources favour dating this division under *Ḳosrow I Anūšīrvān* and not under *Ḳosrow II Parvēz*, since the two *Ḳosrows* are often confused – a view supported by modern scholarship.<sup>15</sup>

Coming back to the starting point, is there any additional evidence showing that *Ḳosrow Parvēz* was put in charge of the “Side of the North” – at any time? The answer is affirmative: the Georgian chronicles state that, after the death of *Bakur III*, the last Chosroid king of *K‘art‘li* (ca. AD 580), “the king of the Persians *Urmizd* gave *Ran* and *Movakan* to his son, who was called *K‘asre Ambarvez*. He came and resided at *Bardav*”.<sup>16</sup> *Bardav* (MPers. *Pērōzāpāt*, Arm. *Partaw*, Arab. *Barda‘a*) was the chief town of Caucasian Albania (MPers. <‘ld’n> *Arrān*, Georg. *Ran*) and a frontier strong point after *Kavād I* (AD 488-531) fortified it against the Huns.<sup>17</sup> *Ferdowsī*,<sup>18</sup> *Ṭabarī*<sup>19</sup> and *Ṭa‘ālibī*<sup>20</sup> agree in telling that *Ḳosrow* fled to Azerbaijan before his clash with *Bahrām* for fear of his father, while *Theophylact Simocatta*<sup>21</sup> says that he departed there after *Hormozd* had been deposed, but in fact they all confirm a relation of *Ḳosrow* with the *kust ī Ādurbādagān* before his accession to the throne. When *Ḳosrow* marches against *Bahrām*, *Ferdowsī* [43, 11] informs us that he sets off with an army from *Barda‘a* and *Ardabīl* ( از بردع واردبیل *sepāhī az Barda‘a ō Ardabīl*),<sup>22</sup> as well as Armenian troops, a fact which recalls our Georgian source when mentioning *Bardav* as *K‘asre*’s residence. Furthermore, *Ardabīl* was the capital of *Ādarbāyḡān* and the dwelling place of a *marzubān* at the time of the Muslim conquest according to *al-Balāḏurī*.<sup>23</sup>

Another *Alān šāh* is mentioned previously by *Ferdowsī* [34, 393-4] after the death of *Yazdegerd the Unjust* (AD 420). Since there was no king occupying the throne, the latter was claimed by some grandees ( مهان *mehān*):<sup>24</sup>

الان شاه وچون پهلوان سپاه    چو بیورد و شکنان زرین کلاه  
همی هر یکی گفت شاهی مراست    هم از خاک تا برج ماهی مراست

“The king of the Alans, the Pahlavān of the army, / *Bīvard* and *Šaknān* of the golden helmet, / each one of them said: «sovereignty is now mine, / mine from the earth to the moon’s sphere»”

There is one thing calling my attention: the fact that there are four pretenders to the throne. If one of them is an *Alān šāh*, the other three could be the three remaining *marzbānān* of the Late Sasanian period, here anachronically placed in earlier times. The title *pahlavān-e sepāh* “hero of the army” is so often used by *Ferdowsī* that it adds little to our knowledge.<sup>25</sup> However, it reminds me of the

military title *asped ī pahlav* “Parthian chief of the cavalry”, present on the seal of three *spāhbedān* of the Eastern side.<sup>26</sup> Bīvard and Šaknān are otherwise unknown in the *Šāhnāma* (Wolff<sup>27</sup> labels the former as an “edler Iranier”, the latter as an “iranischer Held”; Mohl<sup>28</sup> gives the rubric “noble iranien” for both of them). In the poem the name Bīvard is also carried by a Turanian vassal of Afrāsyāb, a native of Kāt (13b, 850 کاتی *k ātī*), while Šaknān remains a *hapax*. Justi<sup>29</sup> knows nothing more about them both and their names do not seem to be documented in epigraphical Middle Persian<sup>30</sup>.

What duties did the “general of the North” have?<sup>31</sup> Geographically, they were no doubt related to the Caucasian passes of Darial<sup>32</sup> and Darband,<sup>33</sup> which had an important strategic role since the earliest times, the Sasanian period being no exception to this rule. According to the sources, the Gates could be opened at will (Gr. ἀνοίγω, Arm. *banal*, Georg. *gaḡeba*) in order to facilitate the entrance of Northern allied troops in case of need.<sup>34</sup>

— the “Gate of the Alans” often appears in Sasanian inscriptions of the 3rd century as the northern border of the Sasanian empire: in this way ŠKZ § 2 states that Šābuhr I (AD 240-70) ruled “as far as Mt. Caucasus and the Gate of the Alans”;<sup>35</sup> cf. also KKZ 12 “as far as the Gate of the Alans” (probably the same text, though much damaged, is to be found in KNRm 39 and KSM 19).<sup>36</sup>

— during the wars of Xosrov II, king of Armenia († AD 252), against Sasanian Iran, this king “opened the Gates of the Alans and the stronghold of Čor; he brought through the army of the Huns in order to attack Persian territory”.<sup>37</sup>

— under Pērōz (AD 457-84) the Persians “opened the Gates of the Alans, brought out a large contingent of Huns and fought for a year with the king of the Albanians”.<sup>38</sup>

— according to Procopius (writing ca. AD 551-3) the spurs of the Caucasus extend “as far as those very passes which provide entrance for the Hunnic nations inhabiting that region into both Persian and Roman territory. One of these passes is called Tzur, while the other has been named the Caspian Gates from ancient times”.<sup>39</sup>

— among the provisions set out in the treaty between Justinian and Anūšīrvān in AD 561-2, the following agreement was reached: “through the pass at the place called Tzon and through the Caspian Gates the Persians shall not allow the Huns or Alans or other barbarians access to the Roman Empire, nor shall the Romans either in that area or on any other part of the Persian frontier send an army against the Persians”.<sup>40</sup>

Two other pieces of evidence could throw some light on the nature of the *Alān šāh*:

(1) some Greek papyri from Oxyrhynchus dating back to the Sasanian occupation of Egypt (AD 619-628) under Ƙosrow Parvēz mention a high officer named Σαραλανεοζαν,<sup>41</sup> which has its counterpart in the title *štr' l'nywc'n* or *štr' l'nywc'n /Šahr-Ālānyōzān/* known from several of the Berlin Middle Persian papyri.<sup>42</sup> The Armenian sources also mention a Sasanian general named *Alanaozan* related to the Armenian Aršakuni dynasty in the service of Šābuhr II (AD 309-79).<sup>43</sup> Weber understood *Ālānyōzān* as “auf die Alanen begierig” sc. “die Alanen bekämpfend” and concluded that he was a representative of an Armenian branch of the Sasanian nobility.<sup>44</sup> As for myself, it is interesting that in one fragmentary papyrus *Šahr-Ālānyōzān* appears close to a cavalry *kanārang* (Gr. χαναράγγης, Bactr. कारालराण्णो < \**kanār-drang-* “who secures the borders”), maybe the same person, which reinforces his identification as a (former) margrave close to the *marzbānān* or *spāhbedān* of the Late Sasanian period and, more concretely, the one in charge of the side of the North, in any case temporarily transferred to Egypt.<sup>45</sup>

(2) Judith Lerner<sup>46</sup> recently published “a banded agate seal of a characteristic Sasanian shape, executed in the Sasanian style, and bearing a Middle Persian inscription”, read by Prods Oktor Skjaervø as “Asay, Prince of Alan”, maybe a name related to the Ἀσαῖοι, a Sarmatian people.<sup>47</sup> The seal probably dates to the 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century and depicts “a recumbent stag, his legs drawn up beneath his body”, maybe “an ancestral emblem” linked to the owner’s “Scythian” or steppe nomad heritage (see our Fig. 1). I am grateful to my friend Juan José Ferrer, who helped me to read the inscription as <’s’dy ZY ’ld’n BRPYTAy> *Asā(y) ī Alān wispuhr*. The only problem is that, even if the stag suggests an Alan origin, in epigraphic Middle Persian <’ld’n> does not stand for *Alān* (usually <’l’n’n> *Alānān* “Alans” as in KKZ 12 & KNRm 39), but for *Arrān* “Albanians”.<sup>48</sup> Anyway, if the owner was a real Alan prince, a possible relationship to our *Alān šāh* should be taken into account.

All in all, available evidence leads to the following conclusions:

— Ferdowsī tells us that Ƙosrow Parvēz was appointed *Alān šāh* by his father Hormozd IV; this title is also known by Ḥamza Iṣfahānī and indirectly by the “Letter of Tansar”, which states that the Lord of the March of Allān should be named *šāh*.

— following the quadripartite division of Late Sasanian Iran under Ƙosrow Anūšīrvān, in both Ferdowsī’s *Šāhnāma* and the “Letter of Tansar” the Alans are



Fig. 1. Seal of Asāy, prince of Alān (photo: Christie's, see n. 46)

identified with the “side of the North”, normally associated with the province of Ādurbādagān or the Caucasus mountains in other extant sources.

— the Caucasian passes of Darial (“the Gate of the Alans”) and Darband played a key strategic role in the defence of the Northern provinces of the Sasanian empire, probably the most important task performed by the “General of the Side of the North” (*kust ī ādurbādagān spāhbed*).

— we have enough data to suggest that the *Alān šāh*, if not directly identical to the *spāhbed* or *marzbān* of the Side of the North, was at least a subordinate military commander under his authority. Nevertheless, it is uncertain whether the title *Alān šāh* was actually in use as such during the Sasanian period, since it is only reported by later sources.

— several Byzantine and Eastern sources associate Ƙosrow Parvēz with the province of Azerbaijan and/or the cities of Barda'a and Ardabīl during his youth, which backs the hypothesis that the Side of the North or at least the Caucasian marches were placed under his rule, which would explain his appointment as *Alān šāh* as recorded by Ferdowsī.

— the title Σαραλανεοζαν / *Šahr-Ālānyōzān* known through several Greek and Middle Persian papyri dating back to the Sasanian conquest of Egypt by Ƙosrow Parvēz and the agate seal owned by a certain Asāy, prince of Alān, could be two pieces of this jigsaw puzzle, inasmuch as they are first-hand documents of the Sasanian period related to the Alans, but caution is required because of their uniqueness and difficult contextualization.

NOTES

<sup>1</sup> Ed. Jules Mohl, vol. VII, p. 22-25, 30-31; D. Davis, *Shahnameh. The Persian Book of Kings* (NY: Viking, 2006), 778-9, 781.

<sup>2</sup> Ed. Mohl, vol. VII, p. 272-75 (lacking in Davis' translation).

<sup>3</sup> *Nāme-ye Tansar* ed. Moğtaba Mīnovī (Tehrān: Ḥ'ārazmī, 1975<sup>2</sup>), 54; translated by Mary Boyce, *The Letter of Tansar* (Roma: IsMEO, 1968), 35.

<sup>4</sup> Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1944<sup>2</sup>), 65.

<sup>5</sup> Edward G. Browne, "Some Account of the Arabic Work entitled *Nihāyatu 'l-irab fī akhbāri 'l-Furs wa 'l-Arab*, particularly of that part which treats of the Persian Kings". *JRAS* 32/2 (1900): 195-259 (see p. 227).

<sup>6</sup> Ḥamza Iṣfahānī *Tā 'rīkh sinī mulūk al-arḍ wa 'l-anbīyā* ed. Beirut 1969, p. 51-53 (*non vidī*); cf. Parvaneh Pourshariati, "Ḥamza al-Iṣfahānī and Sāsānid Historical Geography", *Res Orientales* XVII (Leuven: Peeters, 2007), 111-140 (see p. 131); the interpretation of the titles is based on I.M.E. Gottwaldt, *Hamzae Ispahanensis Annalium Libri X* (Petropoli-Lipsiae: Leopold Voss, 1844), vol. II, p. 43 (*Rex Apri, Leonis, Elephanti, Corvi*).

<sup>7</sup> *Aṣṣarḥac 'oyc'* L29, ed. Arsène Soukry (Venice: Imprimerie Arménienne, 1881), 40; Robert H. Hewsen, *The Geography of Ananias of Širak (Aṣṣarḥac 'oyc')*. *The Long and Short Recensions* (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1992), 72.

<sup>8</sup> Touraj Daryaee, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History* (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2002), p. 8, 13-16, 29.

<sup>9</sup> Ṭabarī, ed. Michael Jan de Goeje I 894; Clifford E. Bosworth, *The History of al-Ṭabarī*. Vol. V: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen* (NY: State University of New York, 1999), 149 n. 385.

<sup>10</sup> Hermann Zotenberg, *Histoire des rois des perses par ... al-Tha 'ālibī* (Paris: Imprimerie Nationale, 1900), 609.

<sup>11</sup> Rika Gyselen, *The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence* (Roma: IsIAO, 2001), 11-14.

<sup>12</sup> *Ir. & Ind. Bd II 7* (ed. Raqī Behzādī, p. 6 in TITUS-Server) *Tištār xwarāsan spāhbed, Sadwēs xwarwarān spāhbed, Wanand nēm-rōz spāhbed, Haftōring abāxtar spāhbed*; cf. Ferdinand Justi, *Der Bundeshesh* (Leipzig: F.C.W. Vogel, 1868), 4 "Haptoiringa des Nordens Heerführer"; Antonio Panaino *EIr XI* (2003) 533-4 s.v. *Haftōrang*.

<sup>13</sup> Rika Gyselen, *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection*, AcIr 44 (Leuven: Peeters, 2007), 272-77; cf. his *The Four Generals*, 44-5.

<sup>14</sup> *Weishu* CII 2270-72; *Beishi* XCVII 3222-23; see François Thierry, "À propos des monographies du *Weishu* (554) et du *Beishi* (659) sur le royaume de Perse", *Res Orientales* XVII (Leuven: Peeters, 2007), 141-156 (see p. 145, 149).

<sup>15</sup> E.g. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 370; Richard N. Frye, "The Political History of Iran under the Sasanians", *CHI* 3.1 (Cambridge: University Press, 1983), 154;



Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire* (London-NY: I.B. Tauris, 2008), 94-101; Daryaei, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, p. 7-11.

<sup>16</sup> *K'art'lis C'xovreba* ed. S. Qauxc'išvili, p. 217 *mašin mep'eman Sparst'aman Urmizd misc'a dzesa t'wssa Rani da Movakani, romelsa erk'ua K'asre Ambarvezi. movida da dadžda Bardavs*; see Robert W. Thomson, *Rewriting Caucasian History* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 228.

<sup>17</sup> Clifford E. Bosworth *Elr* III (1989) 779-80 s.v. *Barda'a*.

<sup>18</sup> *Shahnama* 42, 1781 ed. Mohl, vol. VI, p. 692-3 *همی تاخت تا انزابادگان hamī tāht tā Ādar Ābādgan* "he hastened to Ā."; Davis, *Shahnameh*, 768.

<sup>19</sup> Ṭabarī, ed. de Goeje I 993-95; Bosworth, *The History of al-Ṭabarī*, 303-4, 306 in several passages: "he fled to / set out from / left secretly for Azerbaijan".

<sup>20</sup> Ṭa'ālībī in Zotenberg, *Histoire des rois des perses*, 660 *وهرب الى آذربيجان wa-haraba ila Ādarbāyḡān* "he fled to A.".

<sup>21</sup> Theophyl. Sim. IV.3.13 ἐπὶ τὸ Ἀδραβιγάνων τὴν ἀπόδρασιν ἐπεποίητο "he made his escape to A."; Michael Whitby–Mary Whitby, *The History of Theophylact Simocatta* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 107.

<sup>22</sup> Ed. Mohl, vol. VII, p. 6-7; Davis, *Shahnameh*, 774.

<sup>23</sup> Al-Balāḡurī *Futūḥ al-Buldān* ed. Michael Jan de Goeje, 325; Francis Clark Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, vol. II (NY: Columbia University, 1924), 19 [537].

<sup>24</sup> Ed. Mohl, vol. V, p. 524-5; Davis, *Shahnameh*, 612.

<sup>25</sup> Fritz Wolff, *Glossar zu Ferdosis Schahname* (Berlin: DMG, 1935), 493 s.v. *siḡāh* 9. Bahrām Čōbīn is often recorded by Ferdowsī as *pahlavān-e seḡāh* under Hormozd IV; Theophyl. Sim. III.18.11-12 labels him as "general of the Persian company" (στρατηγὸς τοῦ Περσικοῦ ἄθροίσματος) and "*darīḡbed* of the royal hearth" (δαριγβεδοῦμ τῆς βασιλικῆς ἐστίας), a title close to that of *κουροπαλάτης*; Whitby–Whitby, *The History of Theophylact Simocatta*, 101-2.

<sup>26</sup> Gyselen, *Sasanian Seals and Sealings*, 52, 56-58, 252-54 *sub* III/5a, 6a, 7a; cf. his *The Four Generals*, 24-26.

<sup>27</sup> Wolff, *Glossar*, 175, 570 s.v.

<sup>28</sup> Ed. Mohl, vol. VII, p. 549b s.v. *Biwerd*, 729a s.v. *Scheknan*.

<sup>29</sup> Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg: N.G. Elwertsche Vbh, 1895), 69 s.v. *Bīwerd*; 279 s.v. *Šaknān*.

<sup>30</sup> At least in Philippe Gignoux, *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*, IPNB II.2 (Wien: VÖAW, 1986) as well as his *Supplément [1986-2001]* to the former work (IPNB II.3, Wien: VÖAW, 2003).

<sup>31</sup> On this respect see Mehrdad Ghodrāt-Dizaji, "Ādurbādagān during the Late Sasanian Period: a Study in Administrative Geography", *Iran* 48 (2010) 69-80.

<sup>32</sup> Parth. <'l'n̄n TROA> *Alānān bar*, MPers. <'l'n̄n BBA> *Alānān dar*, Gr. πύλαι Ἀλανῶν, Arm. *drownk' Alanac'*, NPers. در الان *Dar-i Alān*, Georg. *Darjala*, Arab. باب اللان *Bāb al-Lān* "the Gate(s) of the Alans", sometimes misnamed as Gr. Πύλη Κασπία, Κάσπιαι πύλαι "the Caspian Gate(s)" in Byzantine sources.

<sup>33</sup> MPers. <BBA<und> / NPers. در بند *Darband* “Closed Gate”, Gr. Τζούρ, Τζόν, Arm. *Čoray / Čolay / Honac* ‘pahak’ “the stronghold of Čor / Čol / the Huns”, Arab. باب صول *Bāb Šūl*, but later commonly known as باب الابواب *Bāb al-Abwāb* “the Gate of Gates” or just as الباب *al-Bāb* “the Gate”.

<sup>34</sup> Flav. Ios. *Ant. Iud.* XVIII.97 tells that in AD 35 the king of Iberia and the king of Albania “opened the Caspian Gates” (τὰς θύρας τὰς Κασπίας ἀνοίξαντες) and brought in the Alans against the Parthian king Artabanus; cf. Tac. *Ann.* VI. 33 *Hiberi locorum potentes Caspia via Sarmatam in Armenios raptim eff<und>unt*. For the Armenian verb see Agat’angelos & Elišê in our notes 37-38 (*banal / bac* ‘in zdrowns *Alanac*’); see also *K’art’lis C’xovreba* ed. S. Qauxc’išvili, p. 66 = Thomson, *Rewriting Caucasian History*, 78, where the “Khazars” try to capture Daruband “in order to open the broad pass” (*rat’ame’a ... gamages kari p’art’o*) and invade Persia under Mirian (AD 284-361).

<sup>35</sup> Philip Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka’ba-i Zardušt (ŠKZ) I-II, CII III.1* (London: SOAS, 1999), Bd. 1, p. 22-23: MPers. <OD pl’c OL \*kpy \*kwpy W-’l’n’n BBA> *tā frāz ō Kaf kōf ud Alānān dar*; Parth. <HN prhš OL kpy ΘWRA W ’l’nn TROA> *yad fraxš ō Kaf kōf ud Alānān bar*; Gr. [ἔως ἔμπρ[οσθεν] Καπ ὄρους καὶ πυλῶν [Ἀλα]νῶν.

<sup>36</sup> KKZ 12 <OD pl’c OL ’l’n’n BBA> *tā frāz ō Alānān dar*; cf. Michael Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*, AcIr (Leiden: Brill, 1978), 426.

<sup>37</sup> Agat’angelos 19 (ed. G. Têr Mkrte’ean–St. Kanayean, p. 16) *ew banal zdrowns Alanac* ‘ew zČoray pahakin, hanel zzôrs Honac’, *aspatak dnel i kolmans Parsic*’; cf. Robert W. Thomson, *Agathangelos. History of the Armenians* (Albany: State University of New York Press, 1976), 36-37.

<sup>38</sup> Elišê (ed. E. Têr Minasean, p. 198) *bac* ‘in zdrowns *Alanac*’ *ew hanin gownd bazowm i Honac*’, *ew křowec’an tari mi ænd Ałowanic*’ *ark’ayi*.

<sup>39</sup> Proc. VIII.3.4 ed. H.B. Dewing (London–Cambridge, Mass.: William Heinemann–Harvard Univ. Press, 1962), p. 74 ἐς τὰς διεξόδους ἐξικνουῦνται αὐτὰς αἶ τὰ τῆδε ὠκημένα Οὐννικὰ ἔθνη ἐς γῆν τήν τε Περσῶν καὶ Ῥωμαίων ἄγουσιν. ὧν περ ἄτερα μὲν Τζούρ ἐπικέκληται, ἡ δὲ δὴ ἔτερα Πύλη ἐκ παλαιοῦ Κασπία ἐκλήθη.

<sup>40</sup> Men. Prot. fr. 6.1 ed. Roger C. Blockley (Cambridge: Francis Cairns, 1983), 70-1 ὡς διὰ τῆς στενοπορίας τῆς εισόδου τοῦ λεγομένου χώρου Τζόν καὶ τῶν Κασπίων πυλῶν μὴ ἐφεῖναι Πέρσας ἢ Οὐννοὺς ἢ Ἀλανοὺς ἢ ἐτέροισι βαρβάρους πάροδοι ποιεῖσθαι κατὰ τῆς Ῥωμαίων ἐπικρατείας, μήτε δὲ Ῥωμαίους ἐν αὐτῶ δῆπου τῷ χώρῳ μήτε μὴν ἐν ἄλλοις Μηδικοῖς ὀρίοις στράτευμα στέλλειν κατὰ Περσῶν.

<sup>41</sup> P.Oxy. 3637 (AD 623); P.Oxy. 3797 (AD 624); BGU 2 377; see Dieter Weber, “Ein bisher unbekannter Titel aus spätsassanidischer Zeit”, in *Corolla Iranica. Papers in honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday*, ed. Ronald E. Emmerick and Dieter Weber (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), 228-35.

<sup>42</sup> Dieter Weber, *Berliner Papyri, Pergamente und Leinenfragmente in mittelpersischer Sprache*, CII III.4 (London: SOAS, 2003), 7-11, 31-2, 59-61, 63-4, 112 (P. 136, 145, 172, 174, 256).

<sup>43</sup> Movsēs Xorenaci III.34 (ed. M. Abelean–S. Yarowt‘iwnean, p. 298-9) *zAlanaozan omn pahlavik ... or êr azgakiç ‘Aršakay* “a certain Alanaozan Pahlavik ... who was a relative of Aršak”; P‘awstos Bowzandac‘i IV.38 (ed. K‘. Patkanean, p. 129) *Alanayozann, or Pahlawn êr*; see Robert W. Thomson, *Moses Khorenats‘i. History of the Armenians* (Ann Arbor: Caravan Books, 2006<sup>2</sup>), 287; Nina Garsoïan, *The Epic Histories (Buzandaran Patmut‘iwnk‘)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 163, 344-5.

<sup>44</sup> Weber, “Ein bisher unbekannter Titel”, 234.

<sup>45</sup> Weber, *Berliner Papyri*, 60 (P. 172) *kn‘lng Y‘LH-š‘n PRŠY‘n* /kanārang ī awēšān asbārān/ “der *kanārang* jener Ritter”; cf. Walter B. Henning, “The Bactrian Inscription”, *BSOAS* 23/1 (1960) 47-55 (see p. 50-51); Vladimir G. Lukonin, “Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade”, *CHI* 3.2 (Cambridge: University Press, 1983), 731; Gignoux, *Noms propres sassanides*, 104, § 488.

<sup>46</sup> Judith A. Lerner, “An Alan Seal”, *BAI* 19 (2005[2009]), 83-89. Skjaervø’s reading was taken from Christie’s New York catalogue, where the seal was sold on 18<sup>th</sup> December 1998 (sale 9020, lot 231, p. 106-7).

<sup>47</sup> Ptol. V.9.16, ed. Karl Friedrich August Nobbe (Lipsiae: Caroli Tauchnitii, 1845), vol. II, p. 41.

<sup>48</sup> Philippe Gignoux, *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, CII SS I (London: Lund Humphries, 1972), 15.

The article is published with the permission of the author.  
Статья печатается с разрешения автора.

МАРИА МАГДОЛНА ТАТАР

(Университет в г. Осло, Норвегия)

## СРЕДНЕВЕКОВЫЕ АЛАНЫ В ВЕНГРИИ

Перевод с английского А. А. Гнездиловой

История аланов, одного из самых значительных народов евразийской степи, занимала до некоторой степени периферийное место в научной работе Ю. Н. Рериха, выдающегося исследователя Центральной Азии. Тем не менее, его статья об аланах в эпоху Чингизидов публиковалась не однажды – факт, ясно указывающий на большой интерес учёного к этой теме<sup>1</sup>. В этой статье Рерих исследовал сопротивление аланов монголам, процесс их последующей инкорпорации в монгольскую армию, военную службу на стороне монголов, а также дал исторические портреты знаменитых предводителей и князей той эпохи.

Бурная история причерноморских степей привела к очень большим изменениям в народонаселении этой области, однако, местные племена никогда не бывали полностью искоренены и не все исчезли с этой территории. В результате монгольских набегов аланские поселения в некоторых регионах были разрушены, и несколько групп аланов переместились на восток вплоть до Пекина. Тем не менее, согласно исламскому географу Абу Аль Фида (1273—1331), в его времена крымская деревня Киркер неподалёку от Бахчисарая всё ещё была населена людьми *ас*, то есть аланами, и это была их область<sup>2</sup>.

Своим докладом я бы хотела пополнить сведения об аланах, распространявшихся в противоположном направлении и обосновавшихся в конце средневековья в Венгрии. Здесь они известны как *ясы* (*jász*) – это название может быть из *чувашиского* или позаимствовано у русских. Их история неизвестна в России. Профессор В. И. Ламанский из Санкт-Петербурга в 1899 г. на XI Археологическом съезде в Киеве прочитал доклад об этнической идентичности и лингвистических отличиях венгерских ясов и осетин<sup>3</sup>. Его старания были высоко оценены венгерскими учёными<sup>4</sup>. Недавно Б. А. Калоев известил русских учёных о новых результатах исследований, проведённых в данной области<sup>5</sup>. Позвольте мне коротко рассказать вам об этом

народе и о его связях с Венгрией на основе новейшей информации, опубликованной после недавних работ Б. А. Калоева.

Этническая группа, называвшаяся *ясы*, была вынуждена покинуть Молдавию из-за татар. На карте, составленной Ангелино Дульцертом в 1339 г., Молдавия названа Аланией, что явилось результатом заселения её аланами<sup>6</sup>. Уже в XIII в. они прибыли в Венгрию, скорее всего, с половцами (куманами), потому что впервые они упоминаются в официальном документе в 1323 г., когда король освободил от управления ими сыновей Кеверджа (половцев). Они обосновались в собственной области, называвшейся *Ясшаг* (Jászság), и ещё в трёх деревнях (одна из них *Ясфалу* (Jászfalu) в горах Пилиш). Их язык, который они ещё использовали в 1550 г.<sup>7</sup>, ближе всего к дигорскому диалекту осетинского языка<sup>8</sup>. Их присутствие в Венгрии доказывается среди прочего фамилией *Яс* (Jász) и позднейшими развившимися из неё формами, встречающимися в венгерских документах с 1411 г.<sup>9</sup>

В то время как эта группа аланов относительно известна в России, существуют ещё две менее известные группы аланов, которые обосновались в средневековой Венгрии. Одна из групп определённо называлась *осларами* (Oszlár) – тюркское множественное число от их этнонима – доказательством тому служат семь известных деревень<sup>10</sup>. Деревня *Аслар* (Aszlár) впервые появляется в документах в 1229 г., но этот тип географических названий (этноним без суффикса, использованный в качестве географического названия) отражает венгерскую практику присвоения имён X в. Ещё более интересно другое их название в тот же период – *Варшань* (Varsány). Оно происходит от их собственного этнонима – *асиан* (Asian) – с иранским суффиксом множественного числа. Впервые они именуются как *азиан* (Aziyan) с иранским суффиксом множественного числа персидским географом уже в X в.<sup>11</sup>

Тот факт, что их этноним можно найти и в тюркском, и в иранском вариантах в старых географических названиях на территории Венгрии, доказывает, что они прибыли туда уже в 895—896 гг. с отступавшими венграми в составе племён так называемых кабаров, то есть восставших племён Хазарского каганата, присоединившись к семи венгерским племенам по пути на Запад. Одна часть этих аланов ассимилировалась с тюрками, другая нет. Их аланский этноним писался в наших источниках как *Uuosian*, *Wasciana*, *Asyan*, *Assyan*, *Ossyan*, *Wosyan*, *Wossyan*, будучи впервые указан в 1075 г. как *Vossiani*<sup>12</sup> — с латинским окончанием множественного числа. В Венгрии до сих пор существует 21 деревня и другие места, названные *Варшань* (Varsány) или *Ошдьан* (Osgyán) и т. п. Фонетическое развитие их названий, по моему мнению, проблематично. Это должен исследовать ира-

нист, хорошо владеющий осетинским языком. Венгерские учёные старались объяснить это развитие при помощи аналогий с чувашским языком (приставка протезирование *в-*), а так же посредством сдвоенной диссимиляции  $ss > rs$ <sup>13</sup>. Однако не объяснено, по какой причине *-s-* в середине слова становится *-shsh-* — сдвоенной диссимиляцией. Также стоит заметить, что первичная форма *Ac* переделана в *Арсия*<sup>14</sup>. Лучше представляя лингвистическое развитие этих форм, мы, возможно, будем способны определить, как долго аланы использовали свой язык после миграции в Венгрию.

Из вышесказанного становится понятно, что их племена использовали для самоназвания форму *ac* (самая старая форма) и *oc* — её вариант (она встречается в имени одного из осетинских героев, Ос-Багатура, упоминается Б. А. Калоевым как форма XIII в.<sup>15</sup>); кроме того, бытование этой формы доказывается тюркским названием *ослар*.

В своём сообщении я хочу сосредоточиться на одной конкретной группе этих имён, а именно, на характерных именах, которые не были так сильно изменены, как местные имена.

1. В документах 1075 г. народ *Vossiani* и *Wossianorum* (латинский генитив) встречается как сосед владений бенедиктинского монастыря на реке Гарам<sup>16</sup>.

2. В 1225 г. в учётной книге из Варада (переизданной в 1550 г.) в § 294 упоминается житель по имени *Vsian* из деревни Полгар (Polgár), графство Саболч<sup>17</sup>.

3. В 1258 г. (повторно в 1269 г.) упомянут житель по имени *Vrsun* из деревни Бори, графство Хонт, который выступал в качестве свидетеля при продаже его родственником участка земли. В 1270 г. это имя снова встречается в записях, теперь уже как *Wsun*, на этот раз был упомянут его сын<sup>18</sup>. Комендант и военные власти крепости Хонт хотели аннулировать акт продажи, потому что это была земля военного, служащего в крепости (и продажа земли могла послужить причиной его увольнения). Однако эта семья проживала там уже долгое время, возможно, ещё до строительства крепости и до образования графства в XI в. Название деревни неподалёку (в настоящее время *Orzány*) также обязано своим происхождением этой семье. В 1252 г. её название писалось как *Hwsan*, между 1254 и 1259 гг. как *Ursan* и в 1282 г. как *Orsan*<sup>19</sup>.

4. В 1295 г. несколько родственников разделили между собой унаследованный участок в деревне Борфё (Borfő), в графстве Хонт, неподалёку от уже упомянутой деревни. Их отцы в документе названы *Ozikut*, *Ozithou* и *Ozareu*. Сын Озикута получил документ, копированный в 1300 г., и тогда имя его отца было написано как *Ozikt/Osikt*<sup>20</sup>.

5. В 1332 г. *Iacobus dictus Az*, т. е. Якоб по прозвищу *Ac*, Якоб Алан, получил в качестве королевского дара участок в деревне Бочк, графство Гёмёр (Gömör)<sup>21</sup>.

Данные имена могут быть объяснены следующим образом.

1. Окончание *-an* в слове *Vossiani*, без сомнения, является иранским окончанием множественного числа. Но окончания *-an* и *-un* в имени *Vsian* и *Wsun/Vrsun* идентичны с иранским суффиксом *-an* и современным осетинским *-on*, образующим личные имена. Б. А. Калоев<sup>22</sup> идентифицировал этот суффикс в именах ясов средневековой Венгрии, таких *Bakasan*, *Shaburan* и др. Как показывают эти примеры, тот же суффикс использовался в языке аланов или асов, которые появились в Венгрии примерно на 200—300 лет раньше.

2. *Ozikut/Ozikt/Osikt* и *Ozareu* – имена двух близких родственников должны быть вариантами одного слова. Это логично только в том случае, если имя было не просто личным, а имело какую то бóльшую значимость, то есть, возможно, что оно демонстрировало принадлежность к какому то клану или этнической группе. Из этого я делаю предположение, что корень этого имени идентичен этнониму *os*. Окончание *-kt*, скорее всего, идентично современному осетинскому суффиксу *-gta*, который используется в этнонимах и до сих пор употребляется в наиболее часто встречающихся фамилиях, образованных от этнонима. Например, *arapagta* ‘арабы’ > фамилия *Apanama*, *persiagta* ‘персы’ > фамилия *Пепсуама*, *urysagta* ‘русские’ > фамилия *Урусма* и т. д.<sup>23</sup> Таким образом, *Osikt* обозначает ‘представитель народа *os*’<sup>24</sup>.

Другое окончание, *-reu*, — в этом периоде типичная венгерская переделка тюркского — *-rek/ryq*, что не является неожиданным в этой местности, где встречаются также упоминания о печенежских поселенцах. С помощью этого суффикса образуются отымённые прилагательные, обозначающие, что кто-то или что-то обладает свойством исходного существительного. Другими словами, имя *Ozareu*, возможно, обозначало ‘кто-то с качеством *Ac*, подобный *Ac*’, в том случае, если родственника (например, старшего брата?) звали *Ac*. Кроме того, *Ozithou* напоминает форму, образованную при помощи суффикса *-thou* < *-tuq*. Таким образом, три члена этой семьи жили в середине XIII в. и имели имена, производные от одного этнонима *os*, то есть *ac*, алан.

3. Якоб *Ac* был членом клана *Акош*, изначально проживавшего в графстве *Кразна*. Он и его семья получили дар от короля *Карла Роберта Анжуйского*<sup>25</sup> за то, что отец *Якоба Аса* спас королю жизнь во время покушения, совершённого на последнего *Фелицианом Захом*<sup>26</sup>. Название клана имеет тюркское происхождение: *aq quş* означает ‘белая птица’, ‘лебедь’.

Большинство имён собственных, которые носили члены этой семьи, — обычные христианские имена, но подобные восточные прозвища вовсе не удивительны.

На основании вышесказанного могут быть сделаны следующие выводы:

1. Аланы, которые прибыли на Запад вместе с венграми в X в., всё ещё использовали аланские имена и в XIII в., и их имена свидетельствовали о контакте с аланами; подобные имена встречались и в XIV в.

2. Помимо такого варианта этнонима как *ясы*, под которым известен в Венгрии народ, иммигрировавший сюда в XIII в., ещё и в XIV в. потомками другой, иммигрировавшей ранее (тюркской?) группы использовалась первоначальная форма, а именно *ас*. Форма *ос*, вполне вероятно, была более употребительной, о чём свидетельствуют имена собственные и географические названия.

Надеюсь, моё сообщение убедило вас, что в венгерских средневековых источниках можно обнаружить ещё очень много материалов, касающихся истории восточных народов, иммигрировавших в Венгрию, их исторических связей с Западом, а иногда даже содержащих сведения об их прародине и их восточном происхождении. Для создания полной картины в этой области желательное использование восточных, западных и русских источников, как это и делал в своей научной работе Ю. Н. Рерих.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> РЕРИХ Ю. Н. Аланские дружины в Монгольскую эпоху // Осетия. 1933. № 4–6; ROERICH G. Les Troupes alanes a l'epoque Mongole // Oss-Alanes. 1932–1953, II Trimestre. Paris, 1953. P. 30–34.

<sup>2</sup> GOLDEN P. A Timurid Persian Geographical Abridgement on the Lands of the Northern Mediterranean and Black Coasts: Between the Danube and the Caucasus. Budapest, 1987. P. 79.

<sup>3</sup> ЛАМАНСКИЙ В. И. Заметка об ясах и аланах // Труды XI Археологического съезда. М., 1902.

<sup>4</sup> NÉMETH P. A középkori Szabolcs megye települései. Nyíregyháza, 1990. P. 186–187.

<sup>5</sup> КАЛОЕВ Б. А. Венгерские аланы (ясы): Историко-этнографический очерк. М., 1996; Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.

<sup>6</sup> DECEI A. Relații Româno-Orientale. București, 1970. P. 180–181.

<sup>7</sup> SZABÓ L. A jászok hazánkban: Magyarra lett keleti népek. Budapest, 1988. P. 177.

<sup>8</sup> NÉMETH P. A középkori Szabolcs megye települései. Nyíregyháza, 1990; GYÖRFFY Gy. A XV. századi jász szójegyzék [First ed.: 1957]; A csatlakozott népek [First ed.: 1958]; A magyarországi kun társadalom a XIII–XV. században (A kunok feudalizálódása) [First ed.: 1953] /A magyarság keleti elemei. Budapest, 1990.



<sup>9</sup> KÁZMÉR M. Régi magyar családnevek szótára. XIV–XVII. század. Budapest, 1993. № 515a-b.

<sup>10</sup> Речь идёт о следующих деревнях: *Аслар* (Aszlár) в графстве Шомодь/Somogy (впервые упоминается в 1229 г.); *Ослар* (Oszlár) в графстве Пешт (упомянута в 1252 г., ныне пустая); *Тисаэслар* (Tiszaeszlár) в графстве Саболич/Szabolcs (1261–1270 гг.); *Озлар* (Ozlar), позднее Надкюртёш/Nagykürtös, в графстве Ноград (1278); *Озлар* в графстве Шомодь (1316); *Озлар* в графстве Темеш/Temes (1332–1337); *Тисаслар* (Tizzaszlar) в графстве Боршод/Borsod (1447). См.: GYÖRFFY Gy. A csatlakozott népek // A magyarság keleti elemei. Budapest. 1990. [First ed.: 1958]. P. 56.

<sup>11</sup> CZEGLÉDY K. Nomád népek vándorlása Napkelettől Napnyugatig. Budapest, 1969. – Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 8. – P. 36.

<sup>12</sup> Diploma Hungariae Antiquissima. I: 1000–1131 // Ed. Gy. Györffy. Budapest, 1992. P. 217.

<sup>13</sup> GYÖRFFY Gy. A csatlakozott népek // A magyarság keleti elemei. Budapest, 1990. [First ed.: 1958]. P. 56-57.

<sup>14</sup> BAILEY H.W. Asica: Opera minora II. Shiraz, 1981. [First ed.: 1945]. P. 225.

<sup>15</sup> КАЛОЕВ Б. А. Венгерские аланы (ясы): Историко-этнографический очерк. М., 1996. С. 218.

<sup>16</sup> Diploma Hungariae Antiquissima. I: 1000–1131 // Ed. Gy. Györffy. Budapest, 1992. P. 217.

<sup>17</sup> KARÁCSONYI J., BOROVSKY S. Regestrum Varadinense examinum ferri caudentis ordina chronologico digestum descripta effigie editionis a 1550 illustratum sumptibusque capituli Varadinensis lat. sit. Budapest, 1903; NÉMETH P. A középkori Szabolcs megye települései. Nyíregyháza, 1990. P. 157–158.

<sup>18</sup> GYÖRFFY Gy. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. I–IV. Budapest, 1987–1998. Vol. III. P. 181.

<sup>19</sup> Op. cit. P. 224–225.

<sup>20</sup> Op. cit. P. 180.

<sup>21</sup> GYÖRFFY Gy. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. I–IV. Budapest, 1987–1998. Vol. II. P. 488.

<sup>22</sup> КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999. С. 218.

<sup>23</sup> Там же. С. 220.

<sup>24</sup> Имя Ozikut, разумеется, вторично по отношению к Ozikt/Osikt. В венгерском языке внутри слова очень часто между двумя и более согласными вставляются гласные звуки.

<sup>25</sup> Позвольте здесь напомнить, что когда Карл прибыл из Неаполя в Венгрию в 1301 г., претендуя на корону, его поддержали едва ли не одни только половецкие военные круги (GYÖRFFY Gy. A magyarországi kun társadalom a XIII–XV. században (A kunok feudalizálódása) [First ed.: 1953] // A magyarság keleti elemei. Budapest, 1990. P. 288).

<sup>26</sup> KARÁCSONYI J. A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig. Budapest, 1900–1901. С. 115.

The article is published with the permission of the author.

Статья печатается с разрешения автора.

Ю. ГАГЛОЙТИ

(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)

## О СОЦИАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ НАРТОВСКОГО ЭПОСА

Одним из показателей происхождения и этнической принадлежности первоначального ядра нартвовского эпоса и территории его формирования, является, несомненно, ономастика кавказского эпоса о нартах. Наряду с историко-этнографической основой, лежащей в основе большинства общих сюжетов и циклов национальных версий «Нартиады», именно ономастика эпоса, в первую очередь – антропонимика, этнонимика, а также общие названия наиболее важных терминов социально-экономического или политического характера решает, в конечном счете, и наиболее дискутируемый в нартоведении вопрос о генезисе и формировании нартвовского эпоса и его первоначального ядра.

К числу указанных выше разделов ономастики не в последнюю очередь относится социальная терминология нартвовских сказаний, наиболее полно представленная в нартвовском эпосе осетин. В нартвовских сказаниях осетин нартвовский социум предстает как строго структурированное общество, состоявшее из трех органически соединенных между собой подразделений – военной аристократии, Ахсартаггата, жреческой прослойки, Алагата, и основной массы рядовых нартов, представленных родом Бората, олицетворявших собой производительную основу общества, скотоводов и земледельцев. В этом отношении трехфункциональное деление нартов полностью соответствовало аналогичному делению скифского общества, состоявшего из трех тесно связанных между собой социальных групп. В большинстве сказаний эта структура значится как *Æртæ Нарты* «три нартвовских рода».

В подавляющем большинстве осетинских нартвовских сказаний виднейшие представители ведущего нартвовского рода Ахсартаггата, как правило, обозначаются термином *хъалтæ* «гордецы». Наиболее четко и последовательно это прослеживается в цикле сказаний о Сырдоне, злом гении нартов, по образному определению В. И. Абаева. Так, в сказании «Урызмæг, Хæмыц и Созырыхъо» Сырдон, обращаясь непосредственно к Ахсартаггата,

пригласившими его с собой в поход, использует исключительно сочетание *Нарты хьалтæ* «нартовские гордецы»: «Чтоб разрушалась ваша сила, нартовские гордецы (*нарты хьалтæ*)»; «Куда вы делись, нартовские гордецы (*хьалтæ*)» (НК, Т. 4, с. 22–23). Аналогичную картину мы видим и в сказании «Поход нартовских гордецов (*хьалтæ*) и Сырдона»: «Нартовские *гордецы* обрезали губы у коня Сырдона...»; «Нартовские *гордецы* смеются над Сырдоном». Когда ведущие нарты попали в плен к великанам и оказались пригвождены к скамьям, то, «великаны стали выбирать из *нартовских гордецов* наиболее упитанных»; «Сырдон выпил горячую воду под прилипшими к скамейкам нартовских *гордецов*». Поднялись нарты *гордецы* со скамеек, оставив на них куски кожи со своих ляжек (НК, Т. 4, с. 26–27).

Сочетание «*Нарты хьалтæ*» (Нартовские гордецы) встречается и в других сказаниях, в которых оно также относится к нартовской элите. Так, в одном из сказаний популярного в эпосе сюжета о взаимоотношениях Сослана (Созырыхъо) с Ацæтæ родители, обращаясь к новорожденному Алымбегу (в других вариантах – Тотразу), сокрушаются по поводу того, что «нартовские *гордецы*» – (*Нарты хьалтæ*) вновь заставляют их принять участие в своеобразных «играх». Отказ от этих игр грозил печальными последствиями (НК, Т. 5, с. 181). Эти же сочетания встречаются и в поэтической обработке нартовских сказаний Ал. Кубалты как в оригинале, так и в русском переводе: «Дзырдтой иу (нартæн) сæ *хьалтæ*, хьæрæй; æз нартæн сæ *хьалты* кæд фенин; Нарты *гордые* кричали; не могу сносить насмешек нартов *гордых*...» (Кубалты, 1978, с. 56–57, 59–60, 74–75, 76).

Наряду с обозначением «*Нарты хьалтæ*» нартовская элита в лице Ахсартагатаæ в сказаниях довольно часто называется также именем нартов – Нарт, преимущественно, и Нартæ. В связи с этим обращает на себя внимание, что обозначение именем нартов внутри нартовского социума с его трехчастной структурой исключительно представителей руководящего рода практически встречается в тех же сказаниях, в которых встречается и номинация *нарты хьалтæ* «нартовские гордецы». Для примера приведем сказание *Нарты балц* – «Поход нартов» из цикла Сырдона, где говорится о походе Ахсартагатаæ, на который они пригласили и Сырдона: «Нарт æрымбырдысты...» (Нарты собрались...); «Уæртæ Нарт балцы цæуынц» (Вон Нарты идут в поход...); Нарт æнхъæлмæ кæсынц. (Нарты ждут); «...Мах стæм Нарт...» (Мы - Нарты); «Сырдон... дзуры Нартмæ...» (Сырдон... говорит нартам); «Нарт загътой...» (Нарты сказали); Сырдон фосы «Нартмæ ныттырдта. Нарт та цæттæ фос сехсæн бауæрстой» (Сырдон «пригнал скот к нартам, нарты же, поделили скот между собой) – (НК, Т. 4, с. 92–95). Примеры эти далеко не единичны.

Не подлежит сомнению, что имя нартов, Нарт и Нартæ, служит в сказаниях общим названием Нартовского общества и нартов в лице трех нартовских

родов в целом (Æртæ Нарты). На этом фоне обозначение внутри социума именем нартов исключительно род Ахсартаггата требует естественно своего объяснения. Оно заключается прежде всего в том, что подтверждает уже высказывавшееся в нартоведении мнение о том, что, во-первых, внутри трех нартовских родов истинными нартами являются именно Ахсартаггатаэ олицетворявшие собой военную аристократию нартовского социума. Во-вторых, данный факт равноценен доказательству аутентичности традиционной этимологии имени нартов как «воинов, рыцарей». При этом всегда легко можно определить, относится имя нартов к трем нартовским родам (Нартон адаэм, Нарт, Нартæ) в целом или исключительно к правящему роду Ахсартаггата.

Наряду с номинациями *нарты хьалтæ* и *нарт*, ясно указывающими на высокий социальный статус или обозначаемыми, в нартовских сказаниях довольно часто встречается и наименование *гуыппырсартаэ* (дигор. «гуппургинтæ»). Как правило, это наименование прилагается к представителям правящего клана. К примеру, в сказании «Как Батраз спас Уырызмага» говорится: «Гуыппырсары (рода) Ахсартаггата ушли в поход. В селении остался только старый Уырызмаг. Долго не возвращались нартовские гуыппырсары» (НК, Т. 3, с. 103). Встречается оно практически в тех же сказаниях, что и вышеупомянутые *нарты хьалтæ* или *нарт*, являясь фактически их синонимами. Особенно ярко это проявляется в цикле сказаний о Сырдоне, преимущественно в вариантах весьма популярного как в указанном цикле, так и в нартовских сказаниях в целом, в сюжете об участии Сырдона в одном из походов (балцов) представителей Ахсартаггатаэ.

Весьма показательно в этой связи, что круг этих сказаний объединяется под общим названием «Поход (балц) Сырдона и нартовских гуыппырсаров» (НК, Т. 4, с. 20), в первом из которых в роли нартовских гуппургинов, как правило, выступают те же Урузмаг, Сослан и Хамыц (НК, Т. 3, с. 151). В одном из дигорских вариантов говорится, что как-то «нартовские гуппургины – Хамиц, Урузмаг и Сослан замыслили пойти в поход за добычей» (НК, Т. 4, с. 69). В другом варианте, в рассказе о собрании нартов, на «Большом Ныхасе верхних нартов», нарты в конце рассказа названы гуппургинами (НК, Т. 4, с. 235, 236). В некоторых дигорских сказаниях нартовские гуппырсары Уырызмаг, Хамыц и Созырыхъо одновременно называются как «нарты хьалтæ», так и просто *нартами* (нарт) (НК, Т. 4, с. 20–26). В одном из сказаний о Сырдоне говорится, что в один из праздников Сырдон пригласил к себе «нартовских старейшин-гуыппырсаров», которые затем упоминаются просто как *нарты* (НК, Т. 4, с. 258–259). Примеры эти не единичны. В некоторых сказаниях упоминаются также некие *егуппыртаэ* (егуппыры), имя которых возможно является искаженным вариантом имени тех же гуыппырсаров (НК, Т. 4, с. 155, 549–550, 552).

В отличие от названий «нарты хьалтæ» и «нарт» (нартские гордецы и нарты), имеющих четкую социальную семантику, термин «гуыппырсаер» явно связан с какой-то физической особенностью его носителей. Об этом ясно свидетельствует, в частности, наличие в конце этого термина слова *саер* «голова», определением к которому служит *гуыппыр*. В. И. Абаев отмечает семантическую идентичность этого термина с «вожаками Нартов» и нартовскими «тузами, т.е. в конечном счете – с Ахсартаггата, своего рода «шишками» нартов. Что касается первой части этого слова, то «она входит в группу слов со значением *выпуклый*, выдающийся и пр.» (ИЭС, Т. 1, с. 531). В «Толковом словаре осетинского языка» оба этих слова характеризуются также, как «могучий, видный, знатный» (Т. 2, с. 207–208).

Эти определения, бесспорно верные семантически, тем не менее, не могут считаться безупречными с точки зрения их этимологии. Несмотря на это, имеющиеся в нашем распоряжении сведения письменных источников дают на наш взгляд, хорошую возможность для решения вопроса о происхождении этой важной номинации нартовского эпоса, независимо от ее точной этимологии. По-русски это название можно условно переводить как «шишкоголовые», указывающее на их высокое социальное положение.

Нам уже приходилось обращать внимание на одно любопытное сообщение латинского автора II в.н.э. Зенобия о том, что сираки, одно из сармато-аланских племен, дают царский венец «самому рослому или по словам некоторых, имеющих самую длинную голову» (выдел. нами – Ю. Г.). Исходя из этого, я высказал тогда предположение о том, что данное сообщение свидетельствует о бытовании у сираков обычая деформации черепа – «обычая, получившего несколько позднее столь широкое распространение у алан» (Гаглойти, 1962, с. 88). Вряд ли надо особо доказывать, что в этом отношении сираки не могли быть исключением среди родственных им сармато-аланских племен (иазигов, аорсов, роксолан, алан арсов), это хорошо подтверждается данными археологии. Согласно этим данным, обычай искусственной деформации черепов был широко распространен в период поздней античности и раннего средневековья на обширных пространствах Евразии, в том числе и у сарматов.

Вышеизложенный материал, на наш взгляд дает полное основание полагать, что термин *гуыппырсаер* (*гуппургин*) в нартском эпосе является отражением обычая искусственной деформации черепа у сармато-аланских племен. На это в частности, указывает и сама семантика этого термина, ясно указывающая на какую-то особенность строения головы у носителей этого названия, *гуыппыр*, определяющего эту особенность. Об этом же свидетельствует и суффикс *-гин*, сохранившийся в дигорском *гуппургин*, идентичный иронскому *-джын* и указывающий на «на содержание чего-либо

или обладание чем-либо» (АБАЕВ, 1962, с. 611). К большому сожалению, этимология самого определения «гуппыр» в рассматриваемом названии остается пока не совсем проясненной.

Наряду с номинациями «нарты хьалтæ» и «гуыппырсаертæ» применительно к Ахсартаггатаæ в нартовских сказаниях осетин периодически встречаются и другие определения. Эта, к примеру, лучшие мужи нартов, нартовская знать или знатные, нартовские воины (хæстонтæ), князья наши, богатыри (богалтæ), виднейшие из нартов и т.д. Но эти названия, особенно по сравнению с уже рассмотренными выше названиями «нарты хьалтæ» и «гуыппырсаертæ» настолько малочисленны и не характерны для сказаний в целом, что не дают оснований для выделения какого-то из них в особую категорию. Но они важны в том отношении, что практически все они относятся к нартам Ахсартаггатаæ, лишний раз, подтверждая тем самым руководящую роль этой фамилии (клана) в нартовском социуме.

Из числа рассмотренных выше терминов для характеристики и выяснения социальной структуры нартов особое значение приобретает название «нарты хьалтæ». Заключается оно в первую очередь в том, что данная номинация имеет и персонифицированный характер в форме термина *схьал*, фонетически и семантически идентичный термину *хьал* одно из основных значений которого также является определение «гордый». В нартовских сказаниях осетин это определение, подобно вышеприведенным определениям, также прилагается исключительно к представителям рода Ахсартаггата. Встречается оно исключительно в вариантах сказания «О борьбе между нартами (Ахсартаггата) и Бората», одного из древнейших и популярнейших сюжетов осетинского нартовского эпоса. Из этого следует, что термин *схьал* является персонифицированным обозначением тех же представителей рода Ахсартаггатаæ, общим названием которых служит номинация *хьалтæ*, в обоих случаях обозначающая «гордецы». Следует отметить, что в этих сказаниях термин *хьалтæ* «гордецы», в зависимости от контекста и отношения к представителям правящей фамилии Ахсартаггатаæ, зачастую приобретает самые различные оттенки семантического характера – от иронии и сарказма до восхищения и поклонения. Однако в целом, термин *хьалтæ* носит ясно выраженный социальный характер, четко указывающий на ведущую роль носителей этого термина о триедином нартовском социуме. Ни в одной из национальных версий нартовского эпоса данный термин не фиксируется.

Обозначение термином *хьалтæ* представителей ведущего рода нартов, его военной аристократии, четко прослеживается не только на основании сравнительного анализа содержания отдельных сказаний. Оно четко проявляется и по данным отдельных сказаний, преимущественно из цикла взаимоотношений Сырдона с нартовской верхушкой. Так, в одном из вари-

антов популярного в осетинском эпосе сюжета о спасении Сырдоном попавших в плен к великанам верхушки Ахсартаггатаэ, именуемых *нарты хьалтæ* «нартовские гордецы», происходит следующая сцена. В ответ на приглашения великанов зайти к ним в дом, где нарты оказались пригвожденными к стульям, обмазанными специальным клеем, Сырдон отказывается от такого «приглашения», ссылаясь на то, что ему рядом с ними нельзя садиться, поскольку они «являются его князьями (ме лдæрттæ сты) – (НК, Т. 4, с. 23). В этом же сказании номинации нартовские *гордецы (ххалтæ)*, князя (*æлдæрттæ*) и нарты (*Æгас Нарт*) идентичны между собой. Данное сказание было записано одним из лучших знатоков и собирателей осетинского нартовского эпоса Губади Дзагурти (НК, Т. 4, с. 458).

В одном из сказаний этого цикла встречается также сочетание *уæздан, æхсин лаг* «знатный господин», применительно к нартам Ахсартаггатаэ. Сырдон отказываясь принять стул, ссылается на то, что он не является ни *уазданом*, ни *хсин лаг*’ом, чтобы сесть рядом с ними (НК, Т. 4, с. 77). Как социальный термин, *æхсин* «госпожа» обычно «соотносится с *алдар* «князь» (Абаев, ИЭС, IV, с. 230). Обозначение ведущих нартов названием «князей «æлдæрттæ» встречается и в других сказаниях этого цикла (НК, Т. 4, с. 29; с. 62, 74, 93, 114). В некоторых вариантах этого же цикла встречается также как прямое упоминание фамилии Ахсартаггата в качестве синонима «нарты хьалтæ», как в дигорском сказании «Происшествие с нартскими охотниками» (*Æхсæртæггаты уонаæхсартæ* «богатыри Ахсартаговых) или как старшие нарты, наиболее выдающиеся – Оразмаг, Хамыц, Сослан» – (НК, Т. 4, с. 96, 115).

Одним из таких имен, встречающихся в наиболее ранних публикациях 20-х годов прошлого столетия, является номинация Скал-Бесон (в оригинале: *Sgæl-Beson*), означающий буквально «гордый Бесон» (ПНТО, I, с. 81, 86). Этот эпизодический персонал встречается только в одном из вариантов популярного в осетинских сказаниях сюжета о войне между двумя ведущими нартовскими фамилиями – *Æхсæртæггатаэ* и *Боратаэ*. Этот сюжет, судя по содержанию его основных вариантов, явно принадлежит к числу древнейших.

Об этом свидетельствует, в частности упоминаемый в рассматриваемом варианте факт поголовного уничтожения принадлежащих к побежденной фамилии лиц, за исключением жителей «квартала кузнецов» (куырды «сых», с. 86–87). Кузнечное дело, как одно из древнейших профессий вообще, пользовалось особым почетом, судя по месту, которое в осетинской мифологии занимает божество кузнечного ремесла, один из виднейших и популярнейших представителей осетинского пантеона – *Курдалагон (Куырда Алæгон)*, кузнец из рода *Алæгатаэ*, рода «умных» нартовского триединого социума. В связи с этим обращает на себя внимание, что в осетинском языке только кузнечное ремесло имеет старое, неразложимое наиме-

нование, тогда как остальные зовутся описательно (АБАЕВ. ОАФ. I, с. 65). Интересно, что по представлениям осетинских сказителей, раньше Курдалагон был нартом, о чем в частности ясно свидетельствует и его фамильная принадлежность – *Алагон*, который поднялся до уровня божества, благодаря «своему искусству в кузнечном деле» (Кубалов, 1978, с. 174, пр. 24).

Следующее нартовское имя с эпитетом *схъæл* «гордый», которое также является составным, фигурирующим в публикации как *Æсхъæлвæрæз*, встречается в сказании «Кровники Ахсæртаггатае и Борадзатае» (НК, Т. 5, 2010, с. 477–480). В этом варианте редко упоминаемые в эпосе Борадзатае выступают в роли Бората, традиционной формы имени этой нартовской фамилии. В этом варианте, носитель имени *Æсхъæвæрæз*, легко разложимое на *Æсхъæл* (*Схъæл*) *Вæрæз* «гордый Вараз», как и Схъæл Бесон принадлежит к роду Ахсартаггатае и является зятем Борадзевых, идентичных Боравым. Вариантом имени *Æсхъæлвæрæз* (*Æсхæл Вæрæз*) является и встречающееся в сказании «Как Уырызмаг убил своего зятя» форма *Ысхъæлвæрæз* – Сонт-Багъатыр «Гордый Вараз – ввавший в ярость» (или «безрассудный»). Принадлежат к роду Ахсартаггата, женат на дочери Уырызмага и Сатаны. Как и другие двойники этого сюжета обладает чудесным панцирем, не пробиваемым обычной стрелой (НК, Т. I, с. 203, с. 438–440). Это сказание было записано Г. Дзагурти в начале 20-х годов XX в.

И, наконец, в литературной обработке нартовских сказаний Ал. Кубалова встречается еще одно имя с определением «гордый». Это – «Ахсартаков Скалбицо», нарт из рода Ахсартаггата, засватавший дочь Уырызмага и убитый Хамицевой стрелой при попытке примирить «два рода» (Кубалов, 1978, с. 142, 143). В этом имени также легко распознается определение Скал «Гордый» (осет. *схъæл*), как у других вышеприведенных имен с этим определением. Говоря о значении литературной обработки нартовских сказаний Ал. Кубалова, опубликованных в 20-х годах XX в., с примечаниями и комментариями автора, следует отметить, что в нее вошли около 40 сюжетов, хорошо известных из последующих публикаций.

Вряд ли эту работу можно квалифицировать, как перевод «нескольких сюжетов из нартовского эпоса» (...æмдзæвгæтæй рацæрæзтæ нарты эпосæй цалдæр сюжеты), как это делает редактор его «Сочинений» (с. 4). Дело не только в том, что в нее вошли сюжеты нартовских сказаний осетин, начиная с происхождения рода Ахсартаггата (Ахсар, Ахсартаг и Дзерасса) и заканчивая убийством Бальсаговых колесом Созырыко (Сослана), т.е. практически от начала нартов до их гибели. Не менее важным является и то что эти сюжеты наглядно продемонстрировали степень распространения и богатство сюжетов осетинского нартовского эпоса на самых ранних стадиях их публикаций.



Сравнение вышеприведенных нартовских имен с эпитетом *схъæл* «гордый» дает возможность выявить ряд весьма показательных фактов. Во-первых, все носители имен с рассматриваемым определением встречаются только в сказаниях весьма популярного в нартовском эпосе осетин сюжета о борьбе двух ведущих нартовских фамилий (родов) Ахсартаггата (нарты) и Бората. При этом все они принадлежат к Ахсартаггата, причем Схъæл-Бицо, Схъæл-Бесон, Схъæл-Вæрæз и Схъæл-Вæрæз Сонт-Бæгъæтыр в указанных в сказаниях выступают в роли зятей Уырызмага и погибают от его стрелы. И только у Ал. Кубалова Скал-Бесон «падает от Хамицевой стрелы». Таким образом получается, что все носители определения «гордый» в вышеуказанных сказаниях фактически принадлежат одному и тому же лицу, женатому на дочери Уырызмага, о которой другим сказаниям ровным образом ничего не известно.

Таким образом, вышеприведенный материал, на наш взгляд, ясно свидетельствует о том, что у нартовских сказаний осетин эпитет *схъæл* (*s æl*) «гордый» является и выступает в роли своего рода определителя исключительно собственных имен членов ведущего или «царского» рода нартовского социума. Обращает на себя внимание, что во всех вариантах рассматриваемого сказания о борьбе двух нартовских фамилий ее носители этого эпитета являются зятьями Уырызмага. При этом, один из них, Схъæл-Бесон, имя которого встречается только в записанном по-русски сказании, характеризуется как «лучший во всей фамилии Ахсартаггата» (НК, Т. I, 2013, с. 515). Судя по всему, эпитет «лучший», в данном случае является, по всей видимости, переводом осетинского «хуыздар» «лучший».

В текстах осетинских нартовских сказаний довольно часто встречаются такие выражения, как *нарты хæртæ* «лучшие нарты», *нарты хуарз лæгтæ* (дигорское) «лучшие мужи нартов», *нарты хорз адæм* «лучшие люди нартов», *нарти дзæбæхтæ* (дигорское) «лучшие нарты», «*Нарти номдзыд лæгтæ*» «именитые мужи нартов», *Нарты хистæртæ* «старшие (по положению) нарты; *нарти хистæртæ, сæ лæгтæ-лæгтæ* (дигорское) «старшие нарты (по положению), их выдающиеся мужи» и т.д. (НК, Т. 4, с. 20, 41, 59, 63, 66, 112, 115).

Однако взятое в отдельности это определение в форме хуыздар «лучший» в тех же текстах также встречается, но крайне редко. Так, в сказании «Как нарты выявляли лучшего среди них» говорится, что, желая выявить «лучшего» среди них, они хитростью заставили прорицательницу Хъæрмагон ответить на их вопрос. Ответ был таков: «Лучшим среди вас является Уырызмаг» (НК, Т. 1, с. 190). Такое же ответ получают нарты и в ответ на вопрос, кто из них является «храбрейшим и сильнейшим» (дигор. «бæгъатæрбел» в сказании «Нартов Орæзмег» (НК, Т. 1, с. 456–457). Концентрированное выражение идеи о главенствующей роли Уырызмага в нартовском обществе, красной ни-

тью проходящей по всему циклу Нартиады, являются слова о том, что «когда зародилось общество нартов, то их «первым главой и старшим был старый» Уырызмаг» («Поход Уырызмага», НК, Т. 1, с. 461).

В то же время оно встречается как часть составного слова-определения в одном из вариантов того же цикла о взаимоотношениях Сырдона с нартовской верхушкой. В сказании «Поход Сырдона и Нартов» говорится: «Лучшие и наиболее прославленные нарты шли в поход (Нартæ лæгхуыздæр, лæг-разагъддæрæй цыдысты балцы (НК, Т. 4, с. 125). Речь и в данном случае идет о верхушке Ахсартаггата.

Как показывает вышеприведенный материал, нарт *Скал-Бесон* «гордый Бесон», лишь один раз, упоминаемый в сказании, в том же сказании характеризуется как «лучший во всей фамилии Ахсартаггата» (НК, Т. 1, с. 515). Это дает основание полагать, что эпитет *схъæл* (*s æl*) «гордый» по своему происхождению, характеру его упоминания и семантики в нартовских сказаниях явно напоминает своего рода почетный «царский» титул главы ведущего рода нартов и, соответственно, главы нартов в целом. Об исключительном характере этого определения, как мне представляется, ясно свидетельствует и то, что в нартовских сказаниях осетин, последнее издание которых составило семь полновесных томов, термин *схъæл* встречается только *четыре* раза, причем во всех указанных случаях носитель этого определения принадлежит к роду Ахсартаггата.

При этом, в двух случаях это определение фактически прилагается к одному и тому же имени, которое в оригинале звучит как *Схъæл-Вæрæз*. Однако в соответствующих текстах это имя в одном случае приведено в форме *Ысхъæлвæрæз* (НК, Т. 1, с. 438–440), а в другом – *Æсхъæлвæрæз* (НК, Т. 1, с. 479), хотя в обоих случаях этими именами назван зять Уырызмага, каковым в записи Г. Шанаева предстает также *Схъæл-Бесон* (НК, Т. 1, с. 510), а у Ал. Кубалты – *Ахсартагов Скал-Бицо* (с. 142). Таким образом, зафиксированное в нартовских сказаниях осетин лишь четыре случая употребления термина «гордый» в сложных (составных) именах эпоса, фактически сводятся лишь к трем. Это четко подтверждается тем фактом, что имена *Ысхъæлвæрæз* и *Æсхъæлвæрæз* фактически представляют собой лишь незначительно отличающиеся друг от друга даже не варианты, а лишь варианты одного и того же имени. Расхождение между начальными слабыми гласными *æ* и *ы*, ввиду не устоявшейся орфографии осетинского литературного языка, передается по-разному, а на письме этот гласный обозначается не всегда (АБАЕВ, 1962, с. 405–406; ИЭС, III, с. 141, 148–149). Именно такое положение мы и имели в виду в данном случае.

Следовательно, на основании вышеприведенных данных вывод о том, что в основе вариантов имени «зять Уырызмага» лежит номинация

*Схъæл-Вæраз* (Sgæl-Væraz), «гордый Вараз» напрашивается сам собой. Однако значение этого имени заключается не только в факте его принадлежности к элитарным нартовским именам с эпитетом «гордый», но и значением основы этого составного имени *Вæраз*. В осетинском оно документируется только как личное имя, в основе которого лежит иранское название «кабана» *wagaz*, производным от которого является и имя «главы» нартов, Уырызмага. (АБАЕВ, ИЭС, IV, с. 89, 127). Реальность этой этимологии косвенно подтверждается и данными нартовского эпоса. Так, в одном из вариантов сюжета о попытке убийства Уырызмага на пиру у Бората глава нартов иносказательно называется «кабаном», готовым к закланию.

Как отмечает В. И. Абаев, имя *Вараз* (с вариантами) было весьма популярно в иранской антропонимии, как в собственных именах, так и в фамильных. Так, это название носила одна из знатнейших фамилий при Сасанидах. Часто служила при этом в качестве апеллятива (ИЭС, IV, с. 89). Именно в этом качестве она довольно часто встречается как среди имен картлийских царей сасанидского происхождения, так и представителей высшей знати (КЦ, I, с. 403) в раннем средневековье.

На этом фоне, наличие в нартовских сказаниях осетин составного имени *Схъæл-Вæраз*, основа которого зафиксирована в двух вариантах (*Æсхъæл* и *Ысхъæл*) представляет особый интерес. Во-первых, эпитет «гордый» (*æсхъæл*) в этом имени семантически равноценен понятию правителя, своего рода «царя» и, в конечном счете, главы нартов, в качестве которого представлен Уырызмаг в нартовских сказаниях осетин. Следовательно, основа этого имени, *Вæраз*, представляет собой, судя по всему, первоначальную, исконную форму имени *Уырызмаг*, подтверждая тем самым как предложенную В.И. Абаевым этимологию этого имени, так и его элитарный характер.

Во-вторых, обращает на себя внимание крайне ограниченный характер использования элитарного определения *схъæл* в нартовских именах (всего три случая) и только в именах ведущих представителей правящего рода Ахсартаггата. Это особенно ярко бросается в глаза на фоне употребления другого социального эпитета, а именно – «нарты хъалтæ», применительно ко всем представителям правящего рода Ахсартаггата. Замена этого термина другими номинациями аналогичного характера, эпизодически встречающимися в сказаниях – *не'лдæрттæ* «наши князья», *уæздæттæ* «благородные», *хистæртæ* «старейшины», *æхсины лæгтæ* «правлящие мужи», *богалтæ* «богатыри» и т.д. лишь подтверждают бросающееся в глаза различие между характером употребления в эпосе двух наиболее значительных социальных эпитетов – *схъæл* «гордый» и «нарты хъалтæ» и «нартовские гордецы».

Судя по всему, данное обстоятельство свидетельствует о том, что в нартовском эпосе осетин четко прослеживается идея о том, что среди представителей правящего рода, как правило, – Ахсартаггата, существовали две группы, различающиеся по своему социальному статусу. Представители первой из этих групп, составлявших подавляющее большинство правящего рода или группы, были известны под названием *нарты хьалтæ* «нартовские гордецы». В некоторых сказаниях это почетное наименование могла распространяться на всех нартов – Ахсартаггата в целом.

Наряду с этим, в тех же сказаниях четко выделяется еще одна группа среди Ахсартаггата, своего рода элита среди нартовской элиты. Представители этой группы, крайне незначительные по сравнению с общей массой Ахсартаггата, выделяются своими составными именами, общим эпитетом которых служит термин *схьæл* «гордый». В нартовских сказаниях фиксирует с всего лишь три персонажа, в состав собственных имен которых входит данный эпитет. Этими персонажами являются Схьæл-Бесон, Схьæл-Бицо и Схьæл-Вæрæз.

Здесь естественно напрашивается вопрос о взаимосвязи и различиях этих фонетически и семантически близких друг другу социальных терминов нартовского эпоса, имеющих четкую смысловую нагрузку. В первом случае, эпитет «хьалтæ», всегда используемый в близком сочетании «нарты хьалтæ «нартовские гордецы», служит обозначением представителей правящего рода (фамилии) Ахсартаггата в массе. Во втором, термин *схьæл*, используемый только в единственном числе, является уже персонифицированным обозначением тех же представителей правящего рода, но уже в крайне ограниченном числе.

Казалось бы, следуя законам формальной логики и самой грамматики, в единственном числе слово «хьалтæ» должно было звучать «хьал», одним из многочисленных значений которого является и прилагательное «гордый» (Абаев, ИЭС, II, с. 257). Однако, как производное от *нарты хьалтæ* «нартовские гордецы», форма *хьал* в нартовских сказаниях нигде не фиксируется, вместо этого в соответствующих местах всегда фигурирует определение «схьæл». Вышеприведенные данные нартовских сказаний дают хорошую возможность определить с чем это связано. Не подлежит сомнению, что это является следствием более высокого «статусного положения определения «схьæл» по сравнению с «хьал». Исходя из этого можно утверждать, что именно социальное звучание разбираемых определений сыграло в данном случае решающую роль.

Последнее, как известно, наряду со значением «гордый», имеет и другое, более «приземленное» значение, а именно – «бодрствующий», резко отличающееся от семантики близких друг другу определений «хьалтæ» и «схьæл» со значением – *гордый*. Во всяком случае, не подлежит никакому

сомнению, что именно термины *нарты хьалтæ* и *схъæл* представляли собой высшие социальные номинации в иерархической структуре общества нартов и их правящего рода, в первую очередь. Как своеобразное, в данном случае фольклорно-эпическое отображение реальной социальной структуры создателей эпоса и, прежде всего первоначального ядра Нартиады. Таковым, как свидетельствует сравнительно-историческое изучение национальных версий эпоса, предстает скифо-сармато-аланский мир.

Исходя из данного тезиса, нартовские социальные термины «нарты хьалтæ» и «схъæл» должны по идее служить эпическим отображением социальной структуры скифо-аланского мира и его иерархической лестницы. На этом фоне, сравнение между собой терминов *нарты хьалтæ* «нартовские гордецы» и *схъæл* «гордый» закономерно приводит к заключению о том, что определение «гордый», в данной связке является явно превалирующим. Его значение в составных именах нартовской элиты и крайне ограниченный характер его упоминания в сказаниях, не оставляют практически никаких сомнений в том, что он является высшим социально-политическим и военным термином в иерархической структуре нартов.

Другими словами, определение «гордый» в собственных именах представителей высшей нартовской элиты было равноценно своего рода «царскому» титулу нартов, показателем того, что носитель такого имени является «главой нартов». Это, в частности, четко прослеживается в имени *Схъæл-Ваерæз*, встречающемся в двух сказаниях и являющимся фактически несколько видоизмененным вариантом имени Уырызмага. Основу же этого имени как раз и составляет древнеиранское название «кабана» *Varaza*, – закономерно получившего в осетинском форму *væragæz* (АБАЕВ, ИЭС, IV, с. 89, 127).

Столь наглядное проявление семантики терминов *схъæл* и *нарты хьалтæ*, практически без каких-либо особых предположений, вполне допустимой в подобных случаях, вызывает целый ряд вопросов. Первый и главный из них заключается, на наш взгляд, в том, отражает ли рассматриваемая в настоящей статье социальная терминология нартовского эпоса и стоящая за ней социальная структура общества нартов аналогичны номинации и социальную структуру создателей эпоса. Вопрос этот тем более актуален, что проблема отражения в нартовском эпосе «древнего быта и мировоззрения» его создателей (В. И. Абаев), с одной стороны, и скифо-аланская основа историко-этнографического и ономастического материала Нартиады с другой, уже давно поставленная в науке, является наиболее аргументированной.

Исходя из этого, сравнение социальной структуры нартовского социума и особенно ее терминологии с аналогичными показателями скифского общества, играет своего рода роль лакмусовой бумажки. Именно такое

сравнение, на наш взгляд, должно стать одним из решающих аргументов «за» или «против» скифо-аланской основы историко-этнографического пласта нартовского эпоса и соответственно этнической принадлежности, создателей его первоначального ядра.

Сравнительный анализ двух, если и не важнейших, то в любом случае весьма существенных компонентов социальной структуры и ее терминологии у скифов и в нартовском эпосе приводит к весьма впечатляющим и показательным выводам. Во-первых, сразу же бросается в глаза поразительная близость между высшим социальным термином (титолом) нартов *схъæл* «гордый» и царскими именами скифов, известных из античных источников. Таковыми являются Скил, Скилур, Сколопит (Сколпетий), упоминаемые Геродотом, Страбоном, Помпеем, Трогом и Павлом Оросием, время жизни которых охватывает почти целое тысячелетие, V в. до – V в.н.э. К этой категории имен возможно следует отнести и имя Скопасила, упоминаемого Геродотом в числе трех скифских царей во время вторжения Дария в Скифию в конце VI в. до н.э. (IV, 120). То, что количество царских имен скифов, в которых присутствует разбираемый корень, практически совпадает с количеством нартовских имен с эпитетом «гордый», можно, конечно, считать случайным совпадением.

Но это далеко не единственная параллель. Столь же показательна и практически почти стопроцентная фонетическая близость между осет. *схъæл* и корнем самоназвания скифов *сколотой* (сколоты), известного только из одного варианта скифской этногонической легенды, зафиксированного Геродотом у черноморских скифов и только им упоминаемого (IV, 6). Разница между ними заключается лишь в том, что самоназвание скифов Геродот приводит во множественном числе, снабжая его окончанием скифо-осетинским показателем – множественности *-тæ* (*-той*), тогда как царские имена скифов приводятся естественно только в единственном числе.

Получается, что бросающаяся в глаза разница между высшими социальными терминами нартов *схъæл* и *хъалтæ*, в обоих случаях означающих «гордецы», в первом случае – в единственном числе и во втором – во множественном, практически идентичны аналогичному делению у скифов. И здесь самоназвание скифов «сколоты», полученное им от имени «царя», отличается от корневой основы *скил/скол* скифских царских имен, приведенных выше, только своим показателем множественности *-тæ* (*-тай*). Столь поразительная близость социальной структуры нартов и ее номинаций с аналогичной скифской структурой подтверждается, прежде всего, высказанной выше идеей роли этих компонентов в качестве своего рода «лакмусовых бумажек», определяющих их этническую принадлежность и взаимосвязь. Априори такое сходство, учитывая многочисленные скифо-

осетинские этнографические, в широком смысле этого термина, языковые, в том числе фразеологизмы, и даже археологические схождения или параллели, хронологические рамки которых составляют не менее двух – двух с половиной тысяч лет, вряд ли должно особо удивлять. Оно, можно сказать, лежит буквально на поверхности.

Однако, отдельные детали этой парадигмы, не ставящие под сомнение как ее целостность, так и аутентичность, требуют все же, определенных уточнений и дополнительной аргументации. Это связано как с состоянием их источниковедческой базы, так и заметным расхождением мнений по этим вопросам, вызванной именно обоснованностью выдвигаемых гипотез, т.н. в конечном счете – состоянием источников и их объективной интерпретации. Данное обстоятельство касается в первую очередь соотношения между самоназванием скифов «сколоты» и именем царя Колаксия.

Этот вопрос является, пожалуй, одним из самых дискуссионных в современной скифологии. Основным в этом споре является отсутствие стопроцентной аутентичности между корневыми составляющими имени царя скифов *Кол(а)* – и их самоназванием *скол*. Одним из решающих факторов для решения этого вопроса является четкое указание обеих версий и их вариантов скифской этногонической легенды (Гер., IV, 6; Диодор, 43, 3) о том, что скифы получили свое этническое название от имени их первого царя, младшего сына их родоначальника Таргитая, скифского варианта легенды или же от сына Зевса или Геракла и «рожденной землей девы» по имени Скиф кавказской версии Диодора, и греческого варианта у Геродота. Именно Скиф «назвал народ по своему имени скифами».

Таким образом, сравнительный анализ кавказской и северно-причерноморской версий скифской этногонической легенды и вариантов последней дает хорошую возможность для постулирования нижеследующих выводов. Во-первых, скифы получили свое этническое название от имени царя. Во-вторых, этот царь был младшим из трех сыновей легендарного первопредка черноморских скифов – Таргитая скифского варианта и Геракл греческого. В-третьих, имя этого царя, исходя из приоритета в данном вопросе, естественно скифского варианта легенды, было Колаксай. Как пишет Геродот, от Колаксия произошли «цари, которые именуется паралатами. Все вместе они называются сколотами по имени царя; скифами же их называли эллины (IV, 6).

Данный отрывок Геродота вызывает много разногласий среди исследователей, ввиду различных интерпретаций отдельных терминов и сочетаний, его составляющих. Особенно большие споры вызывает небольшое различие между именем Колаксия и сколотов, заключающиеся в отсутствии в начале имени царя греческой сигмы (с). На этом основании некоторые

авторы считают, что в анализируемом тексте возможно отсутствует упоминание царя Сколота, от имени которого и получили свое название сколоты. Этот вопрос подробно рассматривается в работе «Народы нашей страны в Истории Геродота» (М., 1982, с. 209–210).

Думается, однако, что в свете вышеприведенных примеров из социальной терминологии осетинского нартовского эпоса, в допущениях и серьезных коррективах в разбираемом тексте Геродота нет особой необходимости. «Нет необходимости» потому, что небольшое различие между корневыми основами имени царя *Колакся* и этнонимом *сколотов* приблизительно такое же, как между терминами *хьалтæ*, *схъæл нартовского* эпоса. Действительно, как уже отмечалось выше, если термином *хьалтæ* (нарты хьалтæ «нартовские гордецы») называли всех представителей рода *Ахсартæггатаæ*, то *схъæлами* (в единственном числе) – именовались лишь немногие представители этого рода. При этом данный термин представлял собой общее определение к именам тех представителей правящего рода, которые олицетворяли собой высшую прослойку ведущего клана нартов, т.е. своего рода его «царскую» прослойку. Принимая во внимание, что в осетинском определении *схъæл* и *хьал* семантически идентичны, означая одно и то же понятие, не исключено, что аналогичное положение существовало и в скифском. Во всяком случае, вышеприведенные примеры этому выводу явно не противоречат.

Для исследования социальной структуры нартовского общества важное значение имеет собственное имя *Вæрæз* с апеллативом *схъæл*, встречающимся в двух вариантах одного и того же сказания, о борьбе между нартами (*Ахсартæггатаæ*) и *Боратаæ*. Носитель этого имени, как и *Схъæл-Бесон* и *Схъæл-Бицо*, является зятем *Уырызмага*. Появление имени *Вæрæз* в числе немногих носителей термина *схъæл* рода *Ахсартæггатаæ* весьма показательно. Во-первых, это обстоятельство во многом проясняет характер социальной структуры нартовского общества как фольклорное отражение аналогичной структуры скифского общества, зафиксированное скифским вариантом черноморской версии легенды о происхождении скифов. Во-вторых, этимология этого имени фактически предрешает и вопрос о семантике терминов *скол-* в этнониме сколотов и корня *скил* (скол) в именах скифских царей, практически стопроцентно калькирующих осетинское *схъæл* «гордый». Это определение сохранилось в нартовском эпосе осетин, как в приведенной полной форме, так и в усеченной *хьалтæ*, но во множественном числе.

Столь явно бросающаяся в глаза поразительная близость между социальными и этническими названиями скифов и осетин, хронологически отстоящими друг от друга не менее двух с половиной тысяч лет, вряд ли должно особенно удивлять. Практически аналогичное положение четко



прослеживается в собственных именах (Зарина, Скунха, Саулак), отдельных терминах: акинак – *акæнаг* «сокрушающий [меч], племенных названий – меланхлены – *саударатæ* (одетые в черное), *саранары* – головорезы, аротерос «землепашцы» – *хаумаварга* «пашню кладящие», топо- и гидронимике. К ним же можно приплюсовать десятки этнографических и фразеологических скифо-осетинских параллелей (схождений), каждая из которых насчитывает не менее 2-2,5 тысяч лет.

На этом фоне удивительным явилось бы скорее отсутствие каких-либо скифско-нартвовских параллелей, сюжетных и ономастических, поскольку именно скифский элемент лежит в основе кавказского эпоса о нартах. И одним из наглядных проявлений этого является семантическая и фонетическая близость между социальной терминологией скифов и нартов, отмеченная выше. В этом отношении весьма показательны происхождение, значение и функционирование рассматриваемого этого имени в нартвовском эпосе, с одной стороны, и его параллели, и параллельные имена в иранском мире, с другой.

Как отмечает В. И. Абаев, осетинское *wægaz*, *woraz* «документируется только как личное имя» (ИЭС, IV, с. 89). Восходящее к иранскому названию кабана, это имя было очень популярно в древней и средневековой антропонимии, причем преимущественно в элитарных фамильных названиях и собственных именах. Так Моисей Хоренский в своей «Истории Армении» упоминает среди армянских Аршакидов (Аршакуни), династии скифо-аланского происхождения, Вараза и Вараздата (II, 63; III, 40).

Семантика имени *Вараз*, как одного из высших социальных терминов нартвовского эпоса, особенно четко прослеживается на примере царских имен и представителей высшей знати Картлийского (Иберийского) царства. Это явление связано в первую очередь с принадлежностью царствующих династий страны в эпоху античности и раннего средневековья, Аршакидов и Сасанидов соответственно, к фамилиям скифо-аланского происхождения или близких к ним этнически. Это название, к примеру, свыше десяти раз встречается в перечне картлийских царей и представителей высшей знати в раннем средневековье. (КЦ, I, с. 403).

Это такие имена, как Вараз-Бакур (3 раза) и Вараз-Бакур, в которых термин «Вараз» скорее всего служит определением к собственному имени. Это, далее Вараз-Михр, где «Михр» – название одной из знатнейших фамилий сасанидского Ирана. Аналогичное имя носил и брат воспитателя царя Вахтанга Горгасала (КЦ, I, с. 172). К этой же категории имен относятся такие, как Вараз-Варди, как звали одного из первых картлийских Багратидов, Вараз-Григола (или «Гагели»), картлийского эристава и ряд других. Обращает на себя внимание, что в этом же перечне встречается и имя «Варзман»

или «Варазман», как звали одного из родственников Вахтанга Горгасала по материнской линии (КЦ, Т. I, с. 242).

Значение данного имени для рассматриваемого вопроса заключается в том, что по своей структуре оно является переходным от более ранних форм этого имени к более поздним. Так, по сведениям античных авторов (Арриан, Корнелий Тацит, Дион Кассий), в форме «фарасман» оно встречается в именах нескольких иберийских царей первых веков н.э. В грузинском, ввиду отсутствия в нем буквы ф, это имя закономерно получило форму Пфарсман.

Именно в такой форме это элитарное имя было широко распространено среди Аршакидов «первых Сасанидов Картлийского царства». (КЦ, I, с. 242; Андроникашвили, 1966, с. 502–504). Закономерность указанного перехода в грузинском можно подтвердить и скифо-осетинском именем первого картлийского царя Фарнаваза, получившем в грузинском форму Пфарнаваз. То, что грузинское «Пфарсман» восходит к иранскому этимону «Варазман» хорошо видно и из варианта этого имени «Пфарзман – Парух» (КЦ, I, с. 152, 423–424), в котором еще сохраняется традиционное «з», перешедшее в грузинское «с».

Сравнительный анализ имен Варзман, Варазман, Фарсман, Фарасман наглядно показывает, что несмотря на незначительные фонетические расхождения в этих именах (з-с, в-ф), основу их составляет *Warazman*. К этому же этимону восходит осетинское *Уырызмаг*, в котором окончание *-ан* со временем было вытеснено характерным для осетинского *-æг*, к которому восходят и все варианты этого имени в национальных версиях Нартиады (Гаглойти, 1965, с. 99, Абаев. ИЭС, IV, с. 127). Корнем же всех этих форм и вариантов является иранское название «кабана», со временем превратившееся в важный социальный термин.

Столь широкое распространение термина *вараз* в собственных именах царских династий Аршакидов и сменивших их Сасанидов четко прослеживается в качестве их корневой основы или в виде апеллатива, как в имени Вараз-Бакур, нескольких сасанидских правителей и высших сановников Картлийского царства. Из этого следует, что рассматриваемый корень мог служить или синонимом царского титула или в качестве его апеллатива, в зависимости, очевидно, от времени бытования таких имен и характера социальной терминологии, им сопутствовавшей.

В осетинском, как в языке, так и в нартовских сказаниях этот термин в качестве апеллатива уже не прослеживается, поскольку он уже видимо давно лег в основу имени Уырызмага, «бесменного» главы нартов. Переходная форма к этому имени с окончанием *-ман*, «Урузман», также существовала в осетинском, как это видно из восходящей к осетинскому имени Варазман, Урузман нарто-орстхойской ономастики (Гаглойти, 1989, с. 99;

АБАЕВ. ИЭС, IV, с. 89). Что же касается имени *уарæз*, два раза упоминаемого в нартовских сказаниях осетин с апеллативом *схъæл* «гордый», то в свете вышеприведенных параллелей иранских династических имен, то оно вне всякого сомнения было воспринято в качестве синонима «царя».

Через промежуточную форму Варазман (Урузман), оно закономерно трансформировалось в Уырызмаг (Урузмаг, Орæзмаг), закрепившееся за носителем этого имени почетное название «главы нартов» (*нарты хистæр*) отражало, несомненно, некогда существовавшую реальную семантику основы этого имени как синонима царского титула у создателей нартовского эпоса скифов и сармато-алан. В свете этих данных высказанное выше предположение, о семантике термина *схъæл* «гордый» как апеллатива к «царскому» титулу *уарæз* нартовских сказаний или к имени носителя подобного титула получает наглядное подтверждение, равно как и практически стопроцентная идентичность осетинского *схъæл* «гордый» с корневой основой самоназвания скифов «сколоты».

Явно бросающаяся в глаза близость социальной структуры скифов и нартов, ономастики этой структуры и вытекающая из этого четкая осетинская этимология самоназвания скифов «сколоты» находит подтверждение не только по данным осетинского нартовского эпоса. Существуют и другие не менее впечатляющие данные, прямого отношения к нартовским сказаниям не имеющих, равно как и к осетинскому фольклору в целом. Речь в данном случае идет об одном социальном термине в балкарском, фонетически и семантически идентичного как самоназванию скифов «сколоты», так и осетинскому *ысхъæлтæ* «гордецы», предложенного нами в качестве этимона самоназвания скифов.

Этим термином является балкарское *исхылты*, как «балкарцы» называли свое привилегированное сословие... В форме Исхылты *тюз* «долина Исхылты» этот термин зафиксирован в топонимике Балкарии на правом берегу р. Черек» (БТС, с. 150). В специальной литературе этот термин впервые был зафиксирован, видимо, Ф. И. Лентовичем в его «Адатах кавказских горцев». Говоря об адатах балкарцев и карачаевцев, он называет «четыре фамилии балкарских старейшин, иначе называемых *секелтъ* или *басият* (т. 1, 1883, с. 274, 279). Известно, что в эпоху феодализма привилегированное сословие балкарских обществ носило название *таубиев* (тюрское «горские князья) или *басиатов*. Сопоставляя между собой эти данные, нетрудно догадаться, что зафиксированный Ф.И. Лентовичем в качестве одного из названий высшей балкарской знати термин *секелт* является лишь несколько видоизмененной формой исходного исхылты, вполне понятное в устах автора не очень владевшего балкаро-карачаевским.

Четко зафиксированный в топонимике Балкарии, термин *исхылты* представляет собой практически стопроцентную параллель осетинскому

ысхъæлтæ «гордец». Об этом явно свидетельствуют такие факты, как наличие в обоих названиях начального гласного и(ы) – граничащая с идентичностью близость их корневых основ *схъæл схыл* и, наконец, осетинский показатель множественности *тæ(ты)* в окончании, в балкарском, возможно, даже в родительном падеже. Все эти явно бросающиеся в глаза совпадения которые естественно не могут быть случайными, дают полное основание утверждать, что балкарский социальный термин *исхылты*, как и его осетинский первоисточник, означал не что иное, как осетинское *ысхъæлтæ* «гордецы».

Отсутствие рассматриваемого социального термина в тюркоязычном мире, исключает естественно балкарский, его нет даже в большом «Карачаево-балкарско-русском словаре (М., 1989 г.), в котором содержится около 30 тыс. слов. Если к этому добавить его полное совпадение с аналогичным осетинским термином, то сам собой напрашивается вполне закономерный вывод о том, что социальный термин *исхылты* является наследием осетинского (аланского) субстрата в балкарском. Этот субстрат в балкарском впервые отмеченный В.с. Миллером, в отличие от предполагаемого субстрата в осетинском, фактически так и нашедшего своего подтверждения (Абаев, 1967, с.314), можно сказать, лежит буквально на поверхности и виден даже не вооруженным глазом.

Достаточно сказать, что еще в начале XIX в. в донесениях офицеров генерального штаба России, носивших разведывательный характер, жители балкарских обществ именуется «осетинами». Так же именуется они и в адатах тесно связанных с Балкарией кабардинских феодалов (Ш. Б. Ногма). А Вахушти Багратиони, чей труд был завершён в 1745 г. однозначно относит Балкарию (Васиани) и ее жителей к овсам, т.е. осетинам (КЦ, IV, с. 633–634). Вот что говорится по данному вопросу в записи показаний одного кумыкского и двух кабардинских князей, в коллегии (министерства) иностранных дел. В этом документе, датированном 1734 г. сообщается, что между обитающим в кабанских вершинах народом карачай, имеющим татарский язык, и волостью Чечем (т.е. Чечемским ущельем), где в употреблении особый язык (выдел. нами – Ю. Г.), но они употребляют и татарский, расположены сваны.

Поскольку под «татарским» здесь явно подразумевается тюркоязычный балкаро-карачаевский, то нетрудно догадаться, что под «особым языком» жителей Чечемского ущелья в данном случае мог быть только осетинский. Следовательно, еще в середине XVIII в. жители Чечемского ущелья сохраняли свой «особый», т.е. осетинский язык, что ясно указывает на двуязычие коренного алано-асского населения и незавершенность процесса его ассимиляции к этому периоду. Судя по вышеприведенным данным,

процесс тюркизации алан (осетин) в Балкарии был завершён лишь на рубеже XVIII–XIX вв.

Окончательную ясность в проблему осетинской этимологии самоназвания скифов «сколоты» вносит, как мне представляется, одно осетинское генеалогическое предание, записанное в Южной Осетии. Это предание носящее весьма характерное название «*Гуацъатæ æмæ Схъæлатæ*», в котором вторая фамилия означает не что иное, как «Гордецовы» от ее родоначальника *Схъæла* «Гордеца» или «Гордого. Предание было записано в Чеселтском ущелье, одним из древнейших территориальных подразделений южных осетин и опубликовано в книге «Осетинские предания» Дм. Бязрова в 1966 г.

В этом предании говорится о происхождении и взаимоотношениях двух фамилий, принадлежащих к роду Багатæ (Багаевых и имевших общего предка. Этими фамилиями были *Схъæлатæ* (Скалатовы) и *Гуацъатæ* (Гуатцаевы), поучивших свои названия по имени двух братьев родоначальников. Одним из них был *Схъæл*, имя которого означало «гордый». Когда братья разделились (*зынгхицæн куы фæсты*), и каждый из них стал обустраиваться отдельно, то это сказалось на их взаимоотношениях. «Сыновья двух братьев перестали правильно воспринимать друг друга».

После раздела потомство *Схъæла* (Гордеца) заметно увеличилось, поскольку у его сына *Дзебыса* родилось четыре сына, столь же драчливых и бедовых, как их отец. В ту пору богатый мужами человек был смел и уверен в своих силах. «Благодаря своему мужскому составу («табуну»), *Схъæлатæ* действительно были горды (*схъæл*) и склонны к насилию». В отличие от них *Гуацъатæ* не очень были склонны к агрессии, хотя их трудно было упрекнуть в отсутствии доблести. Они были трудолюбивы, хлебосольны и «любимы народом» (*Ирон таурæгътæ*, 142–143).

Вышеприведенный материал наглядно свидетельствует, что в своих генеалогических преданиях осетинский фольклор сохранил в своей памяти существование в Южной Осетии фамилии со значением «Гордецовы», родоначальник которой носил имя «Гордец» (*Схъæл*). При этом в ареале своего обитания в рамках одного ущелья эта фамилия объективно выполняла функции своего рода правящей прослойки, сила и вес которой определялись преимущественно превосходством ее мужского состава. В этом отношении чеселтские «Гордецовы (*Схъæлатæ*)» во главе со «*Схъæлом*» «Гордым» как-бы калькировали и повторяли в миниатюре нартовских *хъалов* *схъæлов* и скифских *сколотов*.

Основываясь на вышеизложенном, не стану категорически утверждать, что осетинское фамильное название *Схъæлатæ*, генетически непосредственно связано с самоназванием скифов «сколоты». Но в то же время нельзя не отме-

тить, что в этнической культуре осетин практически в первозданном виде сохранились десятки и десятки скифских этнических и топонимических названий, собственных имен, гидронимов, скифо-осетинских фразеологизмов, этнографических параллелей, отдельных видов оружия и т.д., и т.п. При этом имеются ввиду исключительно такие параллели, хронологические рамки которых насчитывают не менее 2–2,5 тысяч лет, и для доказательства аутентичности которых нет никакой необходимости прибегать к каким-либо догадкам и предположениям, вполне допустимых в подобных случаях.

На этом фоне тезис о возможной генетической связи осетинских *Схъæлæтæ* со скифскими *сколотами* прежде всего не кажется чем-то из ряда вон выходящим явлением. Более того, он органично вписывается в перечень уже имеющихся и опубликованных в специальных работах бесспорных скифо-осетинских параллелей, сохранившихся в самых различных сферах этнической культуры осетин и насчитывающих не один десяток. В любом случае, наличие в нартовских сказаниях и генеалогических преданиях осетин социальных терминов и фамильных названий, в основе которых лежит понятие «гордости», совершенно очевидно. Именно указанные факты и определяют, в конечном счете, предложенную осетинскую этимологию самоназвания скифов. А то, что в этом отношении предки осетин не представляли собой исключения, можно видеть к примеру, по таким именам, как Тарквиний Гордый, последний царь древнего Рима.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И. Этногенез осетин по данным языка. Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967 г.
2. Гаглойты Ю. С. Аланы и скифо-сарматские племена северного Причерноморья. Избранные труды. Цхинвал. Т. I. 2010 г.
3. ИЭС. Издательство Академии Наук СССР. Москва-Ленинград. Т. I. 1958 г.
4. ИЭС. Наука, Ленинградское отделение. Ленинград. Т. II. 1973 г.
5. ИЭС. Наука, Ленинградское отделение. Ленинград. Т. III. 1979 г.
6. ИЭС Наука, Ленинградское отделение. Ленинград. Т. IV. 1989 г.
7. Къубалты Алыксандр. Уацмыстæ. Чыныгуадзаен «ИР». Орджоникидзе, 1978 г.
8. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу. «Ирыстон». Т. 1. 2003 аз.
9. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу. Т. 2. 2004 аз.
10. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу. Т. 3. 2005 аз.
11. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу. Т. 4. 2007 аз.
12. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу. Т. 5. 2010 аз.

GÉZA SZABÓ

**EASTERN MYTH ELEMENTS IN THE WEST  
IN LIGHT OF THE NART SAGAS AND THE ARCHAEOLOGICAL  
FINDS OF THE CARPATHIAN BASIN***Дзасохты Музаферы 80 азы бонмæ*

While researching the Indo-European ancient mythology, Georges Dumézil found a close connection between certain myths of the Caucasian, Italic, Celtic and Scandinavian people. One of the fundamental points of his works is that the mythic phenomena occurring in Caucasian epics had been taken on from the Indo-European language before its separation from the Indo-Iranian linguistic block, and while in Europe those were only preserved sporadically, their effects, due to the great migrations, can be traced as far east as Japan.<sup>1</sup> Based on kinship names, he puts the separation of Indo-European and Indo-Iranian people to the post-matriarchate period of social development.<sup>2</sup> Although it is undeniable that the Nart sagas<sup>3</sup> contain features pointing to an earlier period, their final formation could be dated to the beginning of the Iron Age, since the early part of the stories reflects this period. For instance, the word ‘bronze’ is not mentioned in the texts even once, meanwhile copper appears seven times, but always in some unusual role: a marvellous cauldron, a plate patching skulls, substituting a missing ear, ornamenting a palace, etc., but there is no one time when it is a common utility tool. Clearly, iron has the most dominant role, mentioned over a hundred times in some form or other. Steel appears about forty times as the name of the material and on a dozen occasions as an attribute (e.g. body of steel, Batradz the steely, steely sounding, etc.). It is also frequently used in word combinations (e.g. steel pike, steel casket, steel scissors, steel curb, steel spoke, steel sword, steel helmet, etc.). Iron occurs as an independent word on more than twenty occasions, and almost fifty times in a word combination (iron gate, iron door, iron curb, iron chain, iron column, iron hinge), and one of the most popular phrases was the *iron stallion*, which alone is mentioned one and a half dozen times. Looking at the list, it is apparent that they differentiated between iron and steel based on their quality, and that this metal was used not only for weapons, but already for producing several utility tools as well.<sup>4</sup>

However, throughout his extremely thorough and far-reaching work, which he based on folklore texts, ancient sources and linguistic research – as Mihály Hoppál has pointed out in the Hungarian research – Dumézil scarcely uses archaeological results<sup>5</sup> and this is why his works have been severely criticised – and in light of recent findings, it seems that even more rightly so. The debate, among other things, also raised the idea that if certain phenomena considered by him to be Indo-European are present in the Old Testament as well, those cannot be regarded as Indo-European.<sup>6</sup>

Considering the Regöly findings, possessing a wide system of relations, including to the Indo-Iranian peoples and, based on the astragalus bones, to the Nart sagas too, the question is raised whether certain myth elements observable among Caucasian peoples are really the scattered parts of the organic development of the western Indo-European cultural culture area from the beginning, which have been preserved better in traditional eastern communities – or should we expect some other processes behind the spreading of similar phenomena, doubtlessly existing in a large territory, maybe different from the direction Dumézil assumed?

The material of finds found in the Iron Age tumulus excavated in the southwestern parts of the Carpathian Basin, on the Strupka-Magyar estate in Regöly in 2011-12, presented a type of objects and phenomena yet unknown in our territory, pointing to an eastern connection, which suggests a population, who, regarding their lifestyle, is similar to the Scythians, but they got around the Black Sea not from the north, but from the south by traversing the Caucasus and Asia Minor. According to our present knowledge, there was only one such people during the period examined: the Cimmerians,<sup>7</sup> a part of whom spread over the northern side of the Black Sea fleeing from the Scythians to the west, while their another branch turned south, traversing the Caucasus and from the 8th century BC they were already fighting on the lands of Urartu, Phrygia, then later of Lydia.<sup>8</sup> This way it becomes clear how those arriving through the Balkans to Southern Transdanubia in the second half of the 7th century BC left behind a material of finds with a particular mix of the objects typical of eastern horse peoples and the advanced technology of the Ancient East. The historical data show as well that along the route of their migration from Central Asia to Europe, arriving in several waves from different directions, the Cimmerians transmitted a highly mixed material and spiritual culture towards our continent in the 9-7th century BC. For example, the cista fragments of Regöly, or the “cista cordoni” and incense burners featured on the reliefs of the Apadana of Persepolis, whose structure is similar to its hypostylic sepulchre, appear just in the very centre of the Zoroastrian religion, so they are clearly a part of it.<sup>9</sup> (Fig. 2 C, E) It was apparent from the first moment that the finds found in Regöly, that although the artefact types, having parallels traceable as far as the Etruscan territories, are clearly dated back to



the second half of the 7<sup>th</sup> century BC, they cannot be fitted among the finds of either the Scythian, or the Hallstatt culture.<sup>10</sup> A significant part of the fragments share the closest connections with artefacts of archaeological groups of the same age lying south-southwest from our area (Japod, Martijanec, Kaptol, Dalj, Budinjak),<sup>11</sup> but they also reflect a number of differences as well. For this reason, as part of our previous researches on the southern half of Transdanubia, we have raised the opportunity of the existence of the *Regöly-group*, a small, self-contained kingdom as a territorial extension to the Croatian and Slovenian archaeological groups mentioned before.<sup>12</sup> We have regarded the objects discovered in the tumulus – taking into consideration the notes of ancient authors as well – as the legacy of a people with a yet unknown connection to the Sigynnae, called the Pannons, who occupied parts of Transdanubia south of the line of the Bakony Mountains from the last third of the 7<sup>th</sup> century BC to the beginning of the 4<sup>th</sup> century BC for a period of almost three centuries.<sup>13</sup> Based on the archaeological excavations, Herodotus' comment on the peoples living between the Danube and the Adriatic Sea, saying *the Sigynnae, south of the Istros wearing Median clothes*,<sup>14</sup> has to be taken just as literally as his description of Pyrene, the commercial town excavated near Heuneburg, Germany.<sup>15</sup>

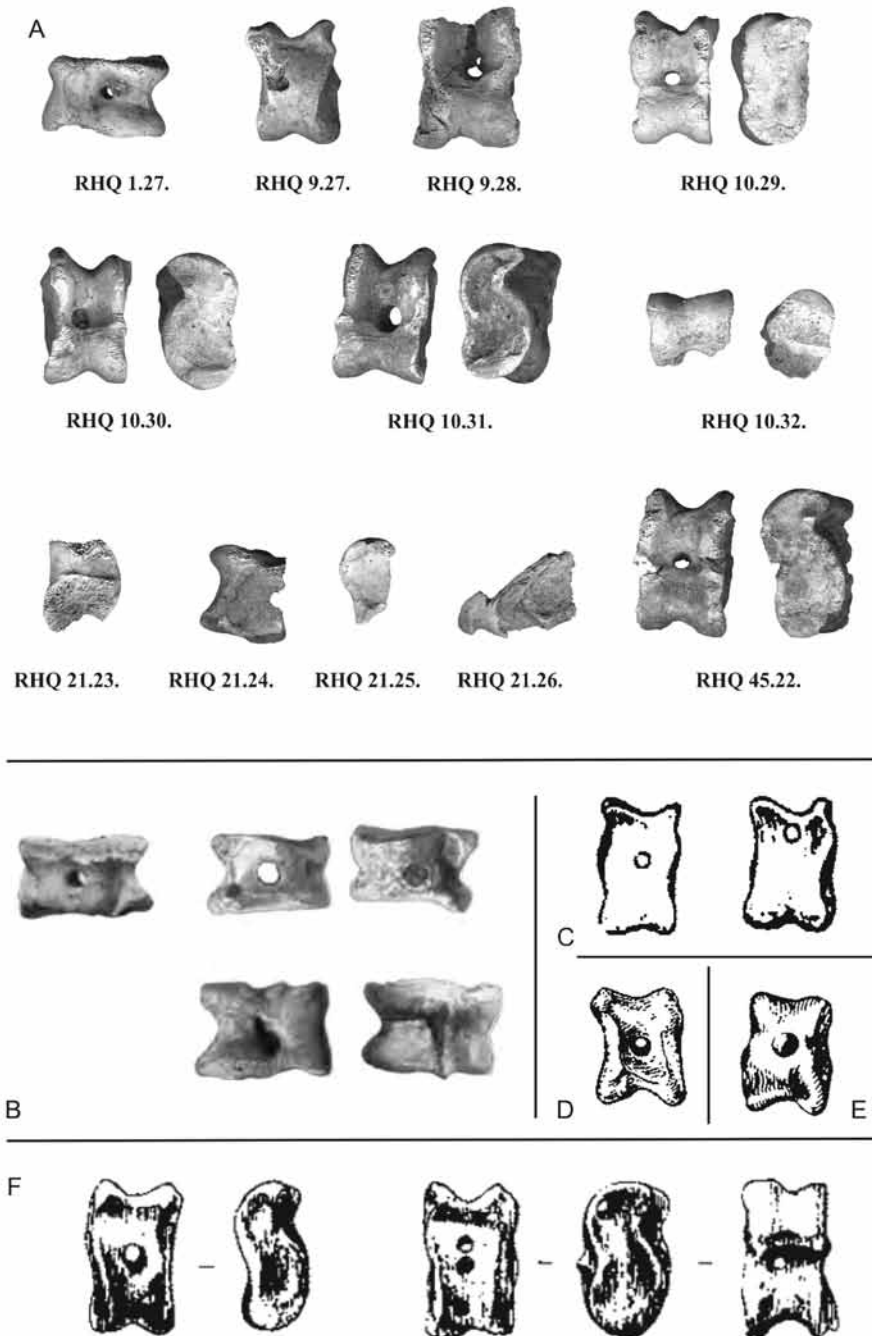
In light of the Regöly finds it is apparent that the tangible occurrence of phenomena related to the early ancient Mithra that had actually been canonised by Darius is in fact – based on Herodotus – may be linked to the Sigynnae people arriving from Median territories. On the whole, the recent finds of Regöly signify such a missing link in the research of this region which also serve as material proof of archaeologist and religion-historian István Tóth's most important conclusions about the Roman age ancient inhabitants. In his opinion, the Pannon people could have been the ethnic group *who were in connection both with the Greeks and the Etruscans, and who came to possess the astronomical knowledge not only of the Mediterranean world, but also the similar traditions of central Germania (the Saale region) and those they could cumulate in their own visions of afterlife. This ethnic group – neither Celtic, nor Illyrian – can be identified with the Pannons, whose notions of afterlife lived on with almost unvaried content in the minds and souls of the native people of Roman Pannonia as well.*<sup>16</sup>

In case of certain artefact types found in Regöly the possibility of their import may also be raised, precisely because of the immediately apparent especially wide system of relations ranging from Central Asia to Hallstatt and Etruscan territories. One of the peculiarities of the fluctuating views of European research of today is that the occurrences of foreign archaeological objects found in the continent's archaeological cultures are predominantly explained by trade and cultural influences. Therefore, this time instead of following the spectacular and well-traceable changes in weaponry, harnesses and vessel sets, we intend to take

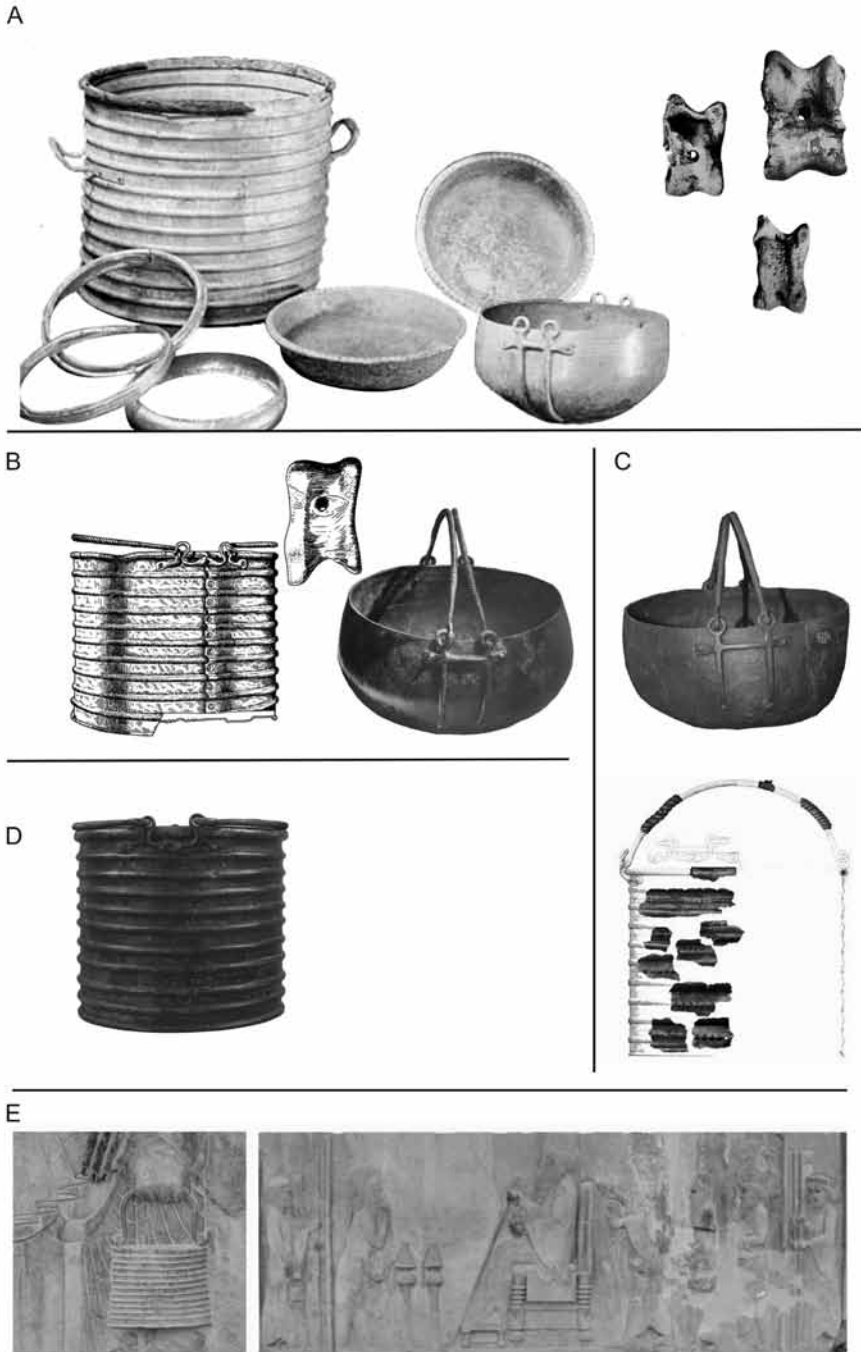
into consideration a phenomenon, the spreading of which doubtlessly cannot be explained by trade activities or fashion, since it is closely related to the people, their customs and cultic life moving with them, which change much more slowly. Such includes, for instance, the dozens of sheep astragalus bones excavated in Regöly that can be found throughout a wide range of territories and several archaeological sites of various eras, and also well known from the Caucasian Nart sagas. (Fig. 1 A)

Certain finds of the Regöly tumulus are clearly connected to the Indo-Iranian Sigynnae people moving from Media to the Carpathian Basin, so the appearance of the drilled sheep astragalus bones in the last third of the 7<sup>th</sup> century BC in Pannonia is not a surprise. Unfortunately, no one, not Dumézil either, has examined this region during their research on Indo-Iranian myths. However, he has touched upon several times the parallels between the Celtic and Italic territories,<sup>17</sup> where based on the Heuneburg and Etruscan finds the use and depiction of astragalus bones indicate connections as well. Dumézil suggested that the similarities are due to the Indo-European traditions living on due to their tenacious and adaptive traits. According to him, *when some prehistoric, Indo-European notion is preserved at the same time – for example – by the Indo-Iranians and the Germans, or in the Indo-Iranian, Celtic and Italic people, we have to presume that this notion is connected to constant and necessary factors, which the migrations and new backgrounds cannot overcome. But for being able to endure this way, that notion had to continuously adapt to the geographic and sometimes historic conditions of that moment.*<sup>18</sup> Practically speaking, this conclusion sums up the lessons drawn from the debate around the turn of the 19-20<sup>th</sup> centuries, according to which the changing and integration of material culture is faster than the transformation of the elements of the spiritual sphere, and the regularities of the development of these two areas differ to a significant extent. However, the methods of archaeology are primarily applied for tracing the movements of objects and artefact types. This is the reason precisely while we put such a special archaeological find into the focus of our investigation that is available practically everywhere, so if necessary, it can be used anywhere in the world, while not having a practical value, and is practically worthless. Yet, as the Nart sagas and the archaeological observations clearly indicate, in certain territories for definite time periods it possesses a sacred role,<sup>19</sup> thereby belonging to a specific culture, so it is connected to both the material and spiritual spheres at the same time. It is obvious that it may be given a sacred role only in such a community with the necessary beliefs and customs that can retrieve such a role from it.

It is a peculiar characteristic of archaeological research that based on the perpetually increasing volume of material of finds our knowledge becomes more detailed and precise as well. In the middle of the 20<sup>th</sup> century, based on the avail-



**Figure 1.** Astragalus bones. *A:* Regöly, Strupka-Magyar estate; *B:* Kumbulta-Verchnaja Rutcha; *C:* Psedach; *D:* Verchnij Baksan; *E:* Eskakon; *F:* Tereze (*B-F:* Reinhold 2007. *Taf.* 219.5.; 220.6-7.; 264.50; 285.5.; 370.52.; 375.49., 51.)



**Figure 2. Cistas and cauldrons from various European and Iranian regions. A:** Heuneburg (Krausse et al. 2016, Fig. 112.; Sievers 1984, Taf. 241.); **B:** Hallstatt (Kromer 1959, Taf. 182.7.; 119.24.; Lammerhube et al. 2010.) **C:** Regöly; **D:** Kurd; **E:** Persepolis

able – mostly linguistic - data Dumézil was not able to interpret the parallels of the myths preserved in the Nart sagas and apparent in certain European focal points any other way than as a relic form that remained on our continent from the linear Indo-European to Indo-Iranian development, and lived on primarily among the peoples of the Caucasus and India.<sup>20</sup> Therefore, based on the Nart sagas, he expressly assumed the spreading of the myth elements in an Indo-European-Indo-Iranian direction, spatially speaking in the direction of West-East, the exact age of which he did not determine. He only referred to it by positioning the stories for after the disintegration of the “matriarchate”<sup>21</sup> – which, due to the social-historical background, could not have been later than the Neolithic era, which the majority of today’s research agrees with.<sup>22</sup>

Nevertheless, the details of the question of the Indo-European-Indo-Iranian development and separation are still subject of continuous and heated debates regarding both the territories and the time period.<sup>23</sup> János Makkay dates the Indo-European-Indo-Iranian separation to the end of the Upper Palaeolithic; according to him the Gravettian forest steppe people are the ancestors of the Indo-Iranians, while the westward spreading Gravettian groups could have represented the ancestors of the dialect of the Western Indo-European (linear pottery culture) branch.<sup>24</sup> Thus, for example, if the astragalus bones-related customs, also mentioned in the Nart sagas, could be traced back to a common ancient root of both cultures, these objects should continuously occur at Neolithic and Bronze Age sites, at least in those European focal points where Dumézil found phenomena showing parallels with Indo-Iranian myths. Yet, there is no sign of that so far – just to the contrary. Both the Italic territories and early Celtic centres show that the phenomena reflecting parallels with Indo-Iranian myths,<sup>25</sup> and especially the regular use of drilled astragalus bones appear in the same period when the material of finds from the territories of the Villanova- and Hallstatt cultures also indicates a strong oriental-like influence from the 9<sup>th</sup> -8<sup>th</sup> centuries BC.<sup>26</sup> A part of the extremely divided opinion of the research considers these objects to be only the result of import and cultural influences having spread triggered by fashion, and they focus on continuous inner development.<sup>27</sup> At the same time, recent finds and modern genetic tests require an increasing number of new aspects to be considered.<sup>28</sup>

In Regöly, there were about a dozen burnt sheep astragalus bones found sporadically and in the tumulus layers. These drilled, sheep astragalus bones were massively burnt, similarly to the other finds. Practically lying in a secondary position within the filling layers, the mode and background of how this artefact type was used and how it is connected to other types of finds cannot be interpreted based solely on their place of discovery. Astragalus bones were quite widely known in archaeological and ethnographic material as being used by peoples originated from Inner Asia and the Caucasus for fortune telling or as a toy,

children even played with it as an “animal” harnessed to a small cart, and adults used it for dicing, but they were also favoured by the ancient Greeks and Romans.<sup>29</sup> It has a particular significance that Caucasian sources, the Nart sagas contain even two stories related to this bone, since this way we have a direct reference to the meaning of this type of artefact. The heavenly dweller Safa, patron of the domestic hearth, held a wake to his companions, where his foster son, named Soslan, being the youngest participant, had to serve the guests in the brightly lit halls they were drinking sweet brown beer (brew-*багъены*) from their aurochs’ horns at the tables laden with food. The feast was attended by Uastyrdzhi, patron of warrior men and travellers, Uacilla, the god of lightning, the one-eyed Afsati, the lord of noble beasts, Falvara, whom all the sheep, goats and other cattle obeyed, as well as the heavenly smith, Kurdalagon, and the grim Galagon, prince of all winds.<sup>30</sup> Then the guests, to express their gratitude, gave a present to Soslan, who bore the blood of the most famous Nart clan, the Akhshartagetta. The first one to rise and speak was Uastyrdzhi, who gave Soslan his *farink* sword (*фæринк*) as a present, which he received from the heavenly smith, Kurdalagon, on a feast just like this one.

*“Уæд Силæм бацыди, уу бирæгъæн йæ бæрзæйыл ныххæцыд æмæ йæ раласта сæттæмæ, Уырымæгмæ. Уырымæг – Æфсати, дæ бар сты сырдтæ иууылдæр, хохæй, быдырæй. Хъахъæныс сæ ды бæрзондæй æмæ сæм нæ уадзыс хæстæг бацæуын зæххон адæмы. Сафа дæр Сосланы фарс фæлæууыд æмæ дзуры Æфсатимæ:*

*– Дæ фос кæмтты дзæгъæлы куы сæфынц, уæд сæ цы хæлæг кæныс адæмæн? Чъынды ма у, Æфсати, бахай кæн адæмæн дæ фосæй, уыцы дзæбæхдзинад дын нæ базайдзæнис рохуаты.*

*– Хорз, – загъта сырдты хицау Æфсати, – бахай кæндзынæн æз Нартæн мæ фосæй, фæлæ бынтон лæвар нæ: цуанон-иу цуаны куы цæуа, уæд-иу рахæссæд йемæ æртæ чъирийы æмæ-иу сæ æфцæгыл мæ ном ссарæд. Стæй-иу Сау хохы сырд куы амара, уæд-иу ын йæ рахиз скуы радтæд, фыццаг ыл чи сæмбæла, уымæн – æмбæлæггаг.”<sup>31</sup>*

After giving Soslan the symbols of successful fighting and hunting, the rest of the heavenly dwellers present him with tools of the necessary knowledge: Falvara tells him the spell that will keep wolves away from the flock, Uacilla gives him grain seeds, Galagon sends him winds which carry away the chaff during harvest every year, while Donbettir requests his fast-treading daughters to turn the wheels of Nart-built water mills day and night. Finally, Kurdagalon forged the Narts a plough to break the fields with, for which Soslan expressed his gratitude by pledging: „*дæ номыл мах адджын бæгъены хсиддзыстæм æмæ дын уымæй уалдзæджы нæ хуымты дæ ном ардзыстæм!*”<sup>32</sup>

Afsati's request is a little bit tricky and witty, since he asks something, which is usually thrown away along with the feet of the animal left in its removed hide. So it is not really valuable, but the way of gaining and obtaining it requires particular attention – and those who have done it know exactly that it also requires a sharp knife and skilled hands. When the giant with the mottled beard did not let the Narts drive out their herd, and they were on the brink of starvation, they followed Afsati's instructions almost word by word. They invited the three Nart clans for a feast to choose a shepherd who can defend the cattle from the giant with the mottled beard. Urizmag „Хонджытæ æппæт адæмы дæр æрхуыдтой. Куывды Уырызмæг скуывта æмæ загъта”<sup>33</sup> - and offered those to anyone who had the courage to be the shepherd. However, no one was brave enough to take the cup and undertake the task with it. Only after several attempts could the attention of Batradz, a tiny child playing in the ashes and taken there from the house of Hamic, be attracted enough to hear Urizmag's call. But when he finally heard the calling „загъгæ, куыддæр сдзырдта ацы хатт Уырызмæг, афтæ Батрадз бауад æмæ куæггаг райста. Куæггаг та уыд — æртæ гуыдыны æмæ галы сгуы.”<sup>34</sup>

The ox astragalus bone symbolised the animals to be protected, and gulping it down gave him not only strength, but, as if it were his first trial, it already predicted the child Batradz's triumph and sealed the fate of the giant with the red beard. As it is apparent, the ox or sheep bones – called “skui” (*скуы*) in Iron<sup>35</sup> – appearing, for example, in medieval Hungarian graves, contrary to general opinion were not merely children's toys, but - more like rabbit bones - a specific symbol primarily of boys and strength, but at the same time also referring to animals.<sup>36</sup> This is also confirmed by the fact that these small bones were often drilled and stringed, which would not have been necessary, for example, for a game of dice. Among steppe peoples, such as the Scythians, the Avars, the conquering Hungarians<sup>37</sup> or the Mongolians, the occurrence of astragalus bones is quite common even today, and it is generally used for making sure that they would have the desired off-springs, or, for example, for hiding it under the children's pillow to protect them from evil spells.<sup>38</sup> Often no significance is attached to these small bones among the archaeological finds, and usually they are not even mentioned in - mostly the older - archaeological catalogues, and we should be glad if there is even a photo of them at all among the grave goods.

When analysing the Caucasian sources, which also helped interpret the astragalus bones found in Regöly, Dumézil described the people of the Nart sagas as the following: *south of the Chechen-Ingush people, in the heart of the Caucasus there lives a people altogether different, and of crucial importance regarding our problem: the Ossete. Their language is Indo-European; more specifically it belongs to the Iranian branch of Indo-European, therefore related to*

*the language of the Zoroastrian documents, the Persian, Afghan and Kurdish languages. ... We have to say, though with some reservations, that we know only the two endpoints of the two and a half thousand years long history of these European Iranians. Under such circumstances it is a miracle that we found so many "preserved artefacts" there. But this miracle is unquestionable: the Ossete are one of the most traditionalists of the Indo-European peoples.*<sup>39</sup> One of the fundamental points of Dumézil's works is that the mythic phenomena present in Caucasian epics had been taken on from the Indo-European sphere before the separation of the Indo-Iranian linguistic block, and while in Europe those were preserved only sporadically, their effects, due to the migrations, can be traced as far as Japan.<sup>40</sup> Based on kinship names, he dates the separation of the Indo-European and Indo-Iranian people to a much later period than Makkay,<sup>41</sup> to the post-matriarchate period of social development, the same as Kozaev does recently.<sup>42</sup>

The depositing of astragalus bones in graves is observed from the end of the Early Copper Age at the eastern steppes. During Govedarica's expansive collection of material, he found only a single occurrence among the early Pit Grave culture sites of the Eastern European region. This fact indicates that this habit was still an uncommon custom in this area during the early period. In the Voroshilovgrad tumulus no. 1 grave no. 5 there were 5 pieces of astragalus bones found lying in a row at the right side of the skull.<sup>43</sup> According to the author, the Early Pit Grave Culture III grave is one of the Novodanilovka group, present in the Dnieper-Donets region, dated by him between 4300 and 4000 BC.<sup>44</sup> This chronological classification corresponds to the Early- and Late Copper Age of the Carpathian Basin, that is, the transition period of the Tiszapolgár and Bodrogkeresztúr cultures.<sup>45</sup> However, we found examples of continuous and frequent usage of the talus bones only from later and from regions beyond the Ural. The one here is the farthest occurrence from our site and also the earliest one found in Asia, in the Minusinsk Basin, in the kurgan 19A grave 1 of the tumuli excavated near Suchanica.<sup>46</sup> Based on <sup>14</sup>C data it is dated around 2910-2880 BC, meanwhile it dates back to the Indo-European originated Afanasevo culture, foreign to this environment.<sup>47</sup> In the other case, there was also a child next to the two adults in the double grave IV/3,4.<sup>48</sup> In the south-eastern part of the Ural, near Chelyabinsk, in the Alakul culture site at Korkino<sup>49</sup> they found drilled sheep astragalus. During the 2<sup>nd</sup> quarter of the 2<sup>nd</sup> millennium BC the Alakul groups and Fjodorovo communities gradually changed to herding, started to produce more and more tin bronze tools, and from the steppe they spread north through the forest steppe as far as the taiga.<sup>50</sup>

In the European Bronze Age cultures west of the Carpathians, essentially in the territory of the Indo-European block, the custom of using talus bones – as indicated by the lack of such finds – did not take root. Outside and within the



Carpathians these finds first occurred sporadically at the beginning and the end of the Bronze Age, but in notable amounts only with the arrival of other significant groups of peoples coming from the east during the Early Iron Age.

The western, Carpathian occurrence of the talus bones – though still sporadic and temporary – seems to be related to the Yamnaya culture. In the Kétyháza-Törökhalom 3/b kurgan<sup>51</sup> – almost the same age as the tumuli in Suchanica – there were some astragalus bones found indicating a common cultural background,<sup>52</sup> which István Ecsedy considers to be child toys based on steppe parallels.<sup>53</sup> (It is important to note that several types of bronze axes in this period indicate an intense, though only temporary connection between the Carpathian Basin and the Caucasus.) After the lack of astragalus bones during the Middle Bronze Age, new finds come from the south-eastern parts of the Carpathians, from the cemetery of Câmpina dated around the 15-12<sup>th</sup> century BC.<sup>54</sup> Other data were published by Kashuba about astragalus bones found in the Early Iron Age period between the Dniester and Seret rivers, dated to the Saharna culture Saharna Mare, Alcedar III, second half of the 9<sup>th</sup> century – first half of the 8<sup>th</sup> century BC. The talus bones found in Hungary, in the second mass grave near Pusztataskony, is related to the same horizon, also dated to the 9-8<sup>th</sup> century BC, Ha B<sub>3</sub> period.<sup>55</sup> Gábor Vékony's opinion becomes even more relevant especially in light of the Câmpina finds, since he already called attention several decades ago that, based on harness finds, the settlement of peoples of Iranian language within the Carpathians in Transylvania and the north-eastern part of the Great Hungarian Plain should be considered from around the 14<sup>th</sup> century BC, preceding the Gáva-Goligrad culture.<sup>56</sup> In spite of the large number of sites within the huge area of the Urnfield culture west of the Carpathians, ranging from Lower Austria to the Paris Basin, and from around Marburg to the Alps, Norbert Wiesner observed astragalus bones only in altogether 41 graves on 16 sites. Based on antique examples and sources, he considers these to be amulets, toys and fortune telling bones, even though no direct connections to those may be proven.<sup>57</sup> In the Urnfield sites near Vienna (Gemeinlebarn) there have been astragalus bones – even of horses and deer – starting from the RBz D/Ha A period.<sup>58</sup> At the sites around Innsbruck-Munich their use has been observed typically starting later, only from the second half of the Ha A period (Grünwald, Unterhaching).<sup>59</sup> During the Ha A<sub>2</sub>/B<sub>1</sub> transitional period the number of cemeteries, where astragalus bones were put into graves, increased compared to previous periods. However, considering the several thousands of excavated graves of the Urnfield culture, the relatively low number of astragalus bones clearly indicates that these do not belong to the general customs of the basic population, and that it is a radically new phenomenon, occurring in a wider tier of the central parts of Europe only from the 14-13<sup>th</sup> century BC. The increasing density of sites in two groups along

the Danube and its tributaries, as well as the earlier occurrences in the eastern parts indicate that this influence spread towards the central territory of the Urnfield culture along the river in an East-West direction. The harness finds, also considered to be related to the eastern, Indo-Iranian population, roughly appearing parallel to astragalus bones, as well as such recently published bone finds as those discovered near Mintraching-Kellerfeld further support the previous observations.<sup>60</sup> Furthermore, the astragalus bones observed in the Ha B-C period sites (Pusztatacsony, Vienna-Groß-Enzersdorf, Hallstatt, St. Andrä<sup>61</sup>) clearly indicate that their use had been deeply integrated in the system of customs even in the western half of Europe. (Fig. 2 A, B)

The direct encounter with the peoples of the Scythian period opens a whole new chapter in Europe's history of relations with eastern regions. By virtue of its central position the kurgan excavated in Regöly plays a major role in this system of relations. It is also important in terms of the Central Asian parallels of the Regöly finds (fragments of Andronovo-type ceramics, cross-shaped strap distributor of the 83rd kurgan of Ujgarak, etc.) that in the Minusinsk Basin the Afanasevo culture, dating back to the turn of the Copper Age and the Early Bronze Age, constitutes the predecessor of the Andronovo sphere. This population, related to the eastern expansion of the Yamnaja culture – which also erected some of the tumuli of the Great Hungarian Plain<sup>62</sup> – but otherwise foreign to this environment, was succeeded by the Fjodorovo culture in the 2<sup>nd</sup> millennium BC due to the expansion of the Andronovo cultural family, while the eastern side of the Ural was taken by the people of the Alakul culture. Koryakova, based on her previous – comprehensive (linguistic, paleo-anthropological, ethnographic) – research of the Andronovo culture, considers the Alakul and Fjodorovo groups to be the predecessor to whom the eastern, Indo-Iranian people of Kazakhstan during the Late Bronze Age was related. Kuzmina similarly deems it evident that the ancestral home of the Indo-Iranian people is the Eurasian steppe, meaning the Andronovo culture of pit grave customs occupying the eastern side of the Ural. (From the aspect of our research it is not insignificant either that out of the written sources Kuzmina considers the Nart sagas the most important beside the Rigveda, Atharvaveda, Mahabharata and Shahname.<sup>63</sup>) Thus even a chronological conclusion of the direction of its spread might be drawn from the fact that in the Lower Dnieper region indications of continuous use of astragalus bones were only found – for the time being – starting from the appearance of finds connected to the Scythian period. At the same time, in the Caucasus – probably preserving the Early Bronze Age traditions – astragalus bones were more frequently put into the graves from as early as the Koban culture period. The custom observed widely in the territories of Ossetien (Digor, Kumbulta-Verchnaja Rutchka), Ingušetien

(Psedach), Kabardino-Balkarien (Verchnij Baksan), Karachaevo-Cherkessien (Eskakaon, Tereze), etc. is completely in accordance with the pertaining comments of the Nart sagas, clearly indicating close connection between the astragalus bones and the Indo-Iranian myths.<sup>64</sup>

Taking into consideration of the above mentioned parallels it is apparent that the custom first appeared in the territory of the steppe pit grave Yamnaja and Afanasevo cultures, dated back to the Late Copper Age – Early Bronze Age period, but in the Bronze Age, east of the Ural, it spread widely only in the territory of the Indo-Iranian Andronovo culture. The occurrence of finds collected up to this point consequently indicate that the spread of this custom in the Carpathian Basin and in Europe west of it is connected to the peoples arriving from the Caucasus or the steppe regions. Both the observations and the excavation data show that at those places where the graves contained astragalus bones, the rest of the finds can prove that in almost all of the cases, even in the Middle Ages, the population must be clearly of eastern origin, as seen in the graves of the Jász people of Hungary originated in Alania.<sup>65</sup> Thus, it is also worth to have a look at the similar prehistoric finds from the aspect of what type of relation could there be between the Indo-European population of our continent and the Indo-Iranian people arriving from the steppe to our area in several waves and from many directions, what was the actual direction of such relation and when it can be dated to. What could explain the isolated occurrences of mythological phenomena of Indo-Iranian origin within European territory, as observed by Georges Dumézil?<sup>66</sup> In this respect, examining the spreading of drilled astragalus bones seems to be a fortunate choice, since they are not worth anything in everyday life, so they surely cannot be considered as traded goods or imports of far regions. At the same time, they are present everywhere, while their use is still uncommon, as, for example, an amulet. Basically, Dumézil found elements having definite parallels traits with Indo-Iranian myths in the British Isles, Scandinavia, and the Celtic-populated areas of Germany and France, as well as in Italy. However, he considered these to be the strong surviving Indo-European roots of the Indo-Iranian culture, and emphasized the similarities between the two cultures while practically not distinguishing between the two, and completely merging the possible temporal and spatial differences as well. This could have been probably avoided if Dumézil had considered more the findings of archaeological research – which Mihály Hoppál also found lacking.<sup>67</sup>

From the Bronze Age, as it has already been mentioned, astragalus bone was found only in the Kétegyháza-Törökhalom 3/b kurgan,<sup>68</sup> which is almost of the same age as the Suchanica tumuli of the Yamnaja culture. Apart from this exception, placing drilled talus bones in graves was practically an unknown cus-

tom in Bronze Age Europe. Their occurrence in the recently excavated Regöly tumulus can be clearly linked to the Transdanubian immigration of an Indo-Iranian population of Central Asian roots, and strong relations to Asia Minor.<sup>69</sup> Thus, the astragalus bones occurring in the territories of the Urnfield culture, preceding Regöly, and of the Late Hallstatt culture of almost the same age, raise some particularly interesting questions from the point of view of European research rather presuming autochthonous development recently.<sup>70</sup> Along the upper Danube in Southern Germany there were drilled sheep talus bones as well among the finds of the Early Celtic regal centre of Heuneburg.<sup>71</sup> (Fig. 2 A) This town is often identified with the trading town of Pyrene, mentioned by Herodotus. The foundations of the south-eastern rampart of the site from the early end-of-the 7<sup>th</sup> century period was made of dried clay bricks, which a typical Ancient Eastern technology, as well as the “fachwerk” or timber framed wall structures of the buildings. Among the finds of the same age from Heuneburg and the Regöly tumulus there were some other objects beside the astragalus bones which showed a very close connection between the two sites: a kettle with double cross-shaped hanging ears occurring in both places, the bronze “cista cordoni” appearing on the relief of Dareios’ palace in Persepolis and the iron oboloses. (Fig. 2 A-E) Although it is not from Heuneburg, the nearby Ludwigsburg tumulus is also worth mentioning due to its close eastern relations, where there were a series of drinking horns found hanging on the wall.<sup>72</sup> According to Svend Hansen, the occurrence of such new habits as for example using drinking horns or the “kline” in Asia Minor, Hallstatt and Etruscan territories during the Iron Age is expressly connected to Iranian horse-nomad peoples.<sup>73</sup> It should be noted that the pots and tools – such as situlas, cauldrons, strainers, meat hooks or skewers – used for brewing beer with hops<sup>74</sup> or for making food for feasts are also part of this pattern, as seen in many graves of the Hallstatt cemetery as well. In spite of this, the strong eastern influences appearing within the material of finds of the Late Hallstatt culture is still often explained with trade activities. Though this might be an argument used about the adoption of technologies, but the occurrence of astragalus bones of no value in one of the most important centres of the Celtic world, especially in such environment, must be something worth reconsidering.

In the early Iron Age eastern influences reached the Italic territories also, where a series of archaeological finds also indicate how the Etruscan culture was in fact different and of varied composition region by region. The differences in artefact types and customs between the area of Bologna and the more southern Etruscan regions are well perceivable, which altogether indicate connections of different directions, but partly also of common background. It is the influences of the Northern Balkan and Hallstatt (mound-, skeleton- and horse burial, hinged

bit, composite helmet, twin vessels, carved situlas with geometric ornaments, etc.), also influenced by the steppe migration of the Cimmerians starting from the 9<sup>th</sup> century BC, whose appearance is observed in the material culture of the northern regions, also apparent in the neighbouring territories. The elements typically occurring with Etruscan groups more to the south (Luristan type bits, bronze shields, burial tombs cut into rock, stamped potteries, etc.) rather point to the direction of Asia Minor, and more specifically to Urartu and Phrygia, also stirred up by the Cimmerians. This duality is especially apparent in Hase's maps, for instance, where the Etruscan territories are surrounded almost in a pincers-shape embrace by two routes, varied both in their direction and their type, and well-visible based on the different types of bits. In the case of bits with cheek pieces and hinged bits we can trace parallels from the area of Bologna on land, through the Carpathian Basin as far as to the steppe, while in case of the different types of Vetulonian horse-bits favoured in South Etruria, harnesses similar to those rather lead through the Mediterranean towards Asia Minor and as far as Luristan.<sup>75</sup> All these weaken Briquel's allegation that no other people – or even ethnic groups – could have participated in the formation of the Etruscan culture.<sup>76</sup> In our opinion, in light of the recent finds, the question today is only the degree of external influence.

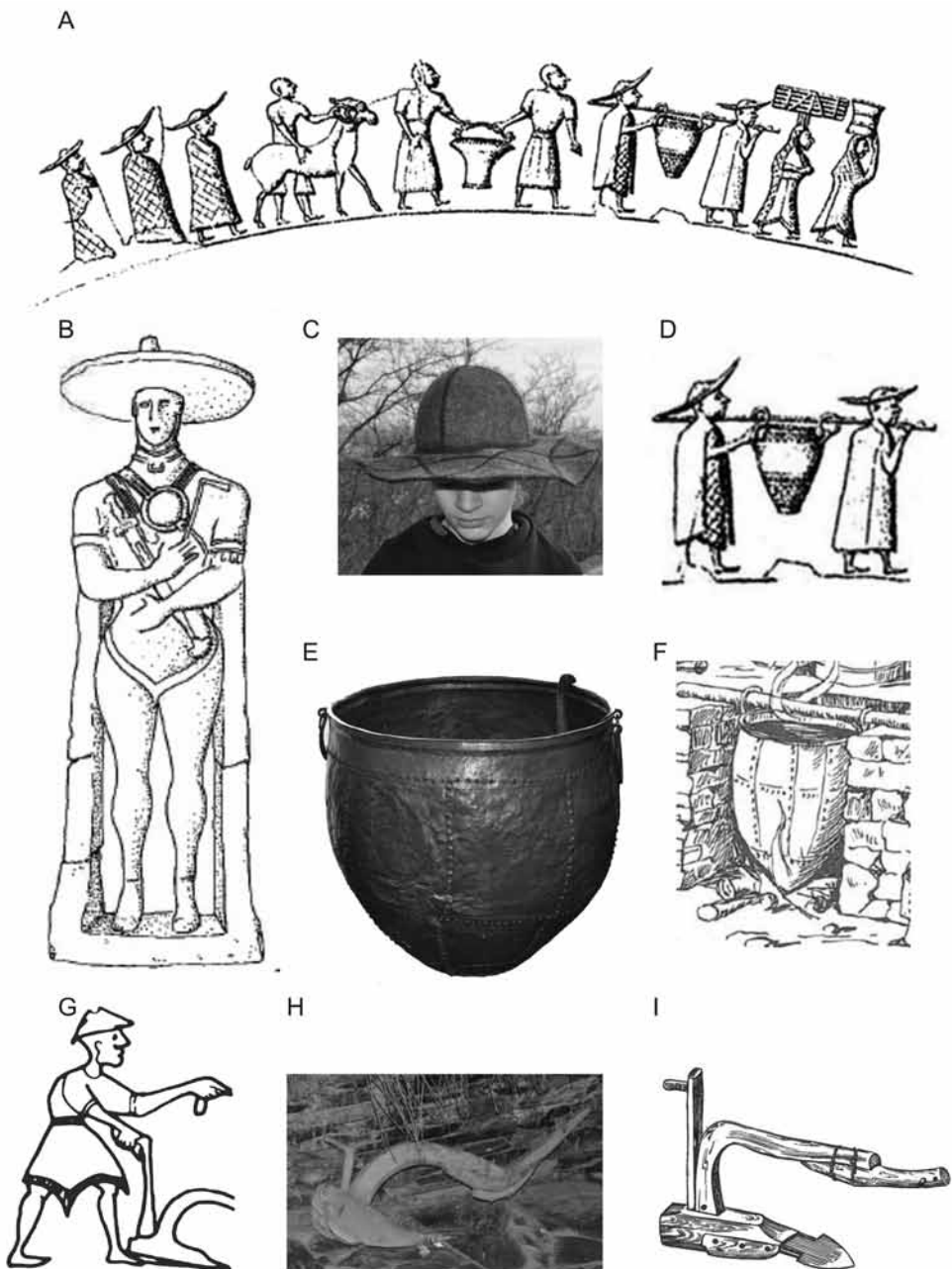
Based on Dumézil's research it is well apparent that the same as the material culture – easier to follow for the archaeologists – of the Etruscans significantly differs from that of nearby regions, their mentality, knowledge and social structure is also different. Analysing the legend about the flood of the Lake Albano: the rivalry between Rome and Veii for the hegemony over Italia, sheds light upon an important additional factor.<sup>77</sup> The Etruscans channelled out the lake's water collected inside the volcanic crater in a depth of approx. 100m from the crater's edge by cutting into the hillside and leading the water through a two and a half kilometres long canal to use it for irrigation. Canal building was a technology, known and used in the Middle East from the Antiquity, which the Etruscans were in possession of, while for the Romans it still counted as a miracle.<sup>78</sup> It was such an engineering skill which cannot be explained by trading activities or fashion. This cannot be deduced from the Villanova culture, since merely commissioning such a construction work requires at least the knowledge of understanding the role of irrigation canals. The origin of Roman law, regarded as the foundation of today's Western European legal system, also raises similar questions, since it cannot be deduced from Greek society, as the regulatory system of the Ancient East clearly manifests itself in it in a number of respects.<sup>79</sup> However, if the oriental influences were brought to Italia only through the mediation of the Greeks, then logically beside the new objects and motifs, also the customs, knowledge, legal system, etc. would have spread.

The archaeological finds indicate that from the Villanova Age, external influences, primarily on the level of the social elite, arrived in Italia from at least two different directions. The regions nearby Bologna connected rather to the European Iron Age and the Steppes, while the southern Etruscan regions to the more advanced Ancient Near East. As the above-mentioned examples demonstrate, beside objects and craftsmen, also customs, knowledge, as well as the people of the elite moved from both directions, causing dynamic changes extending almost to the whole of Europe. Yet, when Dumézil talks about myth elements being preserved, he presumes a basically static condition.<sup>80</sup> At the same time, the Regöly finds draw attention to some massive changes on our continent taking place from the Early Iron Age, during which at least as many new elements appeared in our region as many were preserved. If we position the sites of the already mentioned astragalus bones in space, it is well apparent that the drilled astragalus bones occur from the turn of the Copper and Bronze Age until the Iron Age, while in the 3<sup>rd</sup>-2<sup>nd</sup> millennium BC they rather occur on the eastern side of the Ural, in the territory of Indo-Iranian Andronovo culture groups. In the Caucasus, the astragalus bones observed in Koban culture territory indicate that the use of these objects became general only later. It may probably be explained by the movement of herding peoples, often covering huge distances, that in the beginning of the Early Bronze Age, then from the 15<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century BC there are some sporadic occurrences of astragalus bones also in areas west of the Carpathians. In accordance with other historical and archaeological data, the Nart sagas and the find discovered along the Lower Dnieper indicate that these objects continuously and in greater numbers appear only west of the Ural from the beginning of the 1<sup>st</sup> millennium BC, along the migration routes of the Cimmerian, Saka and Scythian peoples coming from Inner Asia.<sup>81</sup> Fleeing from the Saka and Scythian groups, the southern branch of the Cimmerians first settled in the foregrounds of the Caucasus, then after being driven out from there too, in Urartu, then, after Phrygia was overrun, in Media. According to historical data and the archaeological finds, ethnic groups of steppe origin started crossing the Caucasus and the strong and fast spreading of Indo-Iranian elements in the Ancient Near East are apparent from the 8<sup>th</sup> century BC. In light of that, the creation of the Nart sagas and the spreading of the use of astragalus bones among the Caucasian peoples can be dated at the latest to the period of these two centuries of the Iron Age.

Hungarian archaeologist Géza Nagy, contemporary of A. A. Spicin, in his academic inaugural address about the history of the Scythians had already proposed the possibility half a century ago that the development of the Hallstatt, Celtic and Etruscan cultures is in fact due to the Cimmerian migration from Inner Asia.<sup>82</sup> Based on the recent finds of the Regöly tumulus it can be considered

proven that from the end of the 7<sup>th</sup> century BC at the latest, the south-western part of the Carpathian Basin was also affected by influences directly related to the Indo-Iranian, Cimmerian migration, possibly through the settlement of the Sinyynae peoples, as it was mentioned by Herodotus. At the same time, the great number of finds discovered in the Regöly tumulus and pointing to the local Hallstatt culture clearly indicate that the shift was not complete and probably the settlers – the armed elite and their escort – only settled on, superimposed their own material and spiritual culture on that of the original inhabitants. They reorganised power relations, and did not completely eradicate the already existing structures, and rather become the new owners than the destroyers of those. However, parallel to their own customs, several objects not typical to the area before appeared in general use, among which the drilled astragalus bone is only one, but extremely typical object, which makes the process traceable in the Hallstatt and Early Celtic culture. The structure of the Regöly tumulus, as well as the Zoroastrian-related burial rite clearly indicate that the new Indo-Iranian population is a carrier of that eastern Sun worshipping and early Mithraic cult, which – inexplicably up to now - appeared almost from nowhere in Imperial Rome and spread from the west to the east.<sup>83</sup> Just to the opposite direction than it would be logical based on the position of Zoroastrian Persian territories. According to Herodotus' reports, it was the faith of the original inhabitants of Pannonia and Illyricum which the Roman conquerors applied so spectacularly as a method of Romanising and assimilating new territories the fastest way possible.<sup>84</sup>

Following the path of the drilled astragalus bones, it is apparent that the movement of their use and their users, that is the Indo-Iranian peoples, is clearly of East-West direction, based on additional archaeological finds, historical correlations and research findings. At the same time, the Indo-Iranian parallels to which Dumézil calls our attention are practically unprecedented in the western half of Europe, and only appear at the end of the Bronze Age and at the beginning of the Iron Age – a major part of which is occurring parallel to the spreading of forging and using iron. All these question Dumézil's presumption that the Nart sagas preserved Indo-European myth elements. On the contrary, the archaeological finds and observations, such as the astragalus bones and harnesses<sup>85</sup> occurring in the territory of the Urnfield culture in the Germany areas, just indicate that the expansion of the Indo-Iranian peoples from the RBz D-Ha period, roughly starting from the 15<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century BC, reached the Hallstatt, Early Celtic and Etruscan territories of Europe in several waves and on many routes. This is the way the mythological elements of the Nart sagas could get to the western regions provably superimposing the material and spiritual culture of the peoples inhabiting the area during the Bronze Age. This shows that contrary to Dumézil's opinion the Indo-Iranian groups that are also in close relation with today's



**Figure 3.** In Etruscan and Ossetian territories these phenomena are manifested in both the clothes and utility tools. **A, D:** Certosa (Körner 2010, Abb. 44.) **B:** Capestrano (Kromer 1986, Abb. 6.); **C:** Felt hat – *нимæтходæ*, Ossetia 2016.; **E:** Beer-brewing cauldron, Vladikavkaz **F:** The use of beer-brewing cauldron (Бедоева 2014, Таб. 2.2.); **G:** Magdalenska gora; **H:** Alagirskoe usele; **I:** Ossetien scratch plough – *дзыбыр* (Калоев 1973, Таблица 2.2.)



peoples of the Caucasus further enriched the old Europe with their own myths during their East-West migration starting from the 15<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century BC. This process, at first hardly perceivable, then unfolding and causing radical changes at the beginning of the Iron Age – as the Regöly, Heineburg, Etruscan and Early Celtic finds show – became determining in the history of Europe and in the development and formation of most of the peoples living today. This way the wide occurrence and spreading of elements preserved in the myths and customs of Caucasian peoples in the western parts of Europe no longer needs an explanation. The most beautiful pictorial proofs of these are from the 8<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> century BC Italia: the Capestrano statue, the situla illustrations in Certosa and Bologna showing marchers wearing the same clothes that are still preserved in today's Ossetia, the broad-rimmed felt hat (*нимæтходæ*), or the typical scratch plough (*ðзыбыр*)<sup>86</sup> illustrated on the bronze vessels of Bologna, Sanzeno and Montebelluna, which were still in use in the Caucasus up until recently. (Fig. 3) The immigration of Indo-Iranian peoples in the Carpathian Basin started from the Late Bronze Age-Early Iron Age period and due to the multiple waves of migrations from the east – as the finds of the Jász graves in Hungary clearly show – lasted until the Middle Ages.<sup>87</sup> Today what we are witnessing is that this process had only paused, but did not end. We can experience firsthand that unlike Dumézil's and his followers' approach, instead of the continuous internal development of regions<sup>88</sup> far apart separated from each other, in the case of the similar motifs of Indo-European-Indo-Iranian myths in the western parts of Europe we need to reckon with continuous and direct interactions to a much more significant degree than before – i.e. ethnic connections and migrations that can be proven by archaeological finds and later by historic sources.

#### NOTES

<sup>1</sup> DUMÉZIL 1986, 154., 529.

<sup>2</sup> DUMÉZIL 1986, 384.

<sup>3</sup> МИЛЛЕР 1881, ч. I; Нарты 1991; Нартские 2000.

<sup>4</sup> АБАЕВ 1949, 52; Чибиров 2008, 110-111.

<sup>5</sup> DUMÉZIL 1986, 530. This is why he could rather separate the individual myth elements only spatially, but he could not really follow their movement in time.

<sup>6</sup> DUMÉZIL 1986, 529.

<sup>7</sup> БРУЯКО 2005, Рис. 22; Ivantchik 1999; 2001.

<sup>8</sup> According to Marsadolov, the influences of the burial customs of Gordion can be traced as far as the Altai mountains and the Pazyryk kurgans. (MARSADOLOV 2000)

<sup>9</sup> FEKETE – SZABÓ 2015.

<sup>10</sup> SZABÓ-FEKETE 2011; 2014.

<sup>11</sup> RENDIČ-MILOČEVIČ 2004.

- <sup>12</sup> SZABÓ – FEKETE 2011.
- <sup>13</sup> SZABÓ – CZUPPON 2014; FEKETE – SZABÓ 2015.
- <sup>14</sup> HERODOTUS V.9.
- <sup>15</sup> KELTEN 2012, 116.
- <sup>16</sup> TÓTH 2009, 22.
- <sup>17</sup> HAMPE 1951.
- <sup>18</sup> DUMÉZIL 1986, 131.
- <sup>19</sup> Нартские 2000, 133-134.
- <sup>20</sup> DUMÉZIL 1986, 118–119.
- <sup>21</sup> DUMÉZIL 1986, 384.
- <sup>22</sup> КОЗАЕВ 1998, 329.
- <sup>23</sup> МАККАУ 1998.
- <sup>24</sup> МАККАУ 1998, 476–477.
- <sup>25</sup> АБАЕВ 1949, 592.
- <sup>26</sup> KIMMIG 1983; HARDING 2005; MILCENT 2009; METZNER-NEBELSICK 2000; 2002; POTREBI-  
CA 2005; TERŽAN 1998; 2005; 2012.
- <sup>27</sup> PALLOTTINO 1980.
- <sup>28</sup> BRISIGHELLI et al. 2009.
- <sup>29</sup> GULYÁS 2013; BIRTALAN 2002; 2006; KIRÁLY 2011.
- <sup>30</sup> Нартские 2000, 133-134.
- <sup>31</sup> Нарты каджытæ: СОСЛАНЫ РАЙГУЫРД ÆМÆ ЙÆ БАЙСÆРЫН
- <sup>32</sup> Нарты каджытæ: СОСЛАНЫ РАЙГУЫРД ÆМÆ ЙÆ БАЙСÆРЫН
- <sup>33</sup> Нарты каджытæ: НАРТЫ БАТРАДЗ ÆМÆ ХЪУЛОНЗАЧЪЕ УÆЙЫГ
- <sup>34</sup> Нарты каджытæ: НАРТЫ БАТРАДЗ ÆМÆ ХЪУЛОНЗАЧЪЕ УÆЙЫГ
- <sup>35</sup> KOVÁCS 2008, 347.
- <sup>36</sup> SELMECZI 2012, 57.
- <sup>37</sup> KISS 1983, 127, 67–69. tábla.
- <sup>38</sup> BIRTALAN 2002, 43.
- <sup>39</sup> DUMÉZIL 1986, 328.
- <sup>40</sup> DUMÉZIL 1986, 154, 529.
- <sup>41</sup> DUMÉZIL 1986, 384; МАККАУ 1998, 476–477.
- <sup>42</sup> КОЗАЕВ 1998.
- <sup>43</sup> Govedarica 2004, 137, Abb. 36. 3/1.
- <sup>44</sup> Govedarica 2004, 273.
- <sup>45</sup> DANI – HORVÁTH 2012, 73.
- <sup>46</sup> PARZINGER et al. 2010, Abb. 92. 3-4.
- <sup>47</sup> PARZINGER et al. 2009, 152-156., Abb. 106., 11.
- <sup>48</sup> PARZINGER et al. 2009, 90–93, Abb. 24.
- <sup>49</sup> KORYAKOVA – ЕРМАКHOV 2007, 148, Figure 3.14. 9., 15.16.
- <sup>50</sup> KORYAKOVA – ЕРМАКHOV 2007, 150.

- <sup>51</sup> DANI – HORVÁTH 2012, 80.
- <sup>52</sup> ECSEDY 1979, 25, Fig. 16. 5.
- <sup>53</sup> ECSEDY 1979, 44.
- <sup>54</sup> FRÎNCULEASA 2014, 204., Pl. 53.
- <sup>55</sup> KIRÁLY et al. 2012, Fig. 4.
- <sup>56</sup> VÉKONY 1989, 56-57.
- <sup>57</sup> WISNER 2013, 90., 107., Abb. 1.
- <sup>58</sup> WIESNER 2013, Tab. 2-3.
- <sup>59</sup> WIESNER 2013, 107-110.
- <sup>60</sup> SCHUMANN 2011, Abb. 14.
- <sup>61</sup> KIRÁLY et al. 2012, Fig. 4.; KROMER 1959, graves 129., 449. 475., 646., 968., WIESNER 2013, 109-110.
- <sup>62</sup> DANI – HORVÁTH 2012.
- <sup>63</sup> KUZMINA 2007, XVI–XVII.
- <sup>64</sup> REINHOLD, 2007, Taf. 219. 5; Taf. 220. 6-7; Taf. 264. 50; Taf. 285. 5; Taf. 370. 52; Taf. 375. 51.
- <sup>65</sup> SELMECZI 2005, 146–149; SELMECZI 2012: 52–53.
- <sup>66</sup> DUMÉZIL 1986, 120–121. WEST 2007: 20–25;
- <sup>67</sup> DUMÉZIL 1986, 530.
- <sup>68</sup> ECSEDY 1979, 25; DANI – HORVÁTH 2012: 80.
- <sup>69</sup> SZABÓ – FEKETE 2011, 2. tábla 1.
- <sup>70</sup> PALLOTTINO 1984; SZILÁGYI 2006; METZNER-NEBELSICK 2000; 2002.
- <sup>71</sup> SIEVERS 1984, Pl. 79, 1152–56; Pl. 241, 2400–2401, 1152.
- <sup>72</sup> KELTEN 2012, 233.
- <sup>73</sup> HANSEN 2011, 299.
- <sup>74</sup> АБАЕВ 1949, 338-353; КАЛОЕВ 2004, 263-265.
- <sup>75</sup> HASE 1969, Abb. 12. A. B.
- <sup>76</sup> BRIQUEL 2006, 27-28.
- <sup>77</sup> DUMÉZIL 1986, 92–136.
- <sup>78</sup> DUMÉZIL 1986, 131–136.
- <sup>79</sup> THÜR 2007, 2012.
- <sup>80</sup> DUMÉZIL 131.
- <sup>81</sup> БРУЯКО 2005, Fig. 31.
- <sup>82</sup> NAGY 1909.
- <sup>83</sup> LÁSZLÓ 2005, 121–122, 1. ábra; Szabó 2013, 54.
- <sup>84</sup> SZABÓ – CZUPPON 2014.
- <sup>85</sup> HÜTTEL 1981; HASE 1969; METZNER-NEBELSICK 1994.
- <sup>86</sup> КАЛОЕВ 2004, 156.
- <sup>87</sup> SELMECZI 2012.
- <sup>88</sup> DUMÉZIL 1986: 131.

## LITERATURE

- АБАЕВ, В. И. 1949: Осетинский язык и фольклор. Москва.
- БЕДОЕВА, И. А. 2014: Традиционные хмельные напитки осетин. Владикавказ.
- BIRTALAN, Á. 2002: Ritualistic Use of Livestock Bones in the Mongolian Belief System and Customs. In: A. SÁRKÖZI – A. RÁKOS (eds.): *Altaica Budapestinensia* MMII proceedings of the 45th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Budapest, Hungary, June 23-28. Research Group for Altaic Studies, Budapest. 43-67.
- BIRTALAN, Á. 2006: A csigacsont szakrális szerepe és a csigacsontjátékok. In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Mongol játékok és versenyek. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 27.* Budapest.
- BRIQUEL, D. 2006: Az etruszkok eredetének kérdése. In: Havas László – Tegyei Imre (szerk.): *Bevezetés az ókortudományba V. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen. (Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature 11. Paris 1992.)* 27-57.
- BRISIGHELLI F. et al. 2009: The Etruscan timeline: a recent Anatolian connection. *European Journal of Human Genetics*. 17, 693-696.
- БРУЯКО, И. В. 2005: Ранние кочевники в европе X–V вв. ДО Р. X. Кишинёв.
- ЧИБИРОВ, Л.А. 2008: Традиционная духовная культура ОСЕТИН. Владикавказ.
- DANI, J. – HORVÁTH, T. 2012: Őskori kurgánok a magyar Alföldön. A Gödörsíros (Jamnaja) entitás magyarországi kutatása az elmúlt 30 év során. Áttekintés és revízió. *Archaeolingua*, Budapest.
- DUMÉZIL, G. 1986: *Mítosz és eposz.* Budapest.
- ECSÉDY, I. 1979: *The People of the Pit-grave Kurgans in Eastern Hungary.* Budapest.
- FEKETE, M. – SZABÓ, G. 2015: A regölyi tumulus építménye és leletanyaga. Ókori-keleti kapcsolatok. In: CSABAI, Z. – FÖLDI, ZS. – GRÜLL, T.– VÉR, Á.(szerk.): *Ökonómia és ökológia: tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből. (ÓTI 3)* Pécs – Budapest, 271-306.
- FRÎNCULEASA, A. 2014: *Cimitirul din epoca bronzului de la Câmpina (jud. Prahova). Târgoviște, Cetatea de Scaun.*
- GOVEDARICA, B. 2004: *Zeptertrager - Herrscher der Steppen. Zepterträger – Herrscher der Steppen.* Mainz.
- GULYÁS, B. 2013: Elvan a nomád, ha játszik – csontból készült gyerekjátékok sztyeppei környezetben. <http://www.asonyomon.hu/elvan-a-nomad-ha-jatszikk-csontbol-keszult-gyerekjatekok-sztyeppeikornyezetben/2014.11.14>.
- HAMPE, R. 1951: *Die Stele aus Pharsalos im Louvre.* Berlin.
- HANSEN, S. 2011: *Grossgrabhügel der Älteren Eisenzeit zwischen West Und Ost. Eine Annäherung.* In: S, HANSEN – V. I. MOLODIN: *Materialien des internationalen Symposiums «Terra Scythica» (17-23. August 2011. Denisov-Höhle, Altai. Verlag des Instituts für Archäologie und Ethnographie der SA RAW, Novosibirsk.* 291-318.
- HARDING, A. F. 2005: Interconnections between the Aegean and Continental Europe in the Bronze and Early Iron Ages: Moving beyond Scepticism. *Aegaeum* 27, 47-56.

- HASE, F-W. 1969: Die Tensen der Früheisenzeit in Italien. Prähistorische Bronzefunde XVI. I. München.
- HÜTTEL, H.-G. 1981: Bronzezeitliche Tensen in Mittel- und Osteuropa. PBF XVI /2. München.
- IVANTCHIK, A. 1999: The Scythian 'rule over Asia': the classical tradition and the historical reality. In: Gocha R. Tsetskhladze (ed.): Ancient Greeks and East. Leiden - Boston – Köln 497-520.
- IVANTCHIK, A. 2001: Die archäologischen Spuren der Kimmerier im Vorderen Orient und das Problem der Datierung der vor- und frühskytischen Kultur. In: Ricardo Eichmann - Hermann Parzinger (Hg.): Migration und Kulturtransfer. Bonn 329-342.
- КАЛОЕВ, Б.А. 1973: Материальная культура и прикладное искусство осетин. Москва.
- КАЛОЕВ, Б.А. 2004: Осетины. Историко-этнографическое исследование. 3-е изд., Москва.
- KELTEN 2012: R. Röber et al. (Hg.): Die Welt der Kelten. Zentren der Macht – Kostbarkeiten der Kunst. Stuttgart.
- KIMMIG, W. 1983: Die griechische Kolonisation im westlichen Mittelmeergebiet und ihre Wirkung auf die Landschaften des westlichen Mitteleuropa. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 30, 5-78.
- KIRÁLY, Á. 2011: Kora vaskori tömegsírok Pusztataskony határában <https://www.academia.edu> 2014. 11.14.
- KISS, A. 1983: Baranya megye X-XI. századi sírleletei. Budapest.
- KÖRNER, U. 2010: Bilder und Bedeutungen. Religionswissenschaftliche Theorien in der Interpretation der Situlenkunst. In: E. WARMERS (ed.): Fürsten, Feste, Rituale. Bildwelten zwischen Kelten und Etruskern. Archäologisches Museum Frankfurt, Frankfurt am Main. 47–56.
- KORYAKOVA, L. – ЕРИМАКHOV, A. 2007: The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Age. Cambridge.
- KOVÁCS, J. B. 2008: A Nap gyermekei. Budapest.
- КОЗАЕВ, П. 1998. Аланы-арии. Владикавказ.
- KARAUSSÉ, D. – FERNÁNDEZ-GÖTZ, M. – HANSEN, L. – KRETSCHMER, I. 2016: The Heuneburg and the Early Iron Age Princely Seats. Budapest.
- KROMER, K. 1959: Das Gräberfeld von Hallstatt. Florenz.
- KROMER, K. 1986: Das östliche Mitteleuropa in der frühen Eisenzeit (7.-5. Jh. v.Chr.): seine Beziehungen zu Steppenvölkern und Antiken Hochkulturen. Jahrbuch RGZM 33, 3-93.
- KUZMINA, E. E. 2007: Origin of the Indo-Iranians. Leiden – Boston.
- LAMMERHUBE, L. – KERN, A. – MAIX, S. – GAMSJÁGE, R. – KOWARIK, K. – RESCHREITER, H. – SCHWAB, A. 2010: Hallstatt 7000. Wien.
- LÁSZLÓ, L. 2005: Mithras és misztériumai. Kultusz és logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek. Budapest.
- MAKKAY, J. 1998: Az indoeurópai nyelvű népek őstörténete. Budapest.
- MARSADOLOV, L. 2000: Variants in Models of Transition: The Cimmerian Traditions of the Gordion Tumuli (Phrygia) Found in the Altai Barrows (Bashadar, Pazyrik). In: J. Davis-Kimball –

E. M. Murphy – L. Koryakova – L. T. Yablonsky (eds.): *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements. Eurasian and Iron Age*. Oxford. 247-258.

METZNER-NEBELSICK, C. 1994: Die früheisenzeitliche Trensenentwicklung zwischen Kaukasus und Mitteleuropa. In: *Archäologische Untersuchungen zum Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit zwischen Nordsee und Kaukasus. (Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg 28. – 30. Oktober 1992)* Regensburger Beiträge zur Prähistorischen Archäologie Bd. 1, 383-447.

METZNER-NEBELSICK, C. 2000: Early Iron Age Pastoral Nomadism in the Great Hungarian Plain – Migration or Assimilation? In: Jeannie Davis-Kimball – Eileen M. Murphy – Ludmila Koryakova – Leonid T. Yablonsky (eds.): *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements. Eurasian and Iron Age*. Oxford. 160-184.

METZNER-NEBELSICK, C. 2002: Der „Trako-Kimmerische“ Formenkreis aus der Sicht der Urnenfelder- und Hallstattzeit im südöstlichen Pannonien. *Vorgeschichtliche Forschungen* 23, Leidorf.

MILCENT P-Y. 2009: A l’Estrien de nouveau. Chronologie des armes de poing du premier âge du Fer méridional et genèse des standards matériels céltiques hallstattiens et laténiens. In: A. Lehoërf (ed.): *Construire le temps. Histoire et méthodes des chronologies et calendriers des derniers millénaires avant notre ère en Europe occidentale*. Glux-en-Glenne. 231-250.

МИЛЛЕР, В.Ф. 1881: *Осетинские этюды*. Москва.

NAGY, G. 1909: A skythák. Székfoglaló értekezés. *Olvastatott M. Tud. Akadémia* 1905. április 3-iki ülésén. Értékezések a történeti tudományok köréből 22/3, Budapest.

Нарты кадджытæ: [http://biblio.darial-online.ru/text/narts/index\\_os.shtml](http://biblio.darial-online.ru/text/narts/index_os.shtml)

Нарты 1991: *Нарты. Осетинский героический эпос. I-III. (1989-1991)*. Москва.

Нартские 2000: *Нартские сказания*. Владикавказ.

PALLOTTINO, M. 1980: *Az etruszkok*. Budapest.

PARZINGER, H. – NAGLER, A. – ZUBKOV, V. 2009: Das mehrperiodige Gräberfeld von Suchanicha bei Minusinsk. *Eurasia Antiqua* 15, 67-208.

PARZINGER, H. – NAGLER, A. – GOTLIB, A. 2010: Der tagarzeitliche Großkurgan von Barsučij Log in Chakassien. *Eurasia Antiqua* 16, 169-281.

POTREBICA, H. 2005: Aegean Concepts in the Eastern Hallstatt Culture? *Aegaeum*, 27, 267-280.

RATNICI 2004: Dubravka Balen-Letunić (ed.): *Ratnici. na razmeđu Istoka di Zapada – Starije željezno doba u kontinentalnoj Hrvatskoj. Warriors at the crossroads of East and West*. Archeološki muzej u Zagrebu, Zagreb.

REINHOLD, S. 2007: Die Spätbronze- und frühe Eisenzeit im Kaukasus. *Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 144.

SCHUMANN, R. 2011: Das hallstattzeitliche Brandgräberfeld von Obertraubling, Lkr. Regensburg. *Beiträge zur Archäologie in der Oberpfalz und in Regensburg* 9, 49-86.

SELMECZI, L. 2005: A jászok eredete és középkori műveltsége. *Jászsági füzetek* 37, Jászberény.

SELMECZI, L. 2012: Az atyák emlékezeti. A Kaukázustól a Zagyva-Tarna völgyéig. Jászsági füzetek 47. Jászberény.

SIEVERS, S. 1984: Die Kleinfunde der Heuneburg. Die Funde aus den Grabungen von 1950-1979. Heuneburgstudien 5, Mainz.

SZABÓ, G. – CZUPPON, T. 2014: New Data on Iranian Roots of the European Culture. In: The analysis of fifty years archaeological of Malayer. Hamedan.

SZABÓ, G. – FEKETE, M. 2011: Janus-szobor Pannoniából, a kora vaskori Regöly-csoport lelőhelyéről. (Janus-Statue aus Pannonien, vom Fundort der Regöly-Gruppe aus der Früheisenzeit). Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve 33, 15-105.

SZABÓ, G. – FEKETE, M. 2014: Pannon tumulus feltárásának előkészítése – Regöly, Strupka-Magyar birtok. (Vorbereitung der Freilegung des Pannon-Grabhügels (Tumulus) Strupka-Magyar Besitz - in Regöly). Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve 36, 7-157.

SZABÓ, G. 2015: Keleti mítoszemek nyugati megjelenése a regölyi astragalos leletek tükrében. In: Európé égisze alatt. Szerk.: CSABAI, Z. – SZABÓ, E. – VILMOS, L. – VITÁRI-WÉBER, A. Pécs –Budapest. 321-364.

SZILÁGYI, J. Gy. 2006: Etruszk kultúra. In: Havas. L.– Tegyei, I. (szerk.): Bevezetés az ókortudományba V. Debrecen.

TERŽAN, B. 1998: Auswirkungen des skythisch geprägten Kulturkreises aus die hallstattzeitlichen Kulturgruppen Pannoniens und des Ostalpenraumes. In: B. Hänsel – J. Machnik (Hg.): Das Karpatenbecken und die osteuropäische Steppe. Rahden.

TERŽAN, B. 2005: Cultural Connections between Caput Adriae and the Aegean in the Late Bronze and Early Iron Age. *Aegaeum* 27, 157-156.

TERŽAN, B. 2012: The sphinx in Situla Art in the northern Adriatic region and its hinterland. In: Branka Migotti – Phil Mason – Barbara Nadbath – Tadeja Mulh (eds.): *Scripta in Honorem Bojan Djurić*. Monografije CPA 1, Ljubljana.

THÜR, G. 2007: Der Reinigungseid im archaischen griechischen Rechtsstreit und seine parallelen im Alten Orient. In: Robert Rollinger – Heinz Barta – Martin Lang (Hg.): *Rechtsgeschichte und Interkulturalität*. Wiesbaden. 179-195.

AGUSTI ALEMANY

*(Universitat Autònoma de Barcelona, Spain)*

**ALANS IN KHAZARIA AND KHAZARS IN ALANIA  
On the Nature and Role of North Iranian Elements  
in the Khazar Empire<sup>1</sup>**

Three hundred years is a long time in steppe history – it is the time that elapsed, for example, between the rise of Genghis Khan and the downfall of the Golden Horde, and also between the consolidation of the Khazar state after the first war with the Arabs and the fall of Bela Vezha to the Rus. However, while the Mongol conquests had an enormous impact on world history and in this way they attracted the attention of contemporary chroniclers of all kinds and origins, the Khazar kingdom was a regional power lying far beyond the frontiers of its sedentary neighbors – over the Black Sea and north of the Caucasus – and for this reason it often looms up in the distance and through the mist of legend because of the lack of eyewitness accounts. Even the more or less trustworthy reports which have come down to us are usually restricted to information about diplomatic relations and warfare; and this is why most often the Khazars appear in the sources as a monolithic entity, in spite of evidence for their heterogeneous composition or origin.

The subject of my paper will be the nature and role of North Iranian elements in the Khazar empire<sup>2</sup>. I must say that I bring no solutions to long-lasting problems and I think that it would be suspicious if I did, given the lack of actual evidence and, at least for now, my limited access to Russian literature. My aim is to call into question some hypotheses, old and new, and the way in which we approach the study of poorly attested periods of Eurasian history.

First of all, we should ask ourselves: what is an Alan? This ethnic name is scattered throughout the sources for a period of some fifteen centuries, but it is obvious that it cannot stand for the same reality during all of this time. From the scarce evidence we can conjecture that about the beginning of the first millennium AD a confederation of nomadic tribes was formed in the west Eurasian steppes under the sway of a Sarmatian elite, maybe invoking a common “Aryan” origin.<sup>3</sup> The dynamics of nomadic empires, however, suggest that this confederation was probably short-lived; and, in fact, it is unknown for how long the



term “Alan” was in use as a self-designation, although it remained as the current exonym for the Iranian-speaking nomads of southern Russia for centuries to come.

According to Ammianus Marcellinus, who wrote towards the end of the fourth century, “the Alans inhabit the measureless wastelands of Scythia and, like the Persians, they have gradually incorporated the bordering peoples, weakened by repeated victories, under their own national name”.<sup>4</sup> This is the only extant record of an Alanic supremacy over the steppe and such an account fits well with our idea of a nomadic empire, but the list of nations conquered by the Alans is disappointing, since it consists of six peoples already known to Herodotus eight centuries before and consequently it is highly suspect as being a literary elaboration instead of a first-hand report.<sup>5</sup>

Ammianus	<i>Nervi</i>	<i>Vidini</i>	<i>Geloni</i>	<i>Aga thyrsi</i>	<i>Melan- chlaeni</i>	<i>Anthropo- phagi</i>
Herodotus	Νευροί	Βουδῖνοι	Γελωνοί	Ἄγά θυρσοί	Μελάγ- χλαινοί	Ἄνδρο- φάγοι

Moreover, we are informed about this Alaric empire shortly before its downfall at the hands of the Huns and, in spite of a plethora of sources detailing the activities of Alan groups in Europe and Africa during the *Völkerwanderung*, there are almost no records about the Alanic tribes which remained in the Pontic steppes from then on.

In his account, Ammianus states that “the Huns, after spreading through the regions of the Alans ... killed and plundered many of them and joined the survivors to themselves after forming an alliance”.<sup>6</sup> Notwithstanding this brief report, there is a close similarity between this and later, better-known episodes in steppe politics: here we can suppose a combination of drastic military action and systematic redistribution of the vanquished throughout conquered territories and among different military units in order to break tribal loyalties.<sup>7</sup>

However, our sources say nothing in this (or any other) respect and, after the dissolution of the Hun empire, the involvement of the Alans in the Byzantine-Persian wars of the sixth century is the only event shedding some light on their fortunes amidst the rising tide of newcomers like Oghurs, Avars and Türküt. Once more, Menander Protector is the only author claiming that the Alans had become subject to the Türküt towards AD 575, at least according to the boast of Turxanthus (or *Türk-šad*, a title rather than a name).<sup>8</sup> More than a century ago, Kulakovskij already observed that there was no mention of the Alans in Byzantine writers for the whole period from the sixth to the eighth centuries and accordingly concluded: “it is highly probable that this circumstance is in connection with the fact that the Alans were subject to the Khazars by then”.<sup>9</sup>

In this context I would like to quote here an inspiring passage by Professor Lars Johanson with which I completely agree. In his opinion,

“the old nomadic complexes were linguistically and ethnically heterogeneous, comprising elements of different origin. The known designations refer to the representative groups of the tribal confederacies, but do not tell us which tribes were included. The ethnic or linguistic affiliation of a constituent tribe is not necessarily identical with that of the leading elite group of the complex. Titles are not limited to specific linguistic groups. Given the heterogeneous composition of the nomadic complexes, it is often impossible to determine with which tribes or under which tribes Turkic-speaking groups appeared in the Caucasus area.”<sup>10</sup>

Following this argumentation, it can be assumed that, either by force or agreement, the remnants of the former Alanic *entente* found a place in the new formations which held sway over southern Russia, but by merging with the latter they escaped the attention of the chroniclers, who generally identified steppe empires with their ruling elites. However, Kulakovskij’s assertion must be clarified: there is effectively only one Byzantine source for the whole of the seventh and eighth centuries, the Chronicle of Theophanes Confessor, and during this period both the struggle with the Arab caliphate and the iconoclast controversy probably left little room for interest in faraway regions if they were not directly concerned with Byzantium. On the other hand, there is no need for an *argumentum ex silentio*, since additional evidence is provided by Eastern sources: for example, (1) a legendary report by the Syriac patriarch Michael the Great on the origin of the Khazars associates them to “the country of the Alans, which is called Barsalia” (*l-atrā d-Alān, d-metqrē Barsāliyā*);<sup>11</sup> (2) Muslim sources on the Second Arab-Khazar war often mention the land of the Alans (اللان *al-Lān*) and the Darial pass (باب اللان; *Bāb al-Lān* “the Gate of the Alans”) as its theater of operations; and (3) a passage in a letter by the Khazar *khagan* Joseph (a list of peoples) recalls the fact that all the Alans up to the border of \*Abkhazia were tributary to him.<sup>12</sup>

Unfortunately, none of these sources allows us to infer at what time, for how long and to what extent the Alans were subject to the Khazars and this is, of course, a crucial question. Gadlo suggested that “Alania preserved complete independence up to the middle of the seventh century”,<sup>13</sup> while Novosel’cev even argued that the Alans were never a part of the Khazar khaganate, since the sources present them as “an independent political subject, now acting in alliance with the Khazars (more often), now inclining to the side of Byzantium or the Caliphate”.<sup>14</sup> But the latter are very rare cases and the example he gives of an alliance with the

Arabs is his own interpretation of a short entry in al-Ṭabarī's *History* which states that in the year 103/721-2 "the Turks *made a raid* against al-Lān", with no further comment.<sup>15</sup>

In fact, as already noted by Kulakovskij, there is an exception to the silence of Byzantine sources as well: Theophanes' passage on the journey of the *spatharios* Leo (later Emperor Leo III) to Alania (ἐν Ἀλανίᾳ) in order to stir up the Alans (πρὸς τὸ συγκινῆσαι τοὺς Ἀλανοὺς) against Abasgia, which was held by the Arabs (Σαρακηνοί), during the second reign of Justinian II Rhinotmetus (705-711).<sup>16</sup> A certain Itaxes is mentioned during a skirmish against the Abasgians and he is labeled as "lord" (κύριος) of the Alans.<sup>17</sup> The question arises whether Itaxes was a king or just a military chief: while the context, in my opinion, favors the second option and the word κύριος is not a usual word for "king",<sup>18</sup> Kulakovskij concluded that "the Alans at that time lived under the rule of national *kings* (подъ управлешемъ национальныхъ цареѣ) and took part in international relations quite irrespective of the Khazar khagan".<sup>19</sup> Maybe Artamonov was closer to the real thing when he spoke here about *chiefs* (вождѣ) who "operated according to their private interest" and "were ready to join Byzantine service only for a good reward".<sup>20</sup> In any case, one episode without a clear background and probably associated with an individual group and a concrete time cannot fill all our gaps for two centuries. There is again no clear evidence for an Alanic kingdom in the sources until the ninth century.

Sometimes our lack of information has been replaced by hazardous etymologies with no better results. According to al-Mas'ūdī, the *Arsīya* (الارسية), the standing army of the Khazar *khagan*, were migrants from the region around Khwārazm.<sup>21</sup> Minorsky compared *Arsīya* with the Alan ethnic name *Ās* and the ancient tribe of the *Aorsi*,<sup>22</sup> and Lewicki went further and read the form as *\*Orsīya* or *\*Ursīya*, linking it to Digor *opc*, Iron *ypc* "white" (maybe "western").<sup>23</sup> But there is almost no evidence for Transcaspian Alans in the sources,<sup>24</sup> we know nothing more about the Aorsi after the first century AD and there is no additional source proving any kind of relation between Alans and *Arsīya*.<sup>25</sup> Consequently, Novo-sel'cev was probably right when saying that "this is only a hypothesis".<sup>26</sup>

In a similar way, the name of the town Astrakhan was explained by Marquart as coming from *Ās-tarḥan* "the Tarkhan of the *Ās*", that is to say, the commander of the Alanic troops in the Khazar army,<sup>27</sup> a conjecture followed by Vernadsky,<sup>28</sup> Artamonov<sup>29</sup> and even by Trubačev as "most likely" in his revised translation of Vasmer's *Russisches etymologisches Wörterbuch*.<sup>30</sup> However, the origin of it all is a Khwārazmian mercenary who commanded the Khazar forces which invaded Transcaucasia in 764, named *Ās-tarḥān* (استرخان) by al-Ṭabarī, but *Rās-Ṭarḥān* (طرخان راس) by Ya'qūbī and *Řaž T'arxan* (ῤαζ ῤαρῤαυῤ) by Łe-

wond.<sup>31</sup> And if the name is not all clear, besides we are told surprisingly that this general attacked the Alan country in the neighborhood of Darial.<sup>32</sup> Maybe “Alan-ic troops attacking Alan territory” could be a nice subject for a *Namengeschichte*, but I think that the reconstruction of history cannot rest entirely upon etymologies, as in this case.

After some three hundred years of silence, we find the first clear mention of an Alan kingdom after the Byzantine-Persian wars in the notice on the journey of the interpreter Sallām to Khazaria after crossing the land ruled by the “king of the Alans” (ملك اللان *malik al-Lān*) under Caliph al-Wāṭiq-billāh (842-47) by the midninth century.<sup>33</sup> The Cambridge Document, speaking from the Khazar side, tells us that “the kingdom of Alan is the strongest and the hardest of all the nations which are around us”,<sup>34</sup> and in fact remembers an Alan-Khazar war under King Aaron, which agrees with the fact that, according to Constantinus Porphyrogenitus, the ruler of Alania (ὁ ἐξουσιοκράτωρ Ἀλανίας) could attack the Khazars and plunder the nine regions of Khazaria (τὰ ἐννέα κλίματα τῆς Χαζαρίας) if he thinks preferable the friendship of the Byzantine emperor (μᾶλλον προτιμότεραν τιθεμένου τὴν φιλίαν τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων).<sup>35</sup> A similar statement can be found in al-Mas’ūdī, who says that “the lord of the Alans is mighty, very strong and influential among the kings”.<sup>36</sup> All together this suggests a progressive independence from Khazar rule, and the kingdom of Alania was to achieve a certain notoriety at a regional level until the Mongol conquests, which also speaks in favor of the survival of North Iranian elements during the Khazar period.

One difficult question is the division between Alans and As. It has been broadly accepted that the Don forest-steppe variant of the Saltov culture was related to the Alans. Its origin has been generally explained as a penetration of Alans from Ciscaucasia into the Don basin, but its circumstances are controversial: a retreat under Khazar pressure in the seventh century (Ljapuškin), a migration from regions ravaged by the Arab armies in mid-eighth century (Pletněva) or a resettlement by force on the northern border of the khaganate by the Khazar government in the second half of the eighth century (Mixeev) are the main proposed solutions;<sup>37</sup> but all of them are hypotheses and interpretations not supported explicitly by any source. On the other side, Artamonov concluded that the bearers of the Saltov culture probably coincided with the As people and held the destruction of this culture to be a reprisal by the Khazars, who did not hope to keep them under their rule in view of the constant Pecheneg threat.<sup>38</sup> All in all it is highly speculative, especially taking into account that we are told nothing about the geographical location of the As, Asia, Azia or the like during the Khazar period, and that the sources that could link this ethnic name with the Saltov culture, mostly the Old Russian chronicles on the Ясы and maybe Abū’l-Fidā’, belong to or deal with a later period.<sup>39</sup>

As a sample of the problems posed by the comparison of sources and archaeological records, I would like to summarize briefly some ideas about the division between east and west Alania which I proposed at the Barcelona conference in 2007.

Kovalevskaja,<sup>40</sup> as early as 1958, suggested that “apparent contradictions in written sources regarding both alliances and hostile relations of the Alans with Byzantium *were* explained by the fact that there were two groups of Alan tribes in the Northern Caucasus, western and eastern, differing in their political sympathies and orientation”. This assertion, followed by Artamonov,<sup>41</sup> was the starting point for further speculation, and two distinct political entities have been conjectured after the division of Alania – like Georgia and Armenia – in the Byzantine and Persian areas of influence. Kuznetsov went further and even suggested that “there is some ground to think that the inner ethnopolitical structure of Alania was historically characterized by a developed dualism, running through the whole history of Alania and reflected in the present-day division into Western-Digor and Eastern-Iron Ossetians”.<sup>42</sup>

АПАМОНОВ, КОВАЛЕВСКАЯ, КУЗНЕЦОВ	Western Alania = Digor Ossetia Pro-Byzantine	Eastern Alania = Iron Ossetia Pro-Persian
---------------------------------------	--	---

For me, there is enough evidence in sixth-century sources, if not for two political entities, then at least for two groups of tribes that clearly sided with either Byzantium or the Sasanians. However, problems appear when we try to perpetuate this division beyond the sixth century, since we have no further information and the geopolitical map of the Middle East experienced important changes after the period of Islamic expansion. Moreover, any attempt to identify these western and eastern Alans with modern Digor and Iron Ossetians is an oversimplification with no basis in real facts. Looking for a historical parallel, the situation of the peoples of the northern Caucasus, always trapped between Great Powers, reminds me of the role played by the Iroquois and Algonquin Indian nations during the French and Indian War, the North American theater of the eighteenth-century Seven Years War. The present-day Ossetians are the last stage of a much more complex reality and, most probably, continuous strife, high casualties, slaughters, migrations and/or deportations led to the dissolution of some tribes and the creation of new ones, all in all far-reaching changes of which often no record has survived.

In a similar way, Zuckerman<sup>43</sup> linked the data contained in the seventh-century Armenian Geography *Ašxarhac’oyc’*<sup>44</sup> with later Arabic geographical tradition, concretely Ibn Rusta’s account of the existence of four – otherwise

unknown – Alan tribes<sup>45</sup> (only the name of the leading tribe, *حساس* *hsās*, has been preserved).<sup>46</sup> This new approach produced a fourfold division into two western groups, *Alank'* and *Aš-Tigor*, the former allies of Justinian, and two eastern, pro-Persian ones, *Dik'or* and *Awsurk'*. Furthermore, my good friend Dima Korobov was able to identify these four groups archeologically in the Upper Kuban, the Kislovodsk basin, Kabardino-Balkaria and the Upper and Middle Sunzha after the results of his research on catacomb cemeteries dated between AD 450 and 740.<sup>47</sup>

ZUCKERMAN ( <i>Ašxarhac 'oyc'</i> , Ibn Rusta)	Western, Pro-Byzantine		Eastern, Pro-Persian	
	<sup>1</sup> <i>Alank'</i>	<sup>2</sup> <i>Aš-Tigor</i>	<sup>3</sup> <i>Dik'or</i>	<sup>4</sup> <i>Awsurk'</i>
KOROBOV (catacomb cemeteries)	Upper Kuban	Kislovodsk basin	Kabardino- Balkaria	Upper and Middle Sunzha

A detailed study of the relevant passage in *Ašxarhac 'oyc'* will appear in the proceedings of the Barcelona conference.<sup>48</sup> For now, let it suffice to say that this is an obscure source, existing in both a long and a short version, depicting Caucasia, according to Hewsens, as it was prior to the mid-seventh century.<sup>49</sup> The text in question is basically a list of peoples, with several variant readings, which makes the geographical setting ambiguous:

(a) the ethnic name of the “Alans” (*Alank'*), for example, is given twice as *Alowank'* “Albanians” (although this is most probably a mistake);

(b) it is not clear if we must read *azg \*Alanac' Aš-Tigor* as “the nation of the Aš-Tigor Alans” or “the nation of the Alans *and* the Aš-Tigor”;

(c) there is no need to see two different groups in the *Aš-Tigor* and the *Dik'or* in the Ardoz country, which could be part of each other (if *Tigor* and *Dik'or* = “Digor”);

(d) most important, the fourth group, the *Awsurk'*, is a correction by Eremian instead of the manuscript readings *p'owrk'* (LR) or *ap'owrk'* (SR), with the additional problem of the duplicity *Aš-* in *Aš-Tigor* & *Aws-* /*Ōs-*/ in *Awsurk'*;

(e) on the other side, the text mentions the *Dowalk'*, generally regarded as the Ossetian *Twaltæ*, but they are not granted the rank of “Alanic tribe” by Zuckerman, although they were probably known to Ibn Rusta and the *Ḥudūd al-'Ālam* as *طولاس* *Tūlās* or *\*T(u)wal-Ās*.

In short, everything we know about the peoples mentioned in this passage from the *Ašxarhac 'oyc'* is nothing but their name, and every attempt to elucidate their real nature is a matter of speculation.

In conclusion, the main problem is to what extent the Khazar empire was a Turkic empire or just an empire ruled by a Turkic elite with a significant presence

of North Iranian elements from earlier periods: but this is, of course, an open question. My son, who is three years old, is learning to build his first jigsaw puzzles and sometimes it is difficult to make him understand that pieces do not always fit with each other. In our case, we have a giant jigsaw puzzle of some three hundred years, the whole of the Khazar period, but we must accept that we have been left with only a handful of pieces which often do not match, in spite of the efforts of some scholars.

## NOTES

<sup>1</sup> Paper funded by the Catalan research group 2009SGR18 and the Spanish research project FFI2010-18104.

<sup>2</sup> As a justification for this paper, cf. e.g. P. B. GOLDEN, *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, 2 vols., Budapest 1980, 93: “one of the most important of the steppe peoples to play a role in North Caucasian and Khazar history were the Alans, a people of Iranian origin”; also his “Cumanica III: Urusoba,” in D. Sinor, ed. *Inner Asia: History, Civilization, Languages*, Indiana 1990, 44: “we should not doubt, however, that Iranian nomads remained in the Pontic steppes and formed an important substratum in the Turkic peoples that took shape in Western Eurasia”.

<sup>3</sup> A hypothesis based on the fact that the kingdom of *Yancai* 奄蔡國 changed its name to *Alan(liao)* 阿蘭(聊) in the first century AD according to *Hou Hanshu* 88 and on the etymology \**allān* < \**aryāna*- (first given by F. C. ANDREAS in R. GAUTHIOT, *Essai sur le vocalisme du sogdien*, Paris 1913, iii).

<sup>4</sup> Amm. 31.2.13: *in immensum extentas Scythiae solitudines Halani inhabitant... paulatimque nationes conterminas crebritate victoriarum attritas ad gentilitatem sui vocabuli traxerunt ut Persae.*

<sup>5</sup> The table is a comparison of Amm. 31.2.14 with Hdt. 4.104-109. In this sense, see J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, 2nd ed. Ann Arbor 2007, 334-335.

<sup>6</sup> Amm. 31.3.1: *Huni pervasis Halanorum regionibus ... interfectisque multis et spoliatis reliquos sibi concordandi fide pacta iunxerunt.*

<sup>7</sup> My inspiration for this passage comes from P. JACKSON, “The Mongol Age in Eastern Inner Asia,” in N. di COSMO, A. J. FRANK and P. B. GOLDEN, eds. *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*, Cambridge 2009, 34. We are faced with different periods, but probably with similar methods.

<sup>8</sup> Men. fr. 19.1 (ed. R. C. BLOCKLEY, Cambridge 1985, 176-177) ταύτη τοι καὶ ὑπακούουσιν ἡμῖν καὶ ἐν μοίρα καθεοτήκασι δούλου “so they [= Alans and Unigurs] are our subjects and are numbered amongst our slaves”.

<sup>9</sup> Ю. КУЛАКОВСКИЙ, *Аланы по свидетельствам классических и византийских писателей*, Киев 1899, 49.

<sup>10</sup> L. JOHANSON, “On the Roles of Turkic in the Caucasus Area,” in Y. MATRAS, A. McMAHON and N. VINCENT. *Linguistic Areas. Convergence in Historical and Typological Perspective*. Houndmills 2006, 163.

<sup>11</sup> Michael SYRUS (ed. J.-B. CHABOT, i-iii, Paris 1899-1910; Vol. 2: 391-392) on Kazarīg, eponymous ancestor of the Khazars during the reign of the Byzantine emperor Maurice (582-602); cf. F. Altheim and R. Stiehl, “Michael der Syrer über das erste Auftreten der Bulgaren und Chazaren,” *Byzantion* 28 (1958), 105-118; D. M. DUNLOP, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton 1954,5, 43.

<sup>12</sup> Khagan Joseph’s letter (ed. П. К. КОКОВЦОВ, *Еврейско-хазарская переписка в X веке*. Л-нинград 1932, 31: כולם נותני מס הם לי ... וכל אלניי עד גבול אפכאן *wə-kōl ’Alanīm ’ad gəbūl ’Afkan ... kōlīm nōtnē mas hēm lī* “all the Alans up to the border of \*Abkhasia ... all of them are tributary to me”; 101-102 “все аланы до границы Аф-кана ... все платят мне дань”; 105, п. 13 אפכאן *’Afkan* must be a mistake instead of אפכאז *’Afkaz*); cf. S. A. PLETNJOWA, *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, Leipzig 1978,156.

<sup>13</sup> А. В. ГАДДО, *Этническая история северного Кавказа IV-X вв.* Ленинград 1979,164.

<sup>14</sup> А. П. НОВОСЕЛЬЦЕВ, *Хазарское государство и его роль в истории восточной Европы и Кавказа*. Москва 1990, 106.

<sup>15</sup> Al-ṬABARĪ (ed. M. J. de GOEJE, i-iii, Leiden 1879-1901; 2:1437) وفيها أغارت الترك على اللان *wafihā ’agārati ’t-Turk ’ala al-Lān* (not an invasion, in which case the verb فتح *fataha* would be used). Maybe a *casus belli* of the Second Arab-Khazar war (DUNLOP, *Jewish Khazars*, 61-62); the terms *Turk* and *Ḥazar* are virtually interchangeable (cf. GOLDEN, *Khazar Studies*, 51-52). I am grateful to Àlex Queraltó Bartrés for his help in this footnote.

<sup>16</sup> Theoph. 600B-604B (ed. C. de BOOR, *BT* i-ii, Lipsiae 1883-1885; 1: 391-393).

<sup>17</sup> Text: τῶ Ἰταξιῖ τῶ κυρίῳ αὐτῶν “under their *lord* Itaxes”; according to J. MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, 168, the Persian title *bidaxš* “viceroy”.

<sup>18</sup> Theophanes makes use of κύριος “lord, master, sir” mostly in the formula ὁ κύρις (*sic*) Βουλγαρίας, applied to several Bulgar rulers (Kubrat, Tervel, Pagan, Telerig, Kardam). According to C. MANGO and R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, 547, n. 5, “Theoph. appears to reproduce a contemporary source” on Leo’s Caucasian mission.

<sup>19</sup> КУЛАКОВСКИЙ, *Аланы*, 51.

<sup>20</sup> М. И. АРТАМОНОВ, *История Хазар*, Санкт-Петербург 2002<sup>2</sup> (1962<sup>1</sup>), 363-364.

<sup>21</sup> Al-Mas’ūdī *Murūğ ad-dahab* II 10-12 (ed. Ch. PELLAT, 5 vols., Beirut 1966-74; §§ 450-452).

<sup>22</sup> V. MINORSKY, *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries*. Cambridge 1958,147, n. 1.

<sup>23</sup> T. LEWICKI, «Un peuple iranien peu connu: les \*Arsīya ou \*Orsīya», *Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh*, Budapest 1976, 31-33 (Polish version: «\*Arsīya/\*Orsīya – mało znany lud irański», *Studio Indo-Iranica*, Kraków 1983, 75-77).

<sup>24</sup> Evidence for Transcaspian Alans is very meager: the Alan raid of AD 72 through Hyrcania against Media (Ios. *Bell. Iud.* 7.244-251) and later Ferdūsī’s “fortress of the Alans” (الانان دژ *Alānān dež*) and al-Bīrūnī’s “tribe of the Alans and Ās” (جنس اللان والاس *ğins al-Lān wa’l-Ās*),



both close to the Oxus/Amū Daryā; for brevity, see my *Sources on the Alans. A Critical Compilation*, Leiden 2000, 91-93, 252-253, 348-352.

<sup>25</sup> *Status quaestionis* in Golden, “Cumanica III”, 41-43.

<sup>26</sup> НОВОСЕЛЬЦЕВ, *Хазарское государство*, 120.

<sup>27</sup> J. MARQUART, “Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem 10. Jahrhundert,” *Ungarische Jahrbücher* 4 (1924), 271.

<sup>28</sup> G. VERNADSKY, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, 93: “the commander of the Alanic troops [in the Khazar army] was known as the *As-tarkhan*. A detachment of the Alanic army must have been stationed in a fort at the mouth of the Volga. This fort eventually became a city which still stands – Astrakhan”.

<sup>29</sup> АРТАМОНОВ, *История Хазар*, 360: “the Tarkhan of the As (*As-tarxan*) occupied a prominent position in the Khazar state and participated in the Khazar-Arab wars. The fact that Byzantium stirred up the As together with the Ghuzz and Pechenegs against the Khazars shows that the As kept autonomy in the structure of the Khazar kaganate and, not wishing to accept Khazar dominion, at the earliest opportunity they opposed it”.

<sup>30</sup> М. ФАСМЕР, *Этимологический словарь русского языка*, i-iv, Москва 1986-1987, Vol. 1: 96, s.v. *Астрахань*: “скорее всего, из тюрк. *As-tarxan* «начальник асов, алан» (в Хазарском каганате), т. е. первоначально, возможно, ставка аланского военачальника».

<sup>31</sup> Sources collected and commented by Golden, *Khazar Studies*, 151-54 sub §7 *As Tarxan*.

<sup>32</sup> Cf. DUNLOP, *Jewish Khazars*, 180, n. 43.

<sup>33</sup> Ibn Ḥurdādhbih 138 (ed. M. J. de GOEJE, *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, VI, Leiden 1889, 163); also recorded by Ibn Rusta, al-Muqaddasī and many others, cf. H. GÖCKENJAN and I. ZIMONYI, *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasien im Mittelalter. Die Ġayhānī-Tradition*, Wiesbaden 2001, 25-26.

<sup>34</sup> Cambridge Document, fol. lv, 1. 22 מלכות אלן עזה ו קשה מכל האומות אשר סביבותי *malkūt 'Alan 'azzā<sup>h</sup> wā-qašā<sup>h</sup> mi-kōl hā- 'ummōt 'ašer sebibōtēnū*; cf. N. GOLB and O. PRITSACK, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca NY and London 1982, 112-113, 134-137. I am grateful to Mariona and Eulalia Vernet for their help with the Hebrew text.

<sup>35</sup> Const. Porph. *De Adm. Imp.* 10-11 (ed. Gy. MORAVCSIK, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Vol. 1. Dumbarton Oaks 1967, 62-65).

<sup>36</sup> Al-Mas'ūdī *Murūğ* II 45 (ed. PELLAT, § 480) وصاحب اللان ... ذو منعة وباس شديد وذو سياسة بين الملوك *wa-ṣaḥīb al-Lān ... dū mana'at wa-bās šadīd wa-dū siyāsāt bain al-mulūk*. Cf. MINORSKY, *Sharvān and Darband*. 107 “in the tenth century the strongest force in the central part of Northern Caucasus was the Iranian Alāns, who most probably counted a number of Caucasian tribes among their vassals”; НОВОСЕЛЬЦЕВ, *Хазарское государство*, 105 “Alania (was) the largest North Caucasian political formation of the Early Middle Ages [...] the Alans were the force by means of which the Khazars came out victors in the complex struggle for hegemony in the North Caucasus”.

<sup>37</sup> As summarized by С. А. ПЛЕТНЁВА, *Очерки хазарской археологии*, Москва 1999, 24-25.

<sup>38</sup> АРТАМОНОВ, *История Хазар*, 359-361.

<sup>39</sup> Both the Laurentian and the Hypatian chronicles sub 6624 (*Полное Собрание Русских Летописей* I<sup>2</sup>, Санкт-П. 1926-28, 291; II, Санкт-П. 1908, 284), when dealing with Jaropolk's

Cuman campaign of 1116, speak of Ясы on the river Don; as for Abū'l-Fida' (13th-14th century), he makes a distinction between العالان *al-'Allān*, east of Abkhazia, and, next to them, the “Turkic” الاس *al-Ās* (*Taqwīm al-buldān*, ed. J.T. Reinaud and W. MacGuckin de Slane, Paris 1840, 203). As far as I know, Marquart (*Streifzüge*, 164) was the first to propose that *al-Ās* = steppe Alans and *al-'Allān* = Caucasus Alans.

<sup>40</sup> В. Б. КОВАЛЕВСКАЯ, *Кавказ и Аланы*, Москва 1984, 133.

<sup>41</sup> АРТАМОНОВ, *История Хазар*, 361: “the Alans consisted of a number of tribes, but basically they were divided in two groups – eastern and western, Iron and Digor”; 363 “in the sixth century the western part of the Alans was closely connected with Abkhazia and through it with Byzantium, while the eastern one generally backed the Iranian side”.

<sup>42</sup> В. КУЗНЕЦОВ, *Очерки истории Алан*, Владикавказ 1992, 92; cf. V. KOUZNETSOV and I. LEBEDYNSKY, *Les Alains. Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*. Paris 2005<sup>2</sup>, 143.

<sup>43</sup> C. ZUCKERMAN, “Les Alains et les As dans le Haut Moyen Âge,” *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies* 2 (2003), *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies* 2 [2003] 151): “les <sup>1</sup>Alains et <sup>2</sup>la partie occidentale des Ases digoriens, devenue «un peuple des Alains», composent l’Alanie alliée à l’empire de Justinien. <sup>3</sup>L’autre partie des Ases digoriens et <sup>4</sup>les Ases «tout court» (\**Awsurk*’) s’allient à l’est avec la Perse” (superscript numbers are mine).

<sup>44</sup> *Ašxarhaç* ‘*oyc*’ Long Recension [LR], ed. A. SOUKRY, Venice 1881, 26 = Venice Manuscript No. 1245,40-41, and Short Recension [SR], ed. A. ABRAHAMYAN, Yerevan 1944, 347. English translation and erudite commentary by R. H. HEWSEN, *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhaç ‘oyc’)*. *The Long and Short Recensions*. Wiesbaden 1992,55-55A.

<sup>45</sup> Ibn Rusta (ed. M. J. de GÖEJE, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, VII, Leiden 1892, 148).

<sup>46</sup> Often corrected to رخساس \**Ruhs-Ās* and compared to the ancient *Rhoxolani* (as early as R. BLEICHSTEINER, «Das Volk der Alanen,» *Berichte des Forschungsinstitut für Osten und Orient* 2 (1918), 15, “edle Asen” = Roxolanen). Just a play on names without further evidence like *Arsīya* / *Ās* / *Aorsi*.

<sup>47</sup> D. S. KOROBOW, “On the areas of the North Caucasus settled by Alanic tribes according to archaeological data and written sources,” in *Scythians, Sarmatians, Alans. Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes*, proceedings of a conference held in Barcelona on May 7-10,2007 (forthcoming).

<sup>48</sup> A. ALEMANY and I. ARZHANTSEVA, “*Alanica Bilingua*: Sources vs. Archaeology. The Case of East and West Alania,” in *Scythians, Sarmatians, Alans* (forthcoming).

<sup>49</sup> HEWSEN, *The Geography of Ananias of Širak*, 7-15.

The article was published for the first time in “Chronica”, annual issue of Szeged Institute of History, Hungary, Volume 1, 2011. It is published with the permission of the copyright holder.

Статья впервые была напечатана в журнале «Хроника», Ежегодный выпуск Института Истории Сегед, Венгрия, Том 1, 2011. Опубликовано с разрешения правообладателя.

З. А. ДЖИОЕВА,  
*с.н.с. отдела истории и этнографии ЮОНИИ*

### **БАТРАЗ – БАРТАТУА – ПАРУЙР: СКИФЫ И АРМЯНСКОЕ ЦАРСТВО**

Скифо-киммерийские походы в Переднюю Азию всегда привлекали пристальное внимание как зарубежных, так и отечественных исследователей. В целом все авторы отмечают, что скифы оказали огромное влияние на развитие народов Южного Кавказа и решительно изменили политическую ситуацию в Передней Азии. Однако большинство исследователей в первую очередь говорят о негативных последствиях владычества скифов в Передней Азии и на Южном Кавказе. Отмечая, что народ этот наводил ужас на местное население, они акцентируют внимание на грабежах, разрушениях, говорят о том, что развитые страны Южного Кавказа были отброшены в своем развитии назад.

Между тем скифо-киммерийцы сыграли значительную роль в истории, культуре и социально-политической жизни не только своих прямых потомков – осетин, но и других народов Южного Кавказа и Передней Азии.

Весомый вклад внесли скифы в формирование армянского царства, и отчасти, в этногенез армянского народа. Проблема этногенеза армян является одной из самых сложных и запутанных проблем современной историографии.

В своих работах по этногенезу и предыстории армян И. М. Дьяконов выделяет три аспекта преемственности: физический, культурный и языковой. Армяне, вне всякого сомнения, являются биологическими и культурными наследниками древних жителей армянского нагорья. [Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван. 1968 г. с. 7-9; Типы этнических передвижений в древности//Древний Восток. № 4. Ереван. 1983. С. 5].

Таким образом, главным спорным вопросом остается проблема идентификации языковых предков армян.

Можно констатировать, что в настоящее время в научном обращении присутствуют две гипотезы. Эти гипотезы в целом не обязательно альтернативные и в некоторых пунктах могут быть согласованы друг с другом.

По Дьяконову, фригийцы и мисы (или мизийцы, Mysia) были известны восточным народам (ассирийцам) под именем мушков. Они переселились в Малую Азию с Балканского полуострова на рубеже XIII–XII вв. до н. э. и застали Хеттскую империю в состоянии гибели и распада. Заселив подвластные ранее хеттам земли, фригийцы-мушки стали беспокоить северо-западные границы Ассирии.

Они влились в постхеттские государственные образования, родственные по языку, и противопоставили себя окрестному хурритскому и семитскому населению уже как хетты. Этноним «Хетты» становится их самоназванием. К IX–VIII векам (а вероятно, с сер. XII в.) они владели землями в долине Верхнего Евфрата к западу от озера Ван. [Дьяконов, 1961. С. 333–368; Дьяконов, 1968].

Захватывая оттуда в конце VII – начале VI вв. до н. э. земли распавшегося урартского государства, населенные мелкими народностями, они принесли туда индоевропейский язык (близкий фригийскому протоармянский), который вобрал в себя много местных элементов, более всего в произношении и лексике, стал *lingua franca* – объединяющим языком. Так сложился армянский язык. Из самоназвания «хетты» (*Hatti*), в протоармянском *Natjos* или *Natijos*, по нормам звуковых переходов армянского языка закономерно образовалось «хай» – нынешнее самоназвание армян.

В армянской науке очень популярна теория хайаского происхождения армян [Ишханян 1982]. Сторонники этой концепции подчеркивали обилие сходств армянского с местными языками Малой Азии, особенно хурритскими (Урарту), незначительность индоевропейских корней (Капанцян, 1948; Пиотровский, 1959), и отвергали особое родство армянского с фригийским.

В этногенезе армянского народа участвовали, помимо автохтонов, доурартские, индоевропейские элементы, а позднее киммерийско-скифские наслоения. [Доватур, Каллистов, 1982. С. 218–220. Прим. 179, 180].

Это был уже новый период миграций индоевропейцев в Малой и Передней Азии, вызванный нашествием киммерийцев и скифов. В ту эпоху многие страны, игравшие большую роль в истории древнего мира, такие, как Ассирия, Урарту, Мидия, Лидия и Фригия, исчезли с лица земли. VII–V вв. являются периодами окончательного формирования армянского народа.

Об этой эпохе мы имеем очень мало сведений: сведения об объединении племен под руководством страны Арме, в рамках ли урартского государства или независимо от Урарту и Ассирии, довольно неопределенны. Возможно, что эти объединения были уже известны под наименованием, близким к названию страны Арме, так как Дарий I в следующем веке обозначает

бывшую страну Урарту новым названием Армина. Это наименование было распространено мидянами. [Бэнецяну, 1961. С. 96].

В устной традиции народов Южного Кавказа сохранилась память о скифском царе Партатау и его военных успехах в Передней Азии.

Письменные и археологические источники отмечают длительное пребывание скифов на территории исторической Армении, одна из провинций которой получила название «область саков» – «сакасена».

Ко времени падения Ниневии армянская историческая хроника относит и первого самостоятельного армянского царя. В главе 21 первой книги «Истории Армении», названной «Паруйр – сын Скайорди – первый венценосец армянский», Мовсес Хоренаци пишет:

«Из живших в последние дни существования ассирийского царства со времен Шамирам или Нина, последним был наш Паруйр при Сарданапале. Паруйр при сильной помощи мара (мидянина) Варбака захватывает у Сарданапала его царство. Я чувствую большую радость, когда дохожу до собственного нашего родоначальника, поколение которого достигает царского сана... Варбак, родом из одной из небольших, но сильно укрепленных областей Мидии, муж хитрейший в жизни и славный в бою, зная женоподобный нрав и сладострастную изнеженность ослабленного Конхолероса (Сарданапала), хитростью и щедротами собирает около себя приверженцев из людей мужественных и полезных, которые в то время явно и мощно управляли ассирийскою монархией. Он склоняет на свою сторону также мужественного родоначальника нашего Паруйра, обещая ему царскую корону и много почестей, равным образом и множество храбрых воинов, искусно владеющих копьем, луком и мечом. Таким образом, Варбак, завладев царством Сарданапала, господствует над Ассирией и Ниневией».

Принято считать, что Паруйр объединил западные районы Армянского нагорья от озера Ван до реки Евфрат. Ему удалось заключить союз с мидянами, он возглавил ашкеназский (скифский) полк. Это указывает на то, что он, бесспорно, был скифского происхождения.

В сообщении Моисея Хоренского Паруйр назван современником Сарданапала и союзником мидийского царя Варбака. Сообщение о Сарданапале, последнем великом царе Ассирии, восходящее к Ктесию, как можно судить по прозвищу «Конхолерос», Моисей Хоренский почерпнул у Евсевия Кесарийского [Эмин Н. О. Примечание 71 к русскому переводу «Истории Армении» Моисея Хоренского. М. 1893. С. 230].

Имя Сарданапал является искаженной передачей имени царя Ашшурбанипала, правившего в 668–635 гг. до н. э. Именно тогда ассирийская держава в последний раз распространила власть на Египет, Финикию, Сирию, Вавилонию, Элам, Малу. Это и стало причиной того, что в памяти

потомков мощь Ассирии связывалась с именем Ашшурбанипала – Сарданапала. Поэтому в противопоставлении Паруйра с Сарданапалом нельзя видеть реальную дату, тем более свидетельство о разгроме Ассирии, а следует усмотреть стремление армянского историка показать первого армянского царя противником страны, осуждаемой в Библии. [Тер-Мартirosов, 1994. С. 71].

Вторым современником Паруйра выступает царь Мидии Варбак. По мнению ряда исследователей Арбак – Варбак у Моисея Хоренского соответствует реальному царю Мидии Фраорту – Каштарити, что делает возможным отнесение правления царя Паруйра ко времени правления Фраорта 675–653 гг. до н.э., т.е. ко времени жизни скифского царя Партатуа. Это согласуется и с сообщением Моисея Хоренского, относившего убийство ассирийского царя Синахериба, произошедшего в 680 г. до н.э., ко времени жизни отца Паруйра – Скайорди, т.е. к периоду правления у скифов Ишпакая, возможно отца Бартатуа [Хоренский, I, 23].

Все это позволяет отождествить «первого царя Армении Паруйра, сына Скайорди» сообщений Моисея Хоренского с царем скифов Партатуа. При рассмотрении этого пассажа у Моисея Хоренского Г. Капанцян соотносил имя Паруйр с именем царя скифов Прототия (Партатуа). Г. Капанцян считал, что указание на связь царя Паруйра со скифами содержится в имени его отца – Скайорди, давая этимологию как ска – сака + орди, дословно сын сака. Исходя из этого Г. Капанцян совершенно справедливо предположил, что приведенные в «Истории» Моисея Хоренского сведения донесли отзвуки народных преданий о реальных исторических событиях, связанных с вторжением скифов на территорию Армянского нагорья и включением части скифского этнического элемента в процесс формирования армянского этноса. Указывая на сходство имен Паруйра и Партатуа, Г. Капанцян отмечал след, который оставили скифы в топонимике и антропонимике аристократических домов и фольклоре Армении [Капанцян, 1947. С. 147–153].

Любопытно, что ряд исследователей сопоставляет имя Партатуа – Бартатуа с именем популярнейшего и любимейшего героя нартовского эпоса Батрадзом. [Клейн Л. С. Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и Нартский эпос // ВДИ. 1975. № 4. С. 21–22; Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани // С. 181–182]. По мнению Ю. А. Дзиццойты, имя Бартатуа–Партатуа могло обозначать мощный Барт. [Дзиццойты, 2003. С. 181].

В связи с этим возникает вопрос: какие события, связанные с Партатуа, вошли в историческую традицию Армении.

Имя Партатуа – Прототия, как известно, упоминается в древних источниках всего несколько раз – у Геродота и в запросе к оракулу бога

Шамаша. Оба эти упоминания, как мы уже отмечали выше, свидетельствуют о союзе скифов с Ассирией [Дьяконов, 1956, С. 272–273], и если запрос Асархаддона отмечает начальный этап этого союза, ознаменовавшийся браком царя скифов с ассирийской царевной, то сведения Геродота показывают, как этот союз отсрочил гибель Ассирийской державы в ее борьбе с Мидией.

Заключение союза скифов с Ассирией произошло, видимо, после гибели Ишпакая, союзника Мидии, еще не носившего царского титула [АВИУ № 68 а].

Здесь важно то, что в запросе Асархаддона Партатуа уже именуется царем скифов. Ф. И. Тер-Мартirosов полагает, что принятие царского титула произошло еще в период союзнических отношений скифов с мидянами. По его мнению, при принятии царского титула в ритуале коронации важную роль играл мидийский царь Фраорт как более древний носитель царского титула, что полностью согласуется с сообщением Моисея Хоренского о венчании Паруйра царем маров Варбаком [Тер-Мартirosов, 1994, С. 74].

Сообщение Моисея Хоренского о поселении беглых царевичей горы Куртиг-Даг в области Сасун исторической Армении позволило некоторым исследователям предположить нахождение здесь независимого княжества Паруйра [Тер-Мартirosов, 1994, С. 75].

Из ассиро-вавилонских источников и Библии известно, что в январе 680 г. до н. э. ассирийский царь Синахериб был убит своими сыновьями Адрамелеком и Шарацером, которые затем бежали в Арарат [VI Книга Царств, XIX, 36–37; АВИУ № 62. Прим. 6].

Первые годы правления Асархаддона были посвящены, в основном, борьбе с Мидией и ее союзниками. Только на восьмой год своего правления Асархаддон организует поход против Шубрии [Дьяконов, 1956, С. 271]. Поход этот по мнению ряда исследователей был для Ассирии неудачным. Но тяжелый год завершился для нее счастливым событием – гибелью предводителя скифов Ишпакая, которого сменил царь скифов Партатуа. По мнению Ф. И. Тер-Мартirosова, скифы во главе с Партатуа оказали помощь Ассирии в разгроме Шубрии в 671 г. до н. э.

Ф. И. Тер-Мартirosов предполагает, что ассирийцы вывели с территории Шубрии все плененное население и все движимое имущество, а сама территория Шубрии досталась союзникам ассирийцев скифам, где они организовали скифское царство, территория которого нужна была скифской аристократии, поскольку в идеологических представлениях Древнего Востока понятие царская власть связывалась с владением землей. [Тер-Мартirosов, 1994, С. 77].

Данное предположение Феликса Тер-Мартirosова не совсем корректно. Как нам представляется, на территории Южного Кавказа и Передней Азии по меньшей мере в VIII в. до н. э. находилось несколько скифских центров, что подтверждается как данными письменной традиции, этнографии, мифологии и топонимики Южного Кавказа, так и археологическими свидетельствами (Погребова, Есаян, 1985. С. 19–40).

Это и Сакасена, и царство Ишкуза, которое локализируются на территории древней Манны, где находились наиболее яркие археологические комплексы – Зивие и Хасанлу (SULIMIRSKI, 1978. P. 21; GHIRSHMAN, 1979. P. 36.), и Гогарена, которую можно соотнести с Гуджарет – страной отважных воинов-псов. Вполне возможно, что и территория Шубрии являлась одним из Скифских центров в Передней Азии.

Что касается области Гамир, то ее можно расположить на территории современной Южной Осетии. Вполне вероятно, что эта территория именовалась в древности и страной скифов и страной киммерийцев, ведь куддар (скифы) и дзимыр (киммерийцы), как мы уже отмечали, считались синонимами [Волкова, 1973. С. 117–118].

В историографии достаточно популярна гипотеза, высказанная Г. Капанцяном о смешении скифов с хаями – армянами. Примечательно, что армянский писатель Корюн армян называет асканазским, скифским родом [Корюн. Житие Маштоца. М. 1962... гл. I].

Любопытно, что у Хоренаци Хайк, родоначальник армянского народа, был потомком Гамера, с которым отождествляют киммерийцев: «Иафет родит Гамера, Гамер родит Тироса, Тирос родит Торгорму, Торгом родит Хайка, Хайк родит Арменака, Арменак родит Армаиса, Армаис родит Амасию, Амасия родит Кехама, Кехам родит Хармая, Хармай родит Арама, Арам родит Ару Прекрасного» [Хоренский, I, 5].

У Ованеса Драсханакертци мы читаем: «...От нашего Иафета родился сперва сын и назвали его Гомером, почему и земля, коей он владел, по имени его была названа Гамирк. Следом родился Магог, и потомками его были кельты и галаты, затем родился Мадай, земля рода которого зовется Мидией. Затем родился Фувал, именем которого зовется племя фессалийцев, и Мешех, который владычествовал над Иллирией. И шестым был Фирас, от которого родились наши Асканаз и Торгом и который управляемую ими страну назвал Фракией, и Киттим, который подчинил себе македонян. Сыновьями же Фироса были: Асканаз, от которого произошли сарматы, и Рифат, от которого произошли савроматы, и Торгом, который, согласно Иеремии, страну нашу Асканазову соблаговолил своим именем назвать домом Торгомовым».

Далее историк пишет: «Асханазу, который изначально назвал наш народ своим именем «Асханазовым», достались во владения сарматы, Рифату –



савроматы, Торгом, получив во владение наш народ, вместо прежнего прозвания – «Асханазов» придал ему свое имя – «дом Торгомов» [ДРАСХА-НАКЕРТИ, I].

Киммерийцы, как известно, в древневосточных текстах выступают под именем Гомер или Гамир. Вопрос об этнической принадлежности киммерийцев и о роли скифов и киммерийцев в истории Древнего Востока является еще одной дискуссионной проблемой. Большинство исследователей придерживаются версии ираноязычности киммерийцев. С нашей же точки зрения киммерийцы не являлись самостоятельной этнополитической единицей, скорее всего, они были элитными конными подразделениями скифской армии, определенной социокультурной категорией [Дьяконов, 1956. С. 97–98; Джиоева, 2014. С. 78].

Приведенные выше генеалогические таблицы, изложенные армянскими авторами, где обосновывается зависимость и родство дома Тогармы (Армении) от Гамира (киммерийцев) и Асканаза (скифов), являются ярким свидетельством того, что территория древней Армении находилась под властью скифов и являлась частью первой скифской империи.

Эти данные примечательны для нас тем, что свидетельствуют о создании скифами империи, где становятся этнополитической элитой (классом-этносом-элитой по Н. Н. Крадину) [Крадин, 1991. С. 309], что подтверждается и выше приведенными сообщениями древнеармянских историков, которые возводят династию армянских царей к скифам, и сообщение Геродота о 28-летнем господстве скифов над Азией.

Возможно, не будет преувеличением предположение, что в ряде переднеазиатских государств 8–7 вв. до н.э. царские династии имели, судя по их именам, скифское иранское происхождение (Руса, Сардури, Ахсери, Урзана).

Скифо-киммерийцы сыграли выдающуюся роль в истории, культуре и социально-политической жизни не только своих прямых потомков – осетин, но и других народов Южного Кавказа. Во-первых, стали более интенсивными связи как с севером (Северный Кавказ, Северное Причерноморье и т. д.), так и с южными районами (Малая Азия, Урарту, Иран), что немало способствовало культурно-экономическому и социально-политическому развитию регионов Южного Кавказа. А во-вторых, и это самое главное, на обломках кочевой скифской империи на южном Кавказе образовались государства при непосредственном участии скифской элиты, ставшей правящей аристократией в этих вновь образованных политических образованиях. Ю. С. Гаглойты, опираясь на сообщения армянских авторов и греко-латинскую литературную традицию, убедительно доказал скифское происхождение правящих династий Парфии, Армении, Бактрии и алан-массагетов [Гаглойты, 2010. С. 58–98].

О том, что на Южном Кавказе и Передней Азии существовала скифская империя, говорит тот факт, что «господство скифов содействовало выработке межплеменного языка на всей территории Мидии» [Дьяконов, 1956. С. 290]. Исследователи отмечают влияние языка скифов на язык мидян. Особый интерес для нас представляют предположения, высказанные рядом исследователей, которые полагают, что мидийский термин *farnah* – «царская слава» имеет скифское происхождение, а из скифо-мидийского мира, как отмечает Ю. А. Дзиццойты, концепция фарна и соответствующий ей термин распространился по всему иранскому миру [Дзиццойты, 2003. С. 172].

По мнению С. В. Кулланда, важные социальные термины (как иранский прототип греческого *σατράπης*) и иранские имена, зафиксированные уже в конце IX в. до н. э., такие как *sa-ti-gi-a-a* (*Xšaθriya-*), царь страны Наيري в 819 г. до н. э., происходят из скифского, а поэтому, возможно, следует пересмотреть хронологию и степень воздействия на местное население скифских походов в Переднюю Азию [Кулланда, 2009. С. 69].

Тот факт, что термины *farnah*, *Xšaθriya*, *Xšaitafarna* – именно скифского происхождения – яркое свидетельство тому, что у скифов существовали социальные институты, связанные с царской властью и государственностью, а следовательно, и само государство, империя.

#### ИСТОЧНИКИ

1. АВИИУ – Дьяконов И. М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. – ВДИ, 1951. №№ 2, 3, 4.
2. Геродот. История. / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972.
3. Нартаэ. Ирон адамы героикон эпос. 2 чиньг. М., 1989.
4. Ованес ДРАСХАНАКЕРТЦИ. История Армении. Ереван. 1984. Перевод с древнеармянского М.О. Дарбинян-Меликян.
5. СТРАБОН. География / пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского, М., 1994.
6. САТ – Свод Аккадских Текстов //Иванчик А. И. Киммерийцы. М., 1996.
7. СЕБЕОС. История императора Иракла. СПб. 1862.
8. МОИСЕЙ ХОРЕНСКИЙ. История Армении // Пер. и ком. Н.Эмина. М., 1856.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Волкова Н. В. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. 1973.
2. ДОВАТУР А. И., КАЛЛИСТОВ Д. П., ШИШОВА И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

3. ЕРЕМЯН С. Т. Союз армянских племен в стране Арме-Шуприя // История армянского народа. Ереван, 1971. Т. I.
4. ЕРЕМЯН С. Т. К вопросу об этногенезе армян // Вопросы истории. 1952. № 7.
5. ГЕОРГИЕВ И. В. 1960. Передвижение смычных согласных в армянском языке и вопросы этногенеза армян. – Вопросы Языкознания, № 5.
6. ГИНДИН Л. А. 1971. К проблеме генетической принадлежности «пеласгского» догреческого слоя. – Вопросы Языкознания.
7. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Аланы и скифо-сарматские племена Северного Причерноморья. С. 58–98.
8. ДЗИЦЦОЙТИ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал. 2003.
9. ДЗИЦЦОЙТИ Ю. А. Кавказская Скифия // ИЮОНИИ. 2009. № XXXVIII.
10. ДЖАУКЯН Г. Б. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964; О соотношении хайасского и армянского языков // Историко-Филологический журнал. Ереван. 1988. № 1. С. 60–88.
11. ДЖИОЕВА З. А. К вопросу об этнической принадлежности киммерийцев и локализации страны Гамир // Известия ЮОНИИ. 2014. Вып. XL.
12. Ованес ДРАСХАНАКЕРТЦИ. История Армении. Ереван. 1984. Перевод с древнеармянского М. О. Дарбинян-Меликян.
13. ДЬЯКОНОВ И. М. История Мидии. М.-Л., 1956.
14. ДЬЯКОНОВ И. М. Последние годы урартского государства по ассиро-вавилонским источникам // ВДИ. 1951. М., № 2.
15. ДЬЯКОНОВ И. М. К методике исследований по этнической истории («Киммерийцы») // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
16. ДЬЯКОНОВ И. М. 1961. Хетты, фригийцы и армяне. Проблемы армянского языка. – Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии. Москва, изд. Восточной Литературы. С. 333-368.
17. ДЬЯКОНОВ И. М. 1968. Предыстория армянского народа. Ереван, изд. АН АрмССР.
18. ДЬЯКОНОВ И. М. Типы этнических передвижений в древности // Древний Восток. № 4. Ереван. 1983.
19. ЕСАЯН С. А., ПОГРЕБОВА М. Н. Скифские памятники Закавказья. М., 1985.
20. ИШХАНИЯН Р. Без фактов и свидетельств не может быть исторического труда. – Ереванский университет, 1982. № 2 (43).
21. КАПАНЦЯН Г. А. Хайаса – колыбель армян. Ереван. 1948.
22. КЛЕЙН Л. С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб. 2007.
23. КРАДИН Н. Н. Кочевые империи. Владивосток. 1992.
24. КУЛЛАНДА С. В. À larecherchedesscythesperdus // Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Эдвина Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского. Выпуск IV. 2009.
25. МОИСЕЙ ХОРЕНСКИЙ. История Армении // Пер. и ком. Н. Эмина. М., 1856.

26. МИЛЛЕР В. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881.
27. ПИОТРОВСКИЙ Б. Б. Ванское царство. М., 1959.
28. ТЕР-МАРТИРОСОВ Ф. И. Скифское царство в Передней Азии и исторические основы предания о Паруйре Скайорди, как царе Армении // Древность: историческое знание и специфика источника // ИФЖ АН Арм СССР, 1994. № 1–2.
29. DIAKONOFF I. The Cimmerians // Acta Iranica. 1981. № 21. p. 118-119.
30. GHIRSHMAN R. Tombe princiere de Ziwieet debut de L Art animalier Scythe. Paris. 1979.
31. LANFRANCHI G. B. I. Cimmeri. Emergenzadelle elitemilitaryiranicheneI Vicino Oriente (VIII-VII sec. A. C.) Padova. 1990.
32. MALLORY J. P. In Search of the Indo-Europeans: Archaeology and Myth. London. 1989.
33. SULIMIRSKI T. The Ziwie find and the background of its significance in the development of Scythian art // Bulletin Institute of archeology. London. 1978.
34. SERVISE E. Origine of state and civilization. New York. 1975. p. 117–125.
35. ZAVADZKI S. The fall of Assyria and Median-Babylonian relations in light of the Nabopalassar Chronicle. Poznan. 1988. P. 64–98.

Т. К. САЛБИЕВ,  
(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)

## ДОХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ АЛАН (загробный мир)

Одним из наименее изученных аспектов истории алан все еще остается описание их дохристианских верований. Главное затруднение, с которым сталкивается исследователь, заключается в скудности исторических источников, содержащих сколько-нибудь развернутые сведения, посвященные этой области их духовной жизни. К числу дошедших до наших дней редких свидетельств можно по праву отнести упоминания римского историка IV в. н. э. Аммиана Марцеллина об аланском культе меча (XXXI, II, 23), бывшем, насколько можно судить, одним из центральных элементов их религиозной системы. Так, описывая два кочевых народа, угрожавших империи, гуннов и алан, относительно последних он отмечает (XXXI, II, 23): «Нет у них ни храмов, ни святилищ, нельзя увидеть покрытого соломой шалаша, но они втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют» [Алемань 2003: 72]. К сожалению, других подобных описаний пока еще обнаружить не удалось.

Все же, даже этих сведений оказалось достаточно, чтобы сначала В. С. Миллер, а затем Ж. Дюмезиль надежно возвели этот аланский культ к известному образу скифского Ареса. Напомню, что согласно Геродоту в скифской мифологии представлен культ бога войны – Ареса. Он был описан следующим образом: «В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую... Наверху устроена четырехугольная площадка... От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот и пленников, и даже больше, чем прочим богам» [Геродот, IV–62]. Как видим, сходство двух культов не оставляет сомнений. Вместе с тем, он получил свое продолжение в эпическом образе

Батраза, одного из главных героев осетинской Нартиады, поскольку жертвенник скифского бога Ареса оказался в точности похож на костер, сооружаемый нартами по распоряжению Батраза [АБАЕВ 1990: 186-187]. Таким образом, аланская религиозная традиция возводилась, с одной стороны, как к своей предшественнице, к скифской обрядности. С другой же стороны, она получала прямое продолжение в осетинской религиозно-мифологической системе, как своей преемнице. Приведенный пример показателен также и тем, что он свидетельствует о необходимости увязки культа не только с обрядом, но также и с неким центральным для него персонажем, наделенным собственным именем.

Однако ввиду отсутствия других исторических свидетельств основные ожидания в решении этой проблемы неизбежно связываются с данными, полученными косвенным путем, в том числе, благодаря методу языковой реконструкции. Этот метод был успешно апробирован в свое время В. И. Абаевым, который заметил, что задача, стоящая перед исследователем в этом случае «подобна чтению палимпсеста: под новым текстом лишь с трудом там и сям распознаются отдельные, зачастую искаженные черты древнего» [АБАЕВ 1990: 104]. То же самое явление он объясняет иначе, говоря о «религиозном субстрате», когда за внешней христианской оболочкой удастся выявить черты, унаследованные от дохристианского прошлого [АБАЕВ 1990: 123]. Однако по признанию самого ученого языковых данных самих по себе явно недостаточно, чтобы составить более или менее полное представление об их религиозной практике как целостной системе. Между тем именно системный фактор становится сегодня главным приоритетом. Очевидно, что лишь только в том случае, когда от реконструкции фрагментов системы удалось бы перейти к ее целостному восстановлению, стал бы возможен качественный скачок в решении проблемы дохристианских верований алан. Тем самым остро стоит необходимость выработки такого подхода, который бы мог привести к этому качественному скачку. В поисках подобного подхода и будет состоять одна из целей настоящего исследования.

Накопленный в гуманитарном знании опыт изучения мифологии народов мира убеждает в том, что решающее значение для выработки подобного подхода должен иметь отказ от классического представления о ней как об отдельной и замкнутой на самой себе области традиционной культуры. Напротив, уже давно установлено, что мифология может быть не просто совокупностью разрозненных мифов, а универсальной структурой, своего рода несущим каркасом всей культуры, легко преодолевающей любые перегородки внутри нее [МЕЛЕТИНСКИЙ 2003: 652]. Вот почему она имеет в ней повсеместное распространение и обнаруживает себя во всех ее сферах,

будь то язык или устное народное творчество, ритуал обряда или используемые в нем атрибуты, и тому подобное. При подобном взгляде миф предстает не просто рассказом, или повествованием, а особым способом миропонимания, основанным на специфических приемах концептуализирования, делающих умопостигаемыми вселенную, общество и место, занимаемое в них человеком. Базовым же для реконструкции мифа становится в этом случае введенное в начале прошлого века Фердинандом де Соссюром разграничение синтагматики и парадигматики. Для классического представления о мифе как повествовании, его сюжет будет разворачиваться синтагматически, то есть линейно и последовательно. При этом можно будет ясно отграничить сам сюжет от участвующих в его разворачивании персонажей. Для парадигматического же представления о мифе, сюжет будет складываться в единую структуру из разрозненных фрагментов, представленных в различных сферах культуры и линейно никак не связанных друг с другом. Более того, не станет привычного разграничения сюжета и образа, которые во многом будут совпадать, поскольку они будут непротиворечиво сводимы к одной и той же единой структуре. Иначе говоря, будет сделана попытка перехода от описания религиозно-мифологических персонажей и сюжетов к реконструкции лежащих в их основе глубинных структур, что и будет определять главную новизну настоящего исследования.

Оптимальным объектом для постановки проблемы дохристианских верований алан в подобном ключе могли бы стать осетинские представления о загробном мире, которые всегда привлекали к себе внимание исследователей. Даже поверхностное знакомство со сведениями, приводимыми В. Миллером [ОЭ II: 245-246], основным источником которых он считает нартовский эпос осетин, а также обрядовый текст посвящения коня покойнику – *Бæхфæлдисын* убеждает в смысловом богатстве и самобытности этих представлений. Именно его версия, основанная помимо его собственных материалов также и на предоставленных в его распоряжение записей таких известных собирателей осетинского фольклора как В. Цораев и А. Гатуев, и будет подвергнута анализу. Еще раз подчеркну, что они в наименьшей степени испытали на себе внешние искажающие влияния Нового времени. Кроме того, они носят выраженный универсальный характер, объединяя такие сферы традиционной культуры, как устное народное творчество, культовую обрядность, а также сведения, актуализируемые в языковой семантике.

Однако в данном случае обращение к ним в первую очередь оправдано тем, что они носят ярко выраженный системный характер, поскольку центральное место в этих представлениях занимает не одиночный персо-

наж, а нерасторжимая пара владыки загробного мира и его привратника, именуемых соответственно *Barastyr* | *Barastaer* (*Barastur*; *Barwastur*) и *Aminon*. Обычно каждый из этих персонажей рассматривается отдельно, однако представляется, что есть достаточно оснований полагать, что ключевая роль должна быть отведена совместному рассмотрению этих двух образов. Отмечу, что одним из важнейших условий обеспечения искомой системности должен стать переход от изучения отдельных культовых персонажей к выяснению отношений, существующих между несколькими из них.

Представляется, что помещение во главу угла названной пары позволит, в конечном счете, не только выяснить их содержание, но также установить место и роль представлений о загробном мире в духовной традиции алан. Кроме того, подобный подход позволил бы определить источник их происхождения и проследить их историческую эволюцию. В связи с этим будет также необходимо ясно разграничить синхронию и диахронию. Наконец, в результате должно стать возможным ясное разграничение исконного, то есть дохристианского «субстрата», и заимствованной «оболочки», в которую облечены эти представления. Все эти вопросы и будут предметом рассмотрения настоящей статьи. Решающим аргументом в пользу того, что именно эта парность и является ядром рассмотренных Вс. Миллером представлений осетин о загробном мире, можно считать то, что отношения между двумя этими персонажами могут быть без труда сведены к единому структурно-семиотическому комплексу, описание которого следует ниже.

### Структурно-семиотический комплекс

Действительно, при рассмотрении дошедших до нас в изложении Вс. Ф. Миллера представлений осетин о потустороннем мире в первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что в загробном мире есть властитель – *Barastyr*. Именно он встречает мертвецов и определяет, какое место им следует отвести: в аду (*zyndon*) или в раю (*dzænæt*). В редких случаях он может отпустить мертвеца на побывку домой, но он должен успеть вернуться до захода солнца, поскольку после этого, вплоть до утренней зари, ворота загробного мира будут уже заперты. Отсюда обычай осетин хоронить своих покойников до заката, чтобы им не пришлось до утра дожидаться у запертых на ночь ворот потустороннего мира. Вс. Миллер особо отмечает, что *Barastyr* не носит характера Сатаны, «насколько он неумолим относительно грешников, настолько же он ласков с душами людей добродетельных». Он также сообщает, что *Barastyr* смог, к великому



огорчению мучавших их чертей, вывести души грешников из ада и перевести их в рай. С другой стороны, наряду с ним, есть также и второй персонаж – *Aminon*. Это существо – страж страны мертвых, оно – неопределенного пола и сидит по дороге в загробный мир у ворот, оно расспрашивает дух покойного о его земных делах и указывает праведнику путь в рай. Поскольку эти два персонажа образуют ядро рассматриваемого комплекса, то вполне закономерным будет допущение и того, что его основные параметры должны быть описаны в привязке к нему.

К числу важнейших параметров комплекса представлений осетин о загробном мире, определяемых его центральной парой, могут быть отнесены следующие. В первую очередь, следует указать на *иерархию*, существующую между названными персонажами, поскольку главенствующую роль, безусловно, играет *Barastyr*. Кроме того, различия внутри этой пары также выражены в *гендерном* аспекте, позволяющем различать мужское и женское, так что главенствует именно мужчина, а привратник, или привратница, *Aminon*, ему подчинена. Несмотря на существующие колебания, это существо все-таки скорее женского пола, на что указывает помимо прочего также характерный для осетинских женских фамилий патронимический суффикс *-on*. Вместе с тем с *пространственной* точки зрения, глава находится внутри страны мертвых, а привратник, как ему и положено – снаружи. Тем самым, их расположение относительно друг друга позволяет также ясно различать центр и периферию контролируемого ими пространства. Кроме того, следует отметить наличие ворот – то открытых, то закрытых – что позволяет различать замкнутое и разомкнутое пространство. К тому же, внешняя граница, проходящая между миром живых и мертвых, ясно обозначена благодаря реке, через которую переброшено бревно, являющееся мостом на другой берег. В приводимых Вс. Ф. Миллером сведениях, *Aminon* занимает место на правом берегу реки у начала моста, что делает значимым также пространственное разграничение левого и правого. Это положение позволяет либо открыть путь для перехода через мост, либо, напротив, не допустить этого.

Вместе с тем, этот комплекс имеет и выраженную *временную* соотношенность с суточным циклом: ворота открыты только до захода солнца, после чего они будут прочно заперты. Тем самым и сама рассматриваемая пара, так или иначе, получает привязку к соляному мифу. С учетом же того, что ворота описаны как «железные» и что они заперты на ночь, так, что никто не может проскочить, можно говорить о таком интуитивно-чувственном *осязательном* признаке как твердость, обычно противопоставляемом мягкости. Нельзя не упомянуть и характерные *атрибуты*, приписываемые традицией *Aminon*. В руках она держит намазанный кровью

веник, которым бьет по губам новоприбывших, в том случае, если на ее расспросы об их земной жизни, они отвечают неправду. Для правдивых же она *пишет записку* и дает провожатого, указывающего дорогу в рай, так что речь идет об отправлении ею также характерных обязанностей, которые могут быть отнесены к *функциональному* параметру. Так рассматриваемый комплекс обретает *морально-этическую* составляющую, предполагающую разграничение правды и лжи, праведной и греховной жизни.

В особом пояснении нуждается то, что в этих представлениях *Aminon* также аттестуется как «воровка шерсти и сыра», которая вынуждена была поститься в случае, когда ей не удавалось осуществить свои предсудительные привычки. За это она приговорена постоянно сидеть на правом берегу уже упоминавшейся реки царства мертвых, вдыхая ее гнилые испарения. Вс. Миллер полагал маловероятным, чтобы последняя, подобная «воровка», страдающая за несправедное поведение, могла получить столь важные полномочия в отношении душ покойных. Он видел в этом описании некий «поздний домysel», основанный на смешении стража загробного мира с какой-то из женщин, терпящих муки за свои земные прегрешения. Все же вряд ли стоит спешить с исключением приведенного описания без убедительной аргументации. Благоразумнее оставить этот вопрос открытым, чтобы по ходу исследования определиться с тем, насколько это описание либо соответствует, либо расходится с общим комплексом представлений. В любом случае, его учет позволяет ввести в рассматриваемый комплекс еще два *атрибута*, а именно, сыр и шерсть, а также один дополнительный интуитивно-чувственный параметр, *одоративный*, связанный с гнилостным запахом. Кроме того, принимая во внимание упоминание поста, то есть временного отказа от пищи, сюда же может быть отнесено и чувство голода, противоположное чувству сытости. Таким видится этот комплекс в самых общих чертах.

Приведенное описание убеждает в правильности выбора угла зрения на рассматриваемые представления. Следующий вопрос теперь сводится к тому, чтобы определить верный путь изучения этого комплекса. Для этого на некоторое время в сугубо методических целях двух его главных персонажей все же придется иногда на время разлучать.

### **Взаимодействие двух традиций**

Вряд ли могут быть сомнения в том, что главенствующая роль должна быть по праву отведена именно владыке загробного мира, известному в традиции под разными именами. Знакомство с литературой свидетельствует о том, что история изучения этого образа может послужить наглядной

иллюстрацией различий, существующих между уже сложившимися представлениями о характере и условиях взаимодействия двух традиций, что позволит выяснить перспективность каждого из них для решения рассматриваемой проблемы в целом.

Первый сценарий взаимодействия двух традиций исходит из представления об их противоборстве и потому предполагает вытеснение одной традиции другой. В его основе лежит проспективный подход. В этом случае, в центре внимания оказывается такой известный персонаж осетинской этнокультурной традиции как *Wæjug*, выступающий в обрядовых текстах *Bæxfældisyn*, сопровождающих посвящение коня покойнику, в роли то ли владыки, то ли привратника загробного мира.

Изучение этимологии этого образа позволило В. И. Абаеву сделать вывод о том, что он может быть вполне надежно возведен к древнеиранскому этимону *\*Vayu-ka*, которому он безупречно отвечает. Он полагает, что культ этого бога восходит к глубокой древности, к эпохе арийской (индоиранской) и даже индоевропейской общности. Первоначально это был бог ветра, который впоследствии приобрел разнообразные функции, в том числе бога смерти, наделенного как благостными, так и разрушительными функциями. Этот образ находит прямое соответствие в авестийских текстах, в которых *Vayu-* выступает в роли бога смерти. В. И. Абаев считает, что именно он упомянут в списке скифских богов, который приводит Геродот, под именем *Οἰτόστρος*. Он поясняет: «В маюскульном написании «Г» и «Т» легко смешивались (на этом смешении основана двоякая передача имени скифской богини ‘*Арццласа* и ‘*Аруццласа*), исправляя *Οἰτόστρος* на *Οἰγύστρος*, мы получаем закономерную скифскую форму древнеиранского *\*Vayuka-sura* ‘Могучий *Vayu*’» [АБАЕВ 1990: 105-106]. Несмотря на то, что последняя этимология не является общепризнанной, и в литературе представлены иные интерпретации имени скифского Аполлона (см., например: [CORNILLOT 1994: 229]), судя по всему, исходный архаический образ бога смерти определен вполне убедительно.

Подводя итог исторической эволюции этого персонажа, В. И. Абаев замечает: «Христианизация алан была, вероятно, тем последним ударом, который превратил когда-то могучего и чтимого бога в глупого великана» [ИЭС IV: 70-71]. Как видим, одной из характерных примет этого сценария является сохранение исходного имени, тогда как сам образ претерпевает существенную трансформацию: он редуцируется и вытесняется на периферию. Его существенное достоинство можно видеть в том, что мы все же имеем дело, хотя и с деградировавшим, но первоначальным, или изначальным, образом. Столь же очевидно и то, что, следуя путем «вытеснения», вряд ли удастся обеспечить искомую системность исследования.

Вместе с тем при рассмотрении представлений о загробном мире возможен и второй сценарий взаимодействия двух традиций. В его основе лежит ретроспективный подход. В этом случае, взаимодействие с христианством представляется не как вытеснение, а как замещение. Уже В. С. Миллер предполагал наличие христианских мотивов в представлениях, посвященных осетинскому владыке загробного мира, называемого *Barastyr*. При этом он исходил из того, что согласно известным описаниям, *Barastyr* мог отпускать грешников из ада, избавляя их от мучений, по ходатайству «великого гостя», в котором он усматривал отголосок предания о сошествии Христа в преисподнюю, хотя тот непосредственно и не упомянут. Однако эта догадка так и осталась без последствий. Более того, позднее В. И. Абаев в работе, посвященной взаимодействию двух религиозных традиций, интерпретирует имя *Barastyr* как исконное, избежавшее христианизации [АБАЕВ 1990б: 133]. Между тем именно эта работа В. И. Абаева указывает, как представляется, верный путь, следованию которому может привести к искомой цели. Дело в том, что в этой небольшой статье он описал важнейшие параметры этого взаимодействия, определил его механизм и условия протекания. На этом следует остановиться более подробно.

Ключ к пониманию механизма этого взаимодействия заключен в названии статьи «Как апостол Петр стал Нептуном». Из этого названия следует, что взаимодействие двух традиций он рассматривает, прежде всего, с лингвистической точки зрения. При этом он отмечает, что это взаимодействие не было маргинальным, когда наблюдаются случаи заимствования отдельных элементов двух систем. Напротив, он полагает, что оно прошло через этап наложения одной системы на другую, когда некоторый период наблюдается «двоеверие», подобное «двуязычию». В конечном же счете, новая система одержала верх над старой, которая стала своего рода религиозным субстратом. Однако эта победа носила, на его взгляд, сугубо формальный, поверхностный характер, когда сквозь оболочку христианства «явственно проступают черты, унаследованные от дохристианского, «языческого» прошлого [АБАЕВ 1990: 123]. Знаменательно, что он делает оговорку, что так было, «по крайней мере, на первых порах», что, однако, несколько не исключает возможности того, что подобная ситуация сохранялась и впоследствии.

Далее, несмотря на свойственную этому названию литературность, оно со всей очевидностью свидетельствует о том, что речь идет не о простом переходе образа из одной традиции в другую, а о его переосмыслении, адаптации к своим уже существующим старым представлениям. При этом под Нептуном подразумевается, конечно, не сам древнегреческий бог, а управляемая им в мифологической системе функция повелителя водного

царства. Иначе говоря, имя Нептун приводится не как собственное, а как нарицательное. Вместе с тем, в этом названии ясно обозначены и важнейшие параметры этого перехода: евангельский апостол Петр, то есть персонаж одной из мировых религиозно-исторических систем, сохраняя свое имя, переосмысливается во владыку водного царства, включенного в осетинскую этническую религиозно-мифологическую систему. В. И. Абаев отмечает характерную для данного перехода функциональную преемственность. На его взгляд, имя осетинского владыки водного царства (*Don-Bettyr*), которое он интерпретирует как ‘Водный Петр’, восходит к имени апостола Петра (греч. *Πετρος*), в силу того обстоятельства, что последний согласно евангельским рассказам был рыбаком. Другие приводимые им примеры свидетельствуют о том, что при адаптации христианских образов помимо функционального схождения важная роль отводится также совпадению календарной даты.

Весьма показательным в этом отношении является осетинское название праздника Нового года *Basylytæ*, которое он выводит из греч. *Βασιλειος* (от имени одного из отцов греческой церкви, св. Василия Великого, епископа Кесарийского). По своему исконному происхождению, этот праздник, по его мнению, связан с древним циклом зимнего солнцеворота, совпадавшего по времени с днем почитания святого, приходившимся на 1-ое января. Другой пример совпадения календарной даты, представляет собой подвижный осетинский летний праздник, справлявшийся в третье воскресенье июля, *Atynæg*. Только после этого праздника можно было идти на сенокос и только тем, кто принимал в нем непосредственное участие. В основе праздника он видит древний растительный культ и потому беспрепятственно возводит его название к греч. *Ἀθηνουγένης* (от имени св. Афиногена, епископа Севастийского). Итогом его исследования становится достаточно представительный список из более чем двух десятков выявленных им христианских по своему происхождению имен с указанием на первоисточник заимствования.

Итак, второй сценарий предполагает не простое вытеснение, а замещение одной традиции другой. В этом случае, взаимодействие с христианством носит «дружественный» характер и потому вполне допускает возможность взаимодействия двух традиций на системном уровне. Вот почему представляется возможным исходить из имевшей место смены имени изучаемого образа и его последующей адаптации старой системой согласно уже существовавшим исконным представлениям. Исходя из сказанного, именно второй сценарий представляется более предпочтительным для нашего исследования. Следование ему в нашем случае осложнено тем, что предполагает решение двуединой задачи: прежде чем установить исходный

образ, придется выяснить в какой христианской «оболочке» он дошел до нас. Решение этой задачи будет происходить прежде всего в языковом ключе, то есть с учетом существующих сегодня этимологий.

### ЭТИМОЛОГИИ

Следует заметить, что изучение этимологии имени владыки загробного мира осетин пока еще не привело к какому-либо приемлемому решению, о чем ясно свидетельствует наблюдаемый в литературе широкий разброс мнений по этому вопросу. Ставя вопрос происхождения этого имени, Вс. Миллер подробно рассматривает версию, предложенную свое время академиком А. Шифнером, полагавшим, что оно производно от ос. *бар* – ‘воля’ и *стыр* – ‘великий’. Эта этимология отводится им как несостоятельная в силу двух причин, на каждой из которых следует остановиться более подробно.

Первое, что вызывает его несогласие, заключается в порядке следования частей этого сложного слова, который, по его мнению, не согласуется с общепринятым в осетинском. Он считает, что в этом случае в качестве имени для «сильного волею» следовало бы, напротив, ожидать – *Стырбар*. Однако это возражение легко преодолимо, поскольку инверсия, на которую он ссылается, уже не будучи продуктивной в живом осетинском языке, все же достаточно распространена в качестве архаизма и нередко служит средством стилистической маркировки слова, относя его к высокому стилю. Сошлюсь в этой связи на авторитетное мнение В. И. Абаева, который выделяет в осетинской системе словообразования особую группу слов с инверсией, то есть слов, где определение стоит не перед определяемым словом, а позади него. Он приводит целый ряд примеров, из которых отмечу те, в составе которых встречаются рассматриваемые лексемы: *бар-хи* ‘произвольный’ (букв. «(обладающий) собственной властью»), *сар-ыстыр* ‘надменный’ (букв. «(имеющий) большую голову») [АБАЕВ 1959: 144-145]. Тем самым, порядок слов не может служить сколько-нибудь весомым аргументом против этой этимологии.

Но у Вс. Миллера есть еще и другое возражение фонетического свойства. Он полагает, что вторая часть слова не может быть тождественна с осетинским прилагательным *стыр* ‘великий’, поскольку в дигорской форме *Varastær* имеем иную огласовку, а именно, *stær*. Однако и здесь нельзя безоговорочно принять приведенный аргумент. Дело в том, что помимо уже упомянутой известны также две другие дигорские фонетические формы этого имени *Varastur*, *Varwastur* [ИЭС I: 236], которые, напротив, сохраняют связь с исходным прилагательным ( $\text{æ}$ )stur, (i)stur, (u)stur ‘большой’,

’великий’ [ИЭС III: 158]. В результате, можно вести речь об ослаблении гласного в безударной позиции в конце многосложного слова, что позволяет отвести и это возражение. Следует полагать, что наблюдаемая в этом случае естественная «эрозия» слова не смогла зайти слишком далеко.

Давая же общую оценку этимологии Шифнера, подробно рассмотренной и отвергнутой Вс. Миллером, нельзя обойти молчанием то обстоятельство, что она стала наиболее распространенной в этнографической литературе [КАЛОЕВ 1987: 162; ЭМО: 36]. Причиной ее победы следует считать, вероятно, свойственную ей ясную внутреннюю форму, прозрачную для любого носителя языка, что наделяло ее приемлемой для самой традиции «народной этимологией». Несмотря на то, что она лишена исторической глубины, забегая вперед, замечу, что именно она представляется наиболее многообещающей для понимания истоков и эволюции интересующего нас образа. Но прежде приведу другие точки зрения на эту проблему.

Последней из известных обобщающих работ следует считать словарную статью В. И. Абаева, который связывает это имя с кавказской средой и ведет его происхождение далее на Ближний Восток. Он считает наиболее вероятным деление, при котором в первой части также следует видеть осетинское *bar-*, представленное в таких образованиях как *bar-dwag* ‘дух-покровитель’, буквально «(имеющий) власть (*bar*) дух (*dwag* из *dawæg*)». Тогда как вторую часть (*astyr*) он сближает с чеченским *Eštr*, ‘владыка загробного мира’ и в дальнейшем с вавилонским *Ištar*, женским божеством загробного мира. Поскольку в первой части, вероятно, имеем, осетинское *bar* ‘право’, ‘власть’, то все слово должно означать, «наделенный властью *Astær*», «властитель *A s t æ r*». Приведенную этимологию трудно назвать безупречной, поскольку интерпретация второй части оставляет без ответа ряд вопросов. Главный из них заключается в том, что отсутствует какая-либо связь между именем и дошедшими до нас религиозно-мифологическими представлениями.

Напротив, видный ориенталист прошлого века Г. Бейли, на которого ссылается В. И. Абаев, считает слово исконным и возводит *Varastyr* к древнеиранскому *vara-stura-* «большое (*stura-*) ограждение (*vara-*)». Такому объяснению, помимо натянутой семантики, препятствует, как полагает, В. И. Абаев вслед за Вс. Миллером (о чем уже шла речь выше), дигорская форма *Varastær*, а также отсутствие диссимиляции плавных, поскольку в этом случае ожидали бы \**Balastur*. Объяснить же последний факт, заключает В. И. Абаев, можно только тем, что в первой части не переставало осознаваться живое слово *bar* ‘власть’ [ИЭС I: 236]. Нельзя не признать, что приведенная этимология ведет нас к сугубо умозрительному образу, практически неизвестному на общеиранской почве.

В итоге, наиболее перспективной и внутренне сбалансированной оказывается первоначальная версия, восходящая к академику Шифнеру и являющаяся по своей сути «народной этимологией». Принимая ее в качестве исходной, теперь при решении вопроса о том, кто же является непосредственным религиозно-историческим и опосредованным религиозно-мифологическим прототипом владыки загробного мира Барастара, исследователь получает в свое распоряжение уточняющую подсказку, поскольку речь должна идти не об абстрактном образе, а о некоем «(наделенном) великой властью» христианском персонаже. В свете сказанного имя привратницы загробного мира *Аминон* может быть также осмыслено в рамках «народной» этимологии, как предлагал еще в свое время А. Шегрен. Во второй половине позапрошлого века он считал его производным от глагола *амоннын* ‘указывать’, так что по своей внутренней форме оно должно было значить «указующая». Не будучи бесспорной, подобная версия все же может быть использована как предварительная, предполагающая дальнейшую проверку.

### Христианская «оболочка»

В отличие от христианских примеров, разобранных В. И. Абаевым, в случае с владыкой загробного мира ситуация предстает менее очевидной, поскольку является, судя по всему, не собственным именем как таковым, а используемым в подобной роли прозвищем или эпитетом. Все же увидевшая недавно свет работа А. М. Лубоцкого, давшего исчерпывающий комментарий обнаруженных в 90-х годах прошлого века приблизительно 30 аланских маргинальных глосс, может стать хорошим подспорьем для выработки рабочей гипотезы. Дело в том, что глоссы были обнаружены в так называемом профетологионе, содержащем выдержки из Ветхого завета, чтение которых было приурочено к различным праздникам литургического года. Приведу некоторые из них в латинской транскрипции вместе с современными осетинскими (дигорскими) соответствиями: *ævdæj-sær / avdi-sær* ‘понедельник’ (букв. «глава седми(цы)»), *sar-æværcæn / sær-æværcæn* ‘основание’ (букв. «заложение главы» применительно к Пятидесятнице), *zærin-kam / zærin-kom* ‘златоуст’ (применительно к Иоанну). Кстати, в списке представлено и прилагательное *stur / (æ)stur*, что свидетельствует о его использовании в религиозной сфере [Лубоцкий 2016: 134]. Главным следствием этой публикации следует считать появление дополнительного весомого аргумента в пользу пересмотра общего сценария исторического взаимодействия осетинской традиции и христианства, который происходит на наших глазах. В результате стало понятным, в том числе, и то, что это



взаимодействие могло происходить не только в устной, но и письменной форме, из чего следует, что оно было не поверхностным, краткосрочным и несущественным, но, напротив, глубоким, продолжительным и важным по своим последствиям. На это указывают и содержащиеся в этих глоссах аланские сложные слова, предполагающие именно письменную форму переосмысления.

Если теперь попытаться поставить в этот ряд и рассматриваемое нами имя, то сразу возникает предположение, что *Bar-astyr* является аланской калькой греческого *Арх-άγγελος* (от др.-греч. *ἀρχι-* — «главный, старший» + др.-греч. *ἄγγελος* — «вестник, посланец, ангел»), каковых было известно несколько. Однако с учетом того, что нам известна его функция главы загробного мира, единственными несомненными претендентами оказываются два архангела – Михаил и Гавриил, поскольку именно им присуще исполнение этой роли. Кроме того, дополнительным и достаточно весомым аргументом в пользу подобного отождествления является уже приводимое В. С. Миллером указание на связь *Барастара* с сошествием Христа в ад, когда согласно апокрифу от Никодима (IV в.), архангелу Михаилу были вверены души томившихся в нем праведников, чтобы препроводить их в рай.

Замечу в этой связи, что освоение этих образов аланами в значительной степени облегчалось тем, что они не противоречили и собственной исконной традиции. Вот что по этому поводу пишет В. И. Абаев: «Представление о «силах» как особых божественных сущностях рядом с богами коренится в древних иранских и арийских народных верованиях. <...> Здесь следует также искать источники иудейско-христианских представлений о «силах» как одном из главных ангельских чинов. В иудейской традиции учение о иерархии ангелов и о «силах», занимающих в этой иерархии одно из самых высоких мест, появляется только после вавилонского пленения и справедливо считается, что оно воспринято евреями в изгнании, всего вероятнее из иранского религиозного фонда» [АБАЕВ 1990а: 105]. Таким образом, теперь необходимо проследить путь и исторические условия адаптации этого культа.

Судя по всему, прежде всего, имело место сращение двух образов в единый комплекс путем перераспределения свойственных им функций и атрибутов. Итак, в первую очередь находит подтверждение существование иерархии внутри этой пары. Известно, что Михаилу принадлежит бесспорное верховенство, поскольку он имеет звание не только архангела, но еще и архистратига (греч. *ἀρχι-στράτηγος*), то есть предводителя небесного воинства в окончательной эсхатологической битве против сил зла. Относительно гендерных различий также получаем подтверждение, так как обычно, что хорошо известно, Гавриилу приписываются определенные женские черты.

Помимо официального вероучения, опиравшегося на канонические книги, которые выражали принятые на Вселенских соборах догматы – «истины веры», рассматриваемый культ также впитал в себя и сведения, содержащиеся в апокрифической литературе. Так одним из подобных памятников была, по-видимому, «Книга Еноха», где оба архангела являются предстоятелями перед тронем, ангелами милосердия и просителя за людей, однако именно Михаил записывает в книгу имена праведников. Он же может быть в роли привратника, охраняющего со своей ратью вход в рай, помогая душам умерших открыть их [Мейлах 1988: 159-160]. При этом в апокрифической литературе именно Гавриил поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами [Аверинцев 1987а: 260]. Характерным атрибутом обоих архангелов можно считать растительную ветвь, представленную в иконографии. У Михаила это – фиговая ветвь, а у Гавриила – белая лилия (символ непорочности девы Марии). Весьма вероятно, что именно одна из них стала пробразом того самого веника с кровью, которым Аминон бьет тех, кто лжет, по губам. В целом же, с учетом сказанного, следует считать, что сращение двух персонажей зашло настолько далеко, что можно вести речь о нерасторжимой близнечной паре. Кроме того, придется отказаться от господствовавшего долгие годы подхода, предполагающего поверхностное знакомство с христианством (подробнее об этом см.: [Мамиев 2014: 34-41]). Как видим, знакомство было достаточно глубоким и, судя по всему, весьма продолжительным.

В результате этого отождествления становится возможным расширить круг привлекаемых материалов, поскольку теперь он не должен ограничиваться одной лишь парой *Барастыр / Аминон*. Вместе с тем, можно видеть, что адаптация христианских образов идет не просто по пути освоения их функций и календарной приуроченности, а путем их мифологизации. Тем самым в центре внимания оказывается переход от религиозно-исторической системы христианства к религиозно-мифологической системе осетинской традиции. В этом случае представляется возможным сформулировать главную цель настоящего исследования, которая должна состоять в том, чтобы реконструировать исходный близнечный миф, лежащий в основе дохристианских представлений алан о загробном мире. Достижение же поставленной цели будет предполагать выяснение путей мифологической адаптации образов Михаила и Гавриила, описание условий этого процесса и его механизма, а также установление обусловивших его внешних факторов.

Замечу, что с подобной точки зрения, наделение христианских образов собственными именами с ясной внутренней формой уже является одним из путей предполагаемой мифологизация, а именно, языковым. Знаменательно,

что в обоих случаях семантика собственных имен рассматриваемых персонажей, хотя не является абсолютно прозрачной, все же позволяет аланской традиции осмыслить их на свой лад. При этом имеет место ясное указание на верховенство одного из них, тогда как второй получает оформление своего имени по типу женских фамилий. Вместе с тем, свойственная им некоторая десемантизация может быть следствием их продолжительной исторической эволюции, указывающей на ранние контакты двух традиций в Средние века. Можно также предполагать, что она является результатом вербального табуирования этих имен, носители которых занимали столь важное место в духовной культуре алан.

В любом случае, далее представляется возможным перейти от языковой семантики к рассмотрению иконографии, как визуального пути адаптации изучаемых образов и образуемого ими комплекса. Представляется, что в этом случае может быть также обеспечена и историческая привязка к местному этнокультурному ландшафту, необходимая для достаточной убедительности предлагаемых решений проблемы. Ключевую роль при этом будет играть расположенный в Алагирском ущелье Нузальский храм (*Нузалы аргъуан*), знаменитый своими, дошедшими до нас в первозданном виде средневековыми фресками.

### Иконография

В сохранившихся росписях средневековой Нузальской церкви находят, как представляется, документальную поддержку уже упоминавшийся окровавленный веник, которым Аминон бьет по губам тех, кто говорит неправду о своей земной жизни. Весьма вероятно, что его праобразом послужил лабарум архангела Гавриила, внешне, действительно, напоминающий метлу.

Автор одного из наиболее авторитетных исследований этого памятника, В. А. Кузнецов отмечает, что, несмотря на значительные обрушения кладки, сохранившийся остаток грузинской надписи «Габриел» не оставляет сомнений в том, что изображен именно архангел Гавриил. Кроме того, в качестве характерной особенности он отмечает такую деталь, как хорошо различимый в его левой руке лабарум, завершающийся не обычным крестом, а тремя парами расположенных симметрично «шариков» [Кузнецов 1990: 65-66], напоминающих жемчужные бусины.

Это навершие хорошо различимо и на схеме росписи южной стены, сделанной не так давно Д. В. Белецким. Ему же принадлежит и датировка сооружения церкви, сделанная на основе представленных в ней фресок, не ранее второй трети (вероятно, третьей четверти) XIV столетия [Белецкий

2004: 25], которую можно считать наиболее обоснованной. Однако для подтверждения подобного отождествления помимо одного лишь внешнего сходства, основанного на субъективных впечатлениях, следовало бы привести и более весомые аргументы. И такие доводы могут быть получены в распоряжение современного исследователя.

Так, изучая работы выдающего осетинского художника М. С. Туганова, бывшего также прекрасным знатоком и собирателем традиционной культуры, заставшего его последние дни, В. А. Цагараев [ЦАГАРАЕВ 2000: 96] обратил внимание на персонажа, держащего палку с тремя отростками, «то есть по сути, держащий деревце с тремя ветками». В этом атрибуте участника суда можно было бы видеть описанный выше лабарум Гавриила. Согласно описанию В. А. Цагараева, – и это достаточно ясно различимо на приводимом им рисунке – названный персонаж не может быть отнесен ни к мужской, ни к женской группе, он как бы неопределенного пола. Гендерная неопределенность этого существа также сближает его с Аминон. Ценность этого наблюдения заключается в том, что этот образ представлен на картине М. С. Туганова, изображающей осетинский «народный» суд. Интересующий нас персонаж сидит среди старцев-судей, отделяя их от расположенных следом по кругу шести матрон. И хотя я не разделяю общую трактовку этого образа, само указание на связь народного «прижизненного» суда с «посмертным» ответом, который предстоит держать каждому из усопших перед Аминон, является, несомненно, верным и плодотворным. Следуя этим путем, нельзя обойтись без обращения к традиционной культуре в целом, не только высокой ее составляющей, но также и обыденной, бытовой.

Известно, что до появления веничного сорго, веники традиционно вязали и из оставшихся после выбивания зерен метелок проса. Из-за внешней схожести этих двух растений многие их даже путают. Просо обыкновенное или посевное (лат. *Panicum miliaceum*) представляет собой однолетнее травянистое растение, давно возделываемое человеком. Из зерна проса получают крупу (пшено) и муку. Как корм для скота используют зерно, лузгу, мучель и солому.

Соцветие проса так и называется – метелка. Подобное обозначение в ботанике подразумевает сложное соцветие, многократно ветвящееся и несущее на концах ветвей простые соцветия. В данном случае метелка обычно достигает длины 10-60 см, на концах веточек которой сидят двухцветковые колоски длиной 3-6 мм. Один цветок в колоске обычно обоеполый, другой тычиночный или бесполоый.

В осетинском традиционном быту и само просо, и изготавливаемый из него веник играли важную роль. Достаточно сказать, что осетинское

название проса *jæw*, согласно В. И. Абаеву [ИЭС I: 563-564], надежно возводится к древнеиранскому этимону \*уава- и далее к индоевропейской эпохе. Примечательно, что в архаике оно применялось для обозначения различных злаков. На русской почве сюда относят древнерусское *овинь*, русское *овин* (← \*javaina- ‘хлебный’, ‘предназначенный для хлеба’). В связи с этим В. И. Абаев замечает: «То, что древнейшее индоевропейское название для злаков закрепилось в осетинском языке за просом, указывает на древность и важность культуры проса на осетинской почве». Следует также упомянуть и то, что от этого корня производны два важных культурных термина. Первый из них – *jæwgæf* ‘икра’, представляющее собой словосложение с инверсией из *jæw* ‘просо’ и *kæf* ‘рыба’ (буквально «рыбье просо»). Второй термин – *mæncæw* | *mæncæwæ* ‘пшеница’, ‘Triticum’ выводят из *mæp-jæw* буквально «мой злак» [ИЭС III: 92]. После сказанного, вряд ли стоит удивляться тому, какую важную роль играл веник *c’ylyn* | *c’ilin* в традиционном быту. Его можно по праву считать одним из наиболее характерных женских хозяйственных атрибутов. Известен обряд, когда молодая невестка некоторое время рано утром выметает всю улицу перед своим новым домом. Тем самым, вновь проявляет себе уже известное указание на свойственную Аминон определенную женственность.

Эта связь с обязанностями молодой невестки нашла отражение в осетинских традиционных загадках. И хотя речь в них идет не столько о венике, сколько о метле (*yicoj*), их несомненное функциональное совпадение позволяет также принимать их в расчет при определении культурного статуса рассматриваемого орудия труда. Приведу известные мне варианты загадки [Тменова 2008:144]:

Вар. 1. *Нæ фæсдуар – ног чындз.*  
*У нас за дверью – новая невестка.*

В этом варианте загадки о метле, помимо ее отождествления с новой невесткой, также обращает на себя внимание ее топографическая привязка в рамках сельской усадьбы, а именно, положение за дверью, то есть на границе жилища и двора. Подобное пространственное разграничение внутри жилого и хозяйственного пространства находим и в другом варианте загадки.

Вар. 2. *Уæзбунæй фæккафта тургæти,*  
*Уæдта къуммæ æхе байста.*  
*От души во дворе сплясала.*  
*А затем в уголок подалась.*

Теперь уже действие, главной героиней которого предстает метла, разворачивается во дворе. Поскольку мести, по сравнению с другими вида-

ми домашнего труда, относительно не утомительно, постольку в загадке подразумевается, что «метла пляшет себе в удовольствие». Упоминание же угла, куда она в итоге подалась, вновь служит своего рода указанием на невесту, где она проводила первые дни, после того как ее привозили в дом жениха. Связь эта, конечно, не буквальная, а чисто условная. Наконец, существует еще один вариант загадки о метле, который выводит ее за пределы сугубо хозяйственные и одновременно указывает на происхождение материала, из которого она изготавливалась.

Вар. 3. *Гъæди – æлдар, хæдзари ба – гæлех.*

В лесу – князь, дома – прислужник.

Теперь пространственное разграничение приобретает гораздо больший масштаб, поскольку в него вовлечены такие локусы как природа (лес), где нарезают березовые прутья, из которых обычно связывалась метла, и культура (дом), где ею было принято ежедневно пользоваться. Само осетинское название метлы *wisoj | wesojnæ, jesojnæ* производно от лексемы *wis | wes* 'прут', стало быть, метла – пучок прутьев [ИЭС IV: 112]. Вместе с тем, метла выступает в качестве орудия приведения мира культуры к порядку, в противовес стихийной необузданности леса, мира природы, откуда она происходит.

Судя по повышенному интересу к метле, можно сделать вывод о том, что веник уступил ей место в своеобразной таблице о рангах. Все же и им продолжали активно пользоваться в хозяйстве. Вновь возвращаясь к обыкновенному венику, следует признать, что соцветие проса, действительно, имеет внешнее сходство с наверху лабарума, поскольку его зерна также напоминают жемчужины. Вместе с тем, и связь обмолоченных веточек проса с загробной обрядностью также представляется вполне обоснованной. Если рассматривать плодоносящий куст проса в качестве дерева жизни, насыщающего как людей, так и животных, то после обмолота он оказывается вполне уместным уже не на этом, а на том свете. Кровь же, которой, согласно приведенным описаниям, пропитан веник Аминон, появляется, судя по всему, в силу того, что она бьет этим веником лжецов наотмашь, разбивая им губы «в кровь», разрушая уста лжеца, как источник неправды, своего рода «словесной скверны».

Сама же связь проса, или какого-либо другого злака, с поминальной обрядностью проявляет себя достаточно ясно в таком элементе поминального угощения, как *dzaerna*. Это блюдо представляет собой отваренные в воде зерна различных злаков, главным образом пшеницы, кукурузы и фасоли [ИЭС I: 395], которое обязательно готовили по траурным поводам. Туда же добавляли и другие зерновые, в том числе и просо. Примечательно, что

Толковый словарь осетинского языка отождествляет его с коливом [Дзырдуат II: 290], косвенно указывая, тем самым, на связь с православной традицией, где последнее блюдо является сугубо поминальным.

Теперь от рассмотрения иконографии следует перейти к осетинской традиционной обрядности, чтобы проследить еще один путь мифологической адаптации образов этих двух архангелов.

### Ритуал поминального застолья

В литературе неоднократно обращалось внимание на то, что упоминание рассматриваемой пары с постоянным эпитетом *Мæрдты Мыкалыгабыртæ*, то есть «*Мыкалыгабыртæ* мертвых», сопровождает похоронную обрядность осетин, и включена в нее в качестве последнего, завершающего из обязательных для провозглашения тостов (см. об этом более подробно, например: [Туаллагов 2010: 287]). Примечательно, что сращение двух персонажей иногда заходит настолько далеко, что в некоторых случаях они воспринимаются как одно целое и тогда их имя может иметь форму единственного числа как в приводимом ниже примере. Он позаимствован из книги, которая наряду с рядом других, увидевших свет в последние два с половиной десятилетия, ставит своей целью приведения рассматриваемого ритуала к единому канону, своего рода кодификацией обряда, и в целом может считаться вполне репрезентативным для осетинской традиции.

Интересующий нас пассаж открывается с пояснения того, что последний тост (*рагъ*) за поминальным столом поднимают за то, чтобы *Мыкалгабыр* благоволил покойному. Привожу и сам текст молитвословия: «*Абонæй фæстæмæ райдыдтой дæ рухсæнæн бонтæ, æмæ дын «рухс» цæмæйдæриддæр загътам дæ хæрнæджы фынгыл, уыдон дæм сыгъдæггæй хæццæ кæнæнт. Мæрдты бæсты Мыкалгабыры уазæг у, сæ бæркад сын фылдæр куыд кæна, бинонтæн сæ фыдбылызтæ куыд сафа / Начались твои поминальный дни. Пусть все приготовленное для тебя сегодня пойдет тебе впрок. Пусть в мире ином Мыкалгабыр благоволит тебе, да приумножит он добро в жизни твоих близких, да оберегает их от невзгод» [Туаев 2016: 309]. Обычно на этом траурное застолье завершается, после чего все встают из-за стола. Очевидно, что, хотя в приведенном молитвословии речь идет главным образом о материальном изобилии и спасении от несчастий оставшихся на этом свете близких, участие интересующей нас близнечной пары не может исчерпываться одним лишь этим.*

Как уже надежно установлено, всякий обряд в том или ином виде воспроизводит миф первотворения, миф «начала начал», повествующий о том

как происходило становление того порядка мироустройства, которое человек застаёт уже сложившимся, изначально данным в эмпирическом опыте. Поскольку обряд, как принято считать, в той или иной степени является инсценировкой событий этого мифа и его героев [Мелетинский 2003: 653], постольку при обращении к обряду появляется возможность его описания именно под таким углом зрения, то есть с точки зрения мифа первотворения. Обращение к поминальному застолью под подобным углом зрения может быть весьма плодотворным для понимания места и роли представлений о загробном мире в духовной традиции в целом.

Ключевую роль в этом случае следует отвести образу Всевышнего. С обращения к нему открывается тризна. Это молитвословие произносится только стоя. Из произносимых молитвословий становится очевидным, что это по его воле произошло разделение на жизнь и смерть, на этот и потусторонний миры. Привожу посвященное ему молитвословие [Туаев 2016: 298]: «*Маена хорз адаем, Хуыцауы ном ссарæм. Дæтгæ дæр нæ уый кæны, исгæ дæр нæ уый кæны. Нæ мард дæр, нæ удыгас дæр Хуыцауы уазæг уæд, æмæ йæм арахдæр артыгай чъиритæй куыд куæм / Люди добрые, обратим свои молитвы к Всевышнему. Он дарует нам жизнь, и он же забирает ее. Пусть он оказывает свое покровительство как тем, кто расстался с жизнью, так и тем, кто жив, и чтобы мы чаще возносили ему молитвы с тремя пирогами!*». Приведенное, строго симметричное по своей сути, разделение на мир живых и усопших, провозглашается в данном случае как программное, задающее основной пафос всего застольного обряда. Мой собственный опыт позволяет говорить о том, что это магистральное разграничение также может получать выражение и в эмоционально-психологическом ключе, когда в молитвословии упомянутое разделение на два мира соотносят с радостью (*цин*) и печалью (*зиан / хъыз*). То, что обращение ко Всевышнему произносится стоя, не оставляет никаких сомнений в его определяющей роли в разделении этих двух миров.

Замечу, что из всех этимологий осетинской лексемы х<sup>о</sup>уау | хисау ‘Бог’ наиболее убедительной представляется версия ее исконного, то есть иранского происхождения, проводимая, например, в работе одного из крупнейших английских востоковедов прошлого века Г. Бейли [Bailey 2003: 26–27]. Не так давно в поддержку этой версии, хотя и в очень осторожной форме, высказались также известные отечественные иранисты как В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман. Они предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них *\*xvata(h)-dāta-* и *\*xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня *\*h<sub>1</sub>ua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому



*sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня *\*tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ [РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007: 425–426]. В итоге мы приходим к рассмотренной Эмилем Бенвенистом иранской титулатуре, который выделяет в ней согдийское обозначение «царя» в форме *xwt'w*, то есть *xwatāw*, отражающее более древнее *xwa-tāw-(ya)* ‘тот, кто силен сам по себе; кто облечен властью благодаря себе’. Это образование представляет собой точное соответствие греческому *auto-krátōr* буквально ‘само-властец, само-держец’ [БЕНВЕНИСТ 1995: 256]. Тем самым, становится очевидным, что в игре контаминаций могло также участвовать осетинское *xicaw* ‘господин’. В этом случае, кстати, получает объяснение переход *t* → *c*, препятствующий, согласно В. И. Абаеву [ИЭС IV: 255–256], возведению осетинской лексемы непосредственно к родственному согдийскому *xutāw* и хорземийскому *xuθāw* ‘бог’. Ограничусь пока этим замечанием.

Заслуживает внимания и последующий церемониал. Обычно после первого тоста к еде не прикасаются. Пьют только сидя, далее второй и третий старший поддерживают сказанное, так что тост передается от одного сидящего к следующему до конца стола. Пьют четным количеством, бокалы одновременно держат либо двое, либо вчетвером. Замечу, что эта парность проявляется также при выражении соболезнований, когда пришедшие проститься с усопшим становятся либо по двое, либо по четверо в одном ряду. Говорят тихим голосом, полупшепотом, обращаясь строго к тому, кто сидит рядом ниже. Примечательно, что следование тостов, регламентируемое традицией, предполагает смену пожеланий «во здравие» и «за упокой». На деле же происходит поочередное упоминание поту- и постороннего миров. Кроме того, само их четное число, также воспроизводит идею двойственности. Эта же идея выражена в двух траурных пирогах, которых в противном случае должно быть три.

Следует заметить, что само это разделение на два мира хорошо известно традиции. Обычно оно находит выражение в контрастной паре, в основе которой существительное *dune* | *dujne* ‘мир’, ‘вселенная’. Относительно мира живых говорится *mæng dune* ‘ложный, призрачный мир’, тогда как мир усопших именуется *æcæg dune* ‘мир истинный’ [ИЭС I: 375]. Приведенная лексема является заимствованной из арабо-персидской традиции и потому – поздней, лишенной глубинных смысловых коннотаций. Именно с этим, вероятно, следует связывать то, что в обряде основной разграничения двух миров является другая, исконная, лексема, а именно *bæstæ* ‘страна’, ‘край’, ‘мир’, ‘место’. Изучение этимологии свидетельствует о том, что оно восходит к *\*upasta-*, ср. древнеиндийское *upastha-* ‘лоно’, и потому

изначально значило не просто ‘местопребывание’, но в частности ‘лоно земли’. Весьма показательны и ареальные связи, которые обнаруживают в сванском заимствованную из осетинского антонимическую пару *ame bwast* ‘этот мир’ и *eĕe bwast* ‘тот мир’, ‘загробный мир’ [ИЭС I: 254-255]. Приведенное сванское противопоставление двух миров свидетельствует о его несомненной древности и служит указанием на географический ареал его распространения.

Все тосты, произносимые во здравие отражает пространственную структуру мира живых, в основе членения которой оказывается социальный критерий. Итак, первым тостом во здравие упоминают семью, домочадцев (*бинонты цæрæнбон*), которых оставил после себя усопший. Обычно благопожелание семье усопшего бывает выражено так: «*Йæ фæстæ цы бинонты ныуагъта, уыдоны цард-амонд бирæ уæд!* / Пусть будут живы и здоровы домочадцы, которых он покинул!». Это пространство дома (*хæдзар*), в котором держат покойника. Следующим тостом выскажут пожелание здравствовать соседской общине (*сых/сыхбæстæ*), которую он покинул. Это уже пространство двора (*кæрт*), куда его вынесут, чтобы с ним могли проститься не только самые близкие и их родня, но все те, кто пришел разделить с ними горе. Главный распорядитель во время траурных церемоний, принимающий соболезнования, предоставляющий право высказать прощальные слова усопшему и затем садящийся во главе поминального стола, представляет именно общину. Обычно он так и зовется *кæрты хицау* ‘старший двора’. Следующим тостом во здравие будут упомянуты пришедшие выразить свои соболезнования (*мæрдзыгой адам*). Пространство, соотносимое с этой категорией, будет находиться за пределами ворот, вовне. Именно там они будут высказывать свои соболезнования в начале церемонии, и там же им будет высказано благопожелание ходить впредь по радостным поводам уже непосредственно перед расставанием, в завершении всех полагающихся действий. Наконец, не обходится и без упоминания тех, кто обеспечил собравшихся ритуальной пищей и прислуживал за теми, кто сел за траурный стол. Их называют *лæггадгæнджытæ*, то есть ‘прислуживающие’ и им в пространстве отведено место за домом, обычно в саду или огороде. Таковой в итоге предстает топографическая и социальная структура мира живых.

Собственной топографией и стратификацией наделяется и мир мертвых. Примечательно, что, произнося тост за упокой, всякий раз проливают несколько капель на стол. В этом ритуале следует, по-видимому, видеть обозначение пограничной реки, отделяющей мир живых от мира усопших. Произнося «*рухсаг*», то есть желая «царства небесного», и проливая капли перед собой, каждый, таким образом, указывает на собственное положение

в мире живых, отделяя себя от страны мертвых этой влажной преградой. Если принять во внимание, что используемый в обряде ритуальный напиток является продуктом брожения, с последующей возгонкой, образ пограничной реки становится вполне убедительным.

Относительно же самих тостов замечу, что в первую очередь покойнику желают не просто благополучно достичь страны мертвых, но оказаться там в раю. Так вторым тостом провозглашается следующее пожелание покойнику: *«Рухсаг уад, дзэнсеты бадаед! Цы баэстам бацыд, уыцы баэсты хорзæх йæ уад! / Да будет светел, да прибудет в раю! Да будет с ним благодать того места, куда он вошел»*. Повторю, что при этом несколько капель из сосуда будут каждым из участников осторожно пролиты на стол, как указание на направление вниз. Затем будет вновь упомянут загробный мир, но речь будет идти о тех, кто покинул этот бренный мир до него, *«зæронд мæрдтæ»*, и кому он сам в свое время говорил *«рухсаг»*. Обычно в этом случае подразумеваются самые близкие. Следующим тостом за упокой упомянут тех, кто погиб на поле брани. Очевидно, таким образом следует указание на существование на том свете особого места для душ воинов. В осетинской традиции они именуется нартами, примером из германской мифологии может послужить Вальхалла, куда валькирии доставляют души воинов, павших смертью храбрых в бою. Очередной четный тост будет также традиционно посвящен невинно и преждевременно погибшим детям. Этот тост обычно получает конкретное историческое осмысление. Раньше было принято упоминать школьников, утонувших во время наводнения в Урсдонне. После захвата школы в Беслане, речь стала идти уже об этих детях, ставших жертвами террористического акта. С мифологической точки зрения в этих детях можно видеть тех, кто выходит навстречу нарту Сослану, когда он, согласно хорошо известному эпическому сюжету, отправляется в страну мертвых на поиски листа дерева Аза. Завершающим же будет уже упоминавшийся тост *Мæрдты Мыкалыгабыртæ*, то есть *«Мыкалыгабыртæ мертвых»*, подводящий черту под описанным церемониалом.

Встав из-за стола, участники тризны перемещаются к выходу, где делятся на две группы, располагаясь друг напротив друга рядом с открытыми воротами. Близкие усопшего и его соседи стоят спиной к дому, а гости, напротив лицом к ним. Один из пришедших от имени тех, кто разделит горе утраты с семьей и соседями усопшего, высказывает благопожелание, сводящееся к тому, чтобы впредь они принимали гостей только по радостным поводам, свадьбам и обрядовым молениям. В ответ от имени стороны, понесшей утрату, им желают благополучно добраться до своих домов и впредь покидать их только по радостным поводам. При этом повторяют обычное в таких случаях благопожелание *«Цинты цæут! /*

Чтобы Вы посещали только радостные события!», используемое собравшимися и в качестве приветствия. После этого остававшиеся все эти дни ворота во двор будут заперты.

Представляется, что рассмотренный церемониал, свойственный осетинской поминальной обрядности, ясно указывает на включение близнечного мифа в общий сюжет первотворения. Следующим шагом после того, как по воле Создателя возникли мироздание, человек и общество, то есть рядом с миром живых (миром радости) и вслед за ним, появился мир загробный (мир печали), со сходной топографией и стратификацией. Однако помимо этого магистрального разделения есть еще целый ряд важных деталей, которые могут быть установлены благодаря обращению к некоторым атрибутам поминального застолья, заслуживающим отдельного упоминания.

### Атрибуты поминального застолья

Жертвенная пища также играет важную роль в экспликации идей, лежащих в основе представлений о загробном мире. Знаменательно, что и в жертвенной пище идея парности находит ясное и последовательное выражение. В первую очередь, следует указать на ритуальные пироги с сыром, которые образуют нерасторжимую пару. Вместе с тем есть два других, зооморфных пищевых атрибута, также выражающих идею парности. С одной стороны пару образуют лежащие перед старшим застолья голова и шея жертвенного животного, расположенные относительно друг друга таким образом, чтобы было свободным левое ухо. Голова и шея, помимо парности также указывают еще на такие пространственные координаты, как верх низ. Следует полагать, что голова и шея (*сарсей амае барзæй*) жертвенного животного являются атрибутами старшего, руководящего обрядовым застольем. Только по его распоряжению ближе к завершению поминального застолья, когда упомянут младших, будет исполнен так называемый «*хъуысы æгъдау* / обряд с ухом», которое, в данном случае – левое, будет разрезано четвертым из старших на две части и положено поверх головы жертвенного животного.

Эти две части жертвенного животного, которыми распоряжается старший, находят, как представляется, достаточно убедительную параллель в таком известном атрибуте зороастрийской традиции как булава, или ваджра. По сей день такую булаву с бычьей головой, называемую «гурз», обычно держит в руке парсийский священнослужитель во время посвящения в сан в знак того, что вступает в борьбу с силами зла [Бойс 1988: 88]. Осетинская традиция, судя по всему, удержала первозданный образ, еще не прошедший через жреческое переосмысление и сохраняющий не условную, а

непосредственную связь с жертвенным животным, игравшим ключевую роль в обряде.

С другой стороны, в поминальной обрядности также используются еще и два ребра (из левого бока жертвенного животного). Они не кладутся на стол в его начале, но появляются на нем лишь к ближнему завершению, когда близкие усопшего подходят, чтобы присоединиться к остальным, сказав «за упокой». Они то и приносят с собой два ребра из левого бока жертвенного животного. Кладутся они не перед старшими, а ниже (*дыккаг фынгмаэ* / на второй стол). В этих двух ребрах можно видеть зооморфный атрибут, указывающий на *Мыкалыгабыртæ* загробного мира, воплощая собой идею парности, двоичности. В конце застолья они будут непосредственно упомянуты. Тем самым, будет высказано итоговое пожелание благополучного прибытия в страну мертвых (*мæрдты бæстæм*), а там уже оказаться в раю (*дзæнат*), откуда должна идти помощь и тем, кто остается еще в бренном земном мире. Теперь усопший, прежде пользовавшийся, как и все живущие, защитой Всевышнего, переходит под покровительство этих двух персонажей. Повторю, что весь пафос осетинской тризны направлен на обеспечение путешествия души из одного мира в другой.

Знаменательно, что в традиции известно так называемое солнце мертвых, особая его фаза на закате, когда оно излучает свое последнее сияние, перед тем как закатиться за линию горизонта, зовется еще по-осетински *дыдзы-хур*, что буквально значит «второе солнце», его определение, предположительно, возводят к иран. \*dvitya- ‘второй’, ‘вторичный’. В поддержку подобной трактовки и другое сложное слово *дудзи гъар* ‘отзвук’ [ИЭС I: 379]. Из чего можно сделать вывод о том, что солнце разное на том и на этом свете, так что и оно участвует в проведении идеи парности.

Наконец, в описываемом обрядовом комплексе также присутствует атрибут, связанный с его одоративным параметром. Речь идет о ритуальной выпечке, употребление которой строго регламентировано поминальной обрядностью – пирогов с черемшой (*давонджын*) и фасолью (*хъæдурджын*). В первом случае, сама начинка, то есть черемша (*давон*) или горный чеснок (*скъуда*), отличается характерным резким запахом. Для понимания статуса этого дикорастущего растения в традиционной культуре следует обратиться к народным загадкам, одна из которых дошла до нас в следующих вариантах [Тменова 2008: 46-47]:

Вар. 1. *Куыдз фæсхох бахабар кодта,  
Йе ’смаг та ардаем рахаецæ.  
Собака за горой сходила,  
А вонь до нас достает.*

Как видим, главным отличительным признаком черемши выступает характерный резкий запах. Собачьи экскременты вписаны в пространственное противопоставление области за горами и того места, где находится говорящий. Тем самым, вонь представляется как вселенская, то есть всеохватная по своему распространению. Хотя горы при этом и выступают в роли естественного рубежа, водораздела между двумя частями, на которое разделено мироздание. Упоминание собаки, конечно, не может носить случайный характер. Известна связь этого животного в индо-иранской традиции с потусторонним миром и погребальной обрядностью. Так, например, в «Младшей Авесте» говорится, что у моста, ведущего в потусторонний мир, душу праведника встречает «прекрасная дева» в сопровождении двух собак [Мейтарчиан 2001: 42-43]. Похожую картину наблюдаем и в другом варианте, где теперь имеем дело уже не с живой, а с дохлой собакой.

Вар. 2. *Фæсхохæй куыдзы марды тæф цауы.*  
Из-за гор доносится вонь околевшей собаки.

Легко видеть, что теперь источник зловонного запаха оказывается напрямую связан со смертью, с разлагающимся трупом животного. Наконец, в третьем варианте запах уже не настолько зловонный, его интенсивность ослабевает, он более нейтрален и потому легче переносим.

Вар. 3. *Къала бæласæ хонхи адтæй,*  
*Æ тæфæ ба будурмæ рахъæрттæй.*  
Ветвистое дерево само в горах росло,  
А запах от него аж до равнины доходил.

Знакомое уже пространственное противопоставление находит выражение в антитезе горы / равнина, как дополняющие друг друга природно-географические среды. Однако вместо зооморфного кода, когда речь шла о собаке, теперь используется сугубо растительный код, когда черемша отождествляется с сильно пахучим деревом. И хотя запах черемши предстает не столь зловонным, в загадке подчеркивается его интенсивность, позволяющая ему охватить все пространство мироздания, условно разделенного на горную и равнинную зоны.

Относительно же другой начинки, используемой в подобной выпечке, а именно, фасоли, также замечу то действие, которое она оказывает на кишечник едока, провоцируя испускание ветров, имеющих также характерный сероводородный запах разложения, исходящий от протухшего органического вещества.

Правомерность подобной интерпретации ритуальной пищи находит весомое обоснование в языковой семантике. Дело в том, что согласно

общепринятой этимологии само абстрактное разделение на добро и зло, представленное в осетинской традиции, восходит к архаическому пищевому разграничению вкусного и невкусного, съедобного и несъедобного. Такой вывод следует из возведения осетинского существительного *xorz* | *xwarz* ‘добро’, ‘благо’ к древнеиранскому прилагательному \**hwarzu-* ‘сладкий’ и, в конечном счете, к базе \**hwar-* ‘есть’ [ИЭС IV: 217-219]. В связи с этим вполне ожидаемым предстает и происхождение осетинской лексемы *fud* | *fud* ‘дурной’ (преимущественно в сложных словах), ‘зло’, ‘беда’. Она вполне надежно восходит к древнеиранскому \**puta*, представляющему собой причастие прошедшего времени от глагола *pū-* ‘гнить’ и потому должно было изначально значить ‘гнилой’ [ИЭС I: 489-490]. Очевидно, что помимо вкуса как такового оба прилагательных должны также иметь и сопутствующую одоративную составляющую, поскольку гнилое должно дурно пахнуть, а вкусное, напротив, источать аромат.

Таким образом, свойственная поминальной обрядности парность, соотносимая в первую очередь с представлением об этом, то есть посюстороннем, и том, то есть загробном мирах, находит ясное и последовательное выражение также и в пищевых атрибутах обряда. Хмельной напиток, являющийся дистиллятом прошедшего процесс брожения суслу, может быть указанием на пограничную реку, через которую переброшен ведущий в страну мертвых мост. Главным же атрибутом для нас оказываются два ребра из левого бока жертвенного животного, которые приносят ближайšie родственники усопшего. Эти ребра также выражают идею парности, идею симметрии и взаимосвязанности двух миров, разделенных согласно воле Создателя. Они также указывают на два берега уже упоминавшейся пограничной реки. Соотнесение же культа *Мыкалгабыра* с названной частью жертвенного животного, являющегося образом разъятого на части затем вновь интегрированного в теле социального организма мироздания, предстает средством включения близнечного мифа в космогонические представления. Тем самым следующим шагом могло бы стать выяснение связей, которые ведут от владыки и привратника загробного мира к миру живых. Подобный поиск не будет сопряжен со значительными трудностями и не займет много времени, поскольку искомая связь может быть легко обнаружена в традиции.

## Царский род

Хорошо известно, что в осетинской традиции *Мыкалгабыртае* связаны не только с поминальной, но и с праздничной обрядностью, календарной и окказианальной, в основе которой лежит не печальный, но, напротив,

некий радостный повод. Вот как описывает заключительную часть осетинского праздничного обрядового моления – *кувда* – видный этнолог В. С. Уарзиати: «После того, как были подняты все необходимые тосты, поднесены все почетные бокалы, принималось решение старших о необходимости концовки. Глава застолья произносил тост в честь *Мыкалгабыр*. Имя этого святого, покровительствующего материальному достатку пиршества, произносят перед самым завершением трапезы. Следом за ним произносили завершающий тост за изобилие (*баеркад-баерæчет*). В нем высказывали пожелания всеобщего мира, добра, изобилия хлеба-соли у всех устроителей и участников трапезы. Поднимался старший и все вставали из-за стола» [УАРЗИАТИ 2007: 172]. Как видим, вновь звучит тема изобилия, достатка и всяческого преуспевания, однако уже не том, а на этом свете. Тем самым находит подтверждение идея о том, что *Мыкалгабыртæ* в равной степени присутствуют как в мире усопших, так и в мире живых, связывая их между собой нераздельными узами. Забегая вперед, замечу, что в свете сказанного свойственная рассматриваемой паре архангелов Михаила и Гавриила числовая составляющая должна быть представлена не как двоичность, а как четверичность. Вместе с тем обращение к праздничной обрядности не только проливает дополнительный свет на рассматриваемый близнецный миф, но также дает возможность непосредственно обратиться к культу, имеющему приуроченность по времени и месту, обеспечивая его социально-историческую привязку в мире живых.

Действительно, на Севере Осетии одним из наиболее почитаемых является святилище *Мыкалгабыр*, расположенное в труднодоступном Касарском ущелье, на склоне горы на правом берегу реки Ардон. Согласно описанию В. Х. Тменова [Тменов 1984: 163-164], к святилищу ведет крутая и извилистая тропа, которая берет начало у 84-го километра дорожного указателя трассы, ведущей на юг Осетии.

Два отрывка из молитвословий, содержащие упоминание этого святилища, позволяют выявить любопытные подробности рассматриваемого культа.

Вот отрывок из молитвословия, произносимого накануне наступления Нового года, где просят благодати у святилища [Памятники 1992: 51, 207]:

*Мыкалгабыртæ, баерæчет дæттæг стут,  
Нæ къухы чи уа, уым-иу бирæ баеркад куйд уа, бирæ баерæчет куйд уа!  
Сидæны цæхгæрау, уæлаемæ исгæ, бынæй ахадгæ куйд уа!  
Агурын нæ куйд нæ хъæуа, ахæм арфæ нын ракæнут!*

Мыкалгабыры, в Вашей власти изобилие,  
И да будет изобилие всего в наших руках, много изобилия!



Сделайте так, чтобы подобно Сидановой кадке, сверху бралось,  
снизу пополнялось,  
Чтобы всегда было под рукой, чтобы не приходилось искать.

(Перевод Дз. Г. Тменовой)

В приведенном отрывке также обращают на себя внимание следующие моменты. Прежде всего, многократное воспроизведение двойственности, присущей представлению об изобилии. Сначала, конечно, имя святого Мыкалгабыртæ. Затем для выражения идеи изобилия, вместо антропоморфного образа, используется чистая абстракция *баркад-барæчет*. Это словосложение состоит из двух элементов *баркад* и *барæчет*, которые как видно из приведенного молитвословия могут употребляться и самостоятельно. Наконец, идея парности находит выражение в пространственном разграничении верха и низа, *Уæлæмæ исгæ, Бынаей ахадгæ* '(чтобы) сверху бралось, (чтобы) снизу пополнялось'. Можно также видеть и пространственное разделение близкого и далекого, подразумевающееся в следующих фразах: Близкое – *Нæ къухы чи уа* 'то, что в наших руках', далекое – *Агурын нæ куыд нæ хъæуа* 'чтобы не приходилось искать'.

Кроме того, следует особо отметить географические указания, содержащиеся в молитвословии. Легендарная «Сиданова кадка», являющаяся своеобразным аналогом известного «рога изобилия», отсылает к тому особому месту в Касарском ущелье, где расположено святилище в честь Мыкалгабыртæ, находящееся между селениями Бурон и Зарамаг Алагирского общества.

Приведу еще отрывок из другого молитвословия, обеспечивающий помимо географической, также и социально-историческую привязку кulta *Мыкалгабыртæ* [Памятники 1992: 60, 215]:

*Къасарайы Мыкалгабырты кувæндон, кувæм Дын,  
Нæ кувинагтæ нын адджынæй æмæ кадджынæй райс,  
Нæ фыдбылыз – дард, нæ амонд – хæстæг,  
Нæ бæлцзон адæм фæндараст куыд уой, уый дæр дæ курæм,  
Дæ хорзæх нын дæ цæст бауарзæд. <...>  
Къасарайы, Сидæны фæзы,  
Цæразонты Сидæны, Мыкалгабырты кувæндон,  
Нæ кувинагтæ нын райс адджын æмæ кадджынæй!  
Дæ бынмæ кувынмæ цы адæм цæуы, уыдоны хорзæх дæр  
Æмæ дæхи хорзæх дæр нын дæ цæст бауарзæд!*

Молельня Касарских Мыкалгабыртов, молим Тебя!  
Прими наши жертвоприношения во славу и сладость!

Пусть беда, несчастье будут далеко, а счастье – близко!  
Просим тебя о том, чтобы путники в дороге были удачливы,  
Не пожалей для нас своей милости! <...>  
Молельня Мыкалгабыров Касарских  
На площади Сидана, Сидана Царазонов,  
Прими наши жертвоприношения во славу и сладость,  
Не пожалей для нас своей милости  
И милости людей, которые приходят к тебе с молитвой!

(Перевод А.А. Хадарцевой)

Теперь пространственная составляющая выражена иначе. Сначала речь идет о путниках: «*Нæ бæлццон адæм фæндараст куыд уой!*» ‘Просим тебя о том, чтобы путники в дороге были удачливы!’. Очевидно, что упоминание путников обусловлено той ролью транзитной территории, которая, как известно, была исторически отведена Касарскому ущелью, соединявшему Туалгом с остальной частью Алагирского общества [ТМЕНОВ 1984: 163]. Затем в парной пространственной формуле: «*Нæ фыдбылыз – дард, нæ амонд – хæстæг!*» ‘Пусть беда, несчастье будут далеко, а счастье – близко!’. Наконец, если судить, по обращенным к святилищу молитвословиям, оно считалось принадлежностью феодального рода *Царазонтæ*. Эта связь заслуживает более подробного рассмотрения.

Известна статья В. И. Абаева, посвященная разбору этого фамильного имени. Он полагает, что оно возникло в домонгольскую эпоху на этапе консолидации государства, когда аланские правители настолько утвердились в своей власти, что уже не могли довольствоваться исконным титулом *ældar* ‘князь’, поскольку таких князей было много. На том историческом этапе, около X века, правители объединенной Алании нуждались в более престижном, более громком титуле. Для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров, и они назвали себя *Cæzaron* «наследниками Цезарей» [АБАЕВ 1990: 412-413], иначе говоря, Цесаревичами. Фактически они использовали то же самое слово, которым называли когда-то престолонаследников в Российской империи.

Заслуживает особого упоминания и то, что на Юге Осетии был еще один род «царского» происхождения. Это был род – *Æghuzatæ* «Агузовы», имя которого В. И. Абаев также выводит из римской титулатуры, однако теперь уже от другого корня, а именно от латинского *Augustus* ‘Август’. В результате он приходит к вполне убедительному выводу, согласно которому аланские средневековые правители вели свою легендарную родословную от римских императоров [АБАЕВ 1990: 413-414]. Стоит ли после сказанного, удивляться тому, что отправляясь через

Главный Кавказский хребет, мы находим тот же царский культ *Мыкалгабрта*.

Это святилище, находящееся в Челиатском ущелье рядом с селением Ламардон, также посвященное культу *Мыкалгабыр*. Оно также было связано с осетинским царским домом, однако с другой его ветвью – *Æгъузатæ*. Примечательно, что проводившиеся недалеко от этого святилища раскопки, в склепах на правом берегу реки Челиатдон, позволили видному археологу Р. Г. Дзаттиаты обнаружить любопытную деревянную кружку. Согласно описанию она вырезана из цельного куска дерева и состоит из двух соприкасающихся корпусов и имеет двухпетельчатую ручку [ДЗАТТИАТЫ: 313, 387], изображение которой приводится ниже.

Судя по тому, что корпуса были сообщающимися, эта кружка не носила сугубо декоративного характера, а имела и прикладное значение, почему и была использована в качестве погребального инвентаря, чтобы служить своему хозяину и на том свете. Утилитарное предназначение кружки подобной конструкции становится очевидным, если обратиться к этнографическому описанию, оставленному великим сыном Осетии, К. Л. Хетагуровым. Его перу принадлежит и известный этнографический очерк «Особа», в котором он в числе прочего дал развернутое описание свадебного пиршественного моления – *кувда*, свидетелем которого ему самому удалось стать у себя на родине в Нарской котловине, относящейся к историческому обществу Туалгом. Так среди отмечаемых им деталей особый интерес вызывает указание на следующую особенность церемониала моления. Он пишет: «Пир близок к концу; уже за полночь, тосты идут двойные и тройные – турий рог с одним воловьим рогом и турий рог с двумя воловьими рогами; в последнем случае турий рог помещается под мышкой левой руки, – выпивают сначала арак, а за ним пиво – все под веселый напев с дружным хлопаньем в ладоши. Доходило даже до 4 рогов – два «тура» под мышками и по «быку» в каждой руке...» [ХЕТАГУРОВ 1953: 291]. Самая яркая особенность приведенного описания – двойные и тройные тосты может свидетельствовать о той роли в обрядовой практике, для которой и была предназначена рассматриваемая кружка. Эта деталь пока еще не становилась объектом отдельного рассмотрения. Между тем она представляется наследием глубокой архаики, и ее изучение проливает свет не только на обрядность осетин, но также и на историю становления их религиозно-мифологической традиции. Следует полагать, что, расположенное в самом центре Осетии в условиях относительной изоляции (см.: [Атлас 2002: 25]), оно еще долго сохраняло многие реликты, утраченные в зонах активного взаимодействия с культурой Нового времени.

Действительно, из этнографической литературы известно, что для этого культа характерна идея четверичности, то есть удвоенной парности.

До нас дошли указания на то, что день святилища отмечался четыре раза в году по четвергам: в мясную неделю, в пасхальную неделю, перед троицей и осенью. Пировали при этом также по четыре семейства вместе. Обычным днем недели, когда справлялся этот культ, был четверг. Да и само название этого дня недели в осетинском языке *чыппæрам*, также и в русском, представляет собой порядковое числительное и буквально значит ‘четвертый’ [ИЭС I: 138]. Тем самым, есть основания полагать, что осетинский культ Мыкалгабыртæ имел и социально-историческую привязку к тетрархии, то есть «власти четырех», с которой его связывали не только имена родоначальников двух ветвей аланского царского дома, но также и его географическое разделение подвластной им страны на Север и Юг.

Весьма вероятно, что две ветви аланского царского дома, возводимые по своим именам к римской титулатуре и разведенные по разные стороны Главного Кавказского хребта, восходят именно к этому периоду. Это был введенный Диоклетианом в 293 году период административно-территориального деления римской Империи на четыре части: две на западе и две на востоке. Причиной подобного разделения было давление варваров на границы империи, требовавшее присутствия императора сразу на нескольких фронтах. Каждая из частей называлась преторианской префектурой и имела своего императора. Во внутренних префектурах императоры носили титул Август, а во внешних, то есть приграничных, – Цезарь, они были своего рода помощниками Августов и должны были им наследовать. Как известно, в 395 году произошло окончательное разделение империи на Запад и Восток.

Образным воплощением идеи тетрархии принято считать угловую скульптурную композицию из темно-красного порфира, изготовленную в первой половине IV века и являвшейся частью константинопольского Филладельфейона, построенного рядом с колонной Константина. Одна из версий гласит, что на ней попарно представлены именно тетрархи: двое августов и двое цезарей, обнимающих друг друга. Обращает на себя внимание то, что, составляя единую композицию, пары оказываются разведены по разные стороны здания.

Легко видеть, что в каждой паре один правитель с бородой, то есть старший, более мужественный, тогда как второй – безбородый, то есть младший, менее властный. К тому же отсутствие бороды обычно служит указанием на некоторую женственность. Таким образом, для них оказывается характерно то же самое разделение, которое было обнаружено в сведенных в одну близнечную пару образах архангелов Михаила и Гавриила. В итоге, от культовой практики удастся перейти к реконструкции социально-исторических условий, определивших ее формирование. При этом свое

историческое и визуальное подтверждение находит идея четверичности, лежащая в основе рассматриваемого культа. Вместе с тем, имеющийся в распоряжении исследователя материал по осетинской традиционной культуре наводит на мысль, что заявленная четырехчастность не сводима к удвоенной парности, что она включает еще двух персонажей, каждый из которых требует своего изучения.

### Святылище Джеры-дзуар

Уже давно было обращено внимание на необычайно тесную связь культа *Мыкалгабырта* со святылищем Реком и, тем самым, с культом осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, Уастырджи. В литературе содержится указание и на то, что связь эта оказалась настолько тесной, что некоторые исследователи, как дореволюционные, так и современные даже ошибочно путали их между собой [Тменов 1994: 164]. Это явление не осталось без внимания, и были сделаны попытки найти ему объяснение. Не так давно известный исследователь осетинской традиции А. В. Дарчиев предложил объяснение, исходящее из общей для обоих культов воинской составляющей, служащей основой их сближения. В поддержку этого толкования он приводит действительно весомые аргументы. Так уже не раз отмечалось, что согласно эпической традиции оба названных святылища, а также не менее известное в Осетии святылище *Таранджелос*, появились из трех слез Бога, пролитых им на смерть нарта Батраза, являвшегося воплощением безупречного воина. Общим для обоих культов также, например, оказывается и то, что существовал запрет, согласно которому женщины не могли упоминать имен их покровителей. Вместо имени Мыкалгабыр женщины говорили – *Галты дзуар*, то есть буквально «покровитель быков», а вместо имени Уастырджи – *Лагты дзуар*, что буквально значило «покровитель мужчин». При этом были известны случаи, когда и Уастырджи предстал в роли «покровителя быков». Все это позволило А. В. Дарчиеву сделать следующий важный вывод: «Соотнесенность военной функции с покровительством крупному рогатому скоту находит объяснение в индоиранской (шире – индоевропейской) мифологии, где грозное и военное божество выступает в образе быка, а также как податель крупного рогатого скота» [Дарчиев 2013: 42-43]. Он же рассматривал проблему генезиса и ареальных связей культа Мыкалгабыра, к которой нам еще предстоит вернуться. Пока же замечу, что приведенное объяснение не может считаться исчерпывающим, поскольку оно не распространяется на целый ряд важных фольклорных материалов, остающихся вне его охвата.

Полагаю, что вновь следует вернуться к тому, что рассматриваемые образы дошли до нас в христианской «оболочке». В этом случае, при рассмотрении причин, обусловивших столь тесное сближение двух культов, помимо мифологического аспекта удалось бы принять во внимание также и исторический. Выскажу предположение, что ключевую роль при этом следует отвести одному из самых почитаемых на Юге Осетии святилищу *Джеры-дзуар*, посвященному Уастырджи [ЦХОВРЕОВА, Дзиццойты 2015: 507-508], которое пока еще не привлекалось при решении этой проблемы.

Согласно существующим описаниям, это святилище представляет собой храм зального типа с вписанной апсидой и пристроенной колокольной. Принято считать, что храм наделен особой благодатью, наделяющей его силой излечивать немощных и бесноватых. В дни празднования к храму направляется нескончаемый поток паломников. Наибольший интерес в культе *Джеры-дзуар* представляет его календарная приуроченность: празднование начинается в конце августа – начале сентября и длится до конца ноября, когда вся Осетия отмечает Джеоргубу, то есть неделю Уастырджи. Верхняя граница празднования не вызывает никаких вопросов и вполне прогнозируема. Она совпадает с датой отмечаемого церковью колесования Святого Георгия (23-го ноября по старому стилю), послужившего прототипом Уастырджи. Между тем нижняя дата, то есть конец августа – начало сентября остается пока без какого-либо объяснения. Представляется, что она обусловлена той самой связью двух культов, о которой шла речь выше.

Дело в том, что на те, упомянутые уже приблизительные сроки, на границе лета и осени, когда начинается празднование посвященного Уастырджи святилища *Джеры-дзуар*, приходится одно из двух годовых праздников в честь архангела Михаила. Отдельно, вне связи с остальными архангелами, его чествуют 19 сентября (6 сентября по старому стилю) как воспоминание о совершенном им чуде в Хонех (Колоссах). Мои собственные наблюдения, вынесенные из посещения этой святыни в прошлом году, убеждают в том, что подобная календарная привязка к чуду архангела Михаила в Хонех находит убедительное подтверждение не только в связанной с ним обрядности, но и топографии всего храмового комплекса.

Напомню основное содержание церковного предания [Предание]. Согласно преданию, во Фригии, недалеко от города Иераполя был храм, посвященный архангелу Михаилу. Он был построен одним из жителей города в благодарность за исцеление его дочери водами, располагавшегося на том месте целебного источника. Его дочь обрела дар речи. Некий язычник, питавший злобу к пономарю храма, решил уничтожить храм и вместе с тем

убить его служителя. Для этого он соединил две горные реки в один поток и направил его на храм. Священник взмолился о заступничестве к архангелу Михаилу, который не замедлил прийти к нему на помощь. Он ударил жезлом по горе и открыл в ней широкую расселину, в которую устремились воды потока, не причинив вреда храму. После этого чуда, сам город стал называться Хоны, то есть «расселина, отверстие». Приведенное здесь содержание предания и обстоятельства места, в которых оно разворачивалось, находит ясное подтверждение в архитектонике святилища *Джергь-дзуар*.

Поясню на примерах. Недалеко от святилища, находящегося на самой вершине господствующей над местностью высоты, вдоль дороги паломников находится бьющий из земли источник с родниковой водой. Согласно полученным мною разъяснениям, на обратном пути, уже после посещения святилища, в этом месте принято делать остановку, чтобы утолить жажду водами этого родника, также входящего в храмовый комплекс. Следует заметить, что местность вокруг изобилует многочисленными родниками. Продолжая свой путь наверх, каждый из паломников проходит через арочные ворота, сделанные в расселине между огромными валунами, служащими естественной преградой на пути к святилищу. Они перегораживают ту небольшую перемычку, которая отгораживает расположенное выше по склону околохрамовое пространство – точнее достаточно просторную поляну на самой вершине горы – от внешнего мира. Она, и в самом деле, похожа на следы от удара жезлом, раздвинувшего валуны.

Адаптация этого сюжета аланской традицией была во многом облегчена тем, что он хорошо известен в индоиранской мифологии, как освобождение вод, запертых драконом. В индийской мифологии в этой роли выступает громовержец Индра, побеждающий чудовище, воплощающее в себе силы зла, и открывающий людям доступ к воде. Известен этот сюжет и в осетинской устной традиции, о чем будет сказано ниже.

Наконец, нельзя не упомянуть и отвесный обрыв, с которого, предварительно привязав за ноги, спускают на веревке головой вниз людей, страдающих душевными заболеваниями. От них требуют, чтобы они назвали имя беса, которым они одержимы и держат их в таком положении до тех пор, пока не услышат ответа, на поставленный вопрос. Таким образом, вероятно, несчастного отправляют на тот свет, чтобы он переродившись смог вновь вернуться к нормальной жизни. Кроме того, так обнаруживает себя и мотив «исцеления», дополняющий общий сюжет сохранившегося церковного предания и воплощенный в архитектурном ансамбле святилища.

Далее, следует указать на то, что второе церковное празднование, посвященное архангелу Михаилу, также находит свое проявление в связи с

рассматриваемым святилищем. Дело в том, что 8 ноября (21 ноября по старому стилю) имеет место празднование Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных сил бесплотных. Его установление связывают с решением Лаодикийского собора (ок. 343 года). В этом случае, имеет место очевидное совпадение второго годового празднования в честь архангела Михаила и праздничной недели, посвященной Уастырджи. Далее, это совпадение находит ясное выражение в обрядности и раскрывает мотив, послуживший основой для сближения двух персонажей.

Любому, кто принимал участие в осетинском праздновании недели Уастырджи, известно, что она начинается вечером в воскресенье с обряда, называемого *Галсергавдаен*, то есть «заклания быка». Согласно традиционному календарю сутки начинаются вечером, из чего следует вывод, что вечер воскресенья должен быть отнесен к понедельнику. Подобная привязка позволяет видеть в обряде «заклания быка» реминисценцию о победе архангела Михаила над драконом. Отсюда, вероятно, и идет известное обращение к Мыкалгабыру под именем «*Галты дзуар* / Покровитель быков». С архангелом Михаилом следует, по-видимому, связывать и характерный для недели Уастырджи обычай взаимных посещений. Как правило, в праздничные дни соседи по очереди зовут друг друга в гости, чтобы хорошо угостить всю округу. Вместе с тем эта победа над чудовищем становится, по-видимому, тем условием, которое обеспечивает его отождествление с Уастырджи. Чествования последнего, самый главный день всей праздничной недели, приходится на вторник, то есть вечер понедельника. Примечательно, что один из постоянных эпитетов архангела Михаила, являющегося согласно Ветхому завету старшим посланником Всевышнего – *Хуыцауы минавар* ‘посланец Божий’ также достался Уастырджи. Согласно принятой трактовке, в отличие от других ангелов, архангел Михаил не просто передает божественную весть, но являет саму силу Божью. Сошлюсь на хорошо известный гимн, исполняемый во время праздничного застолья во славу Уастырджи:

*Гъе, сызгъæрин Уастырджи, табу дæхицæн!  
Дæумæ кувæм, Уастырджи, дæуæй курæм, сызгъæрин Уастырджи!  
Байрагæй бæхгæнæг, лæппуыæ лæггæнæг, Уастырджи!  
Хуыцауы минавар, нæ кæстæртæ де уазæг,  
Табу дæхицæн, сызгъæрин Уастырджи!*

О, золотой Уастырджи, табу тебе!  
Тебе молимся, Уастырджи, у тебя просим, золотой Уастырджи!  
Ты, делающего жеребенка конем, а юношу – мужчиной, Уастырджи!  
Божий посланец, пусть наши младшие будут под твоей защитой,  
Табу тебе, золотой Уастырджи!



Как и в приведенном примере, эпитет архангела Михаила – *Хуыцауы минсавар* ‘посланец Божий’ неразрывно связан в традиции именно с Уастырджи. В свою очередь, именно Уастырджи мы обязаны присутствующим в культе соляным мотивом, поскольку его казнь была истолкована в традиции как смерть на колесе, как умирающее и воскрешающее солнце. В обрядовый комплекс был также включен элемент, который служит дополнительным указанием на связь со смертью. Обнаруживает он себя достаточно неожиданным образом. Известно, что зрителями этого святилища (*дзуарылаэгтæ*) были представителями фамилии Бекоевых (Бекъойтæ), которые за свои труды получали кишки принесенных в жертву животных. За это их не совсем лестно называли *тъангхортæ*, то есть «едоками кишок». Так в структуру мифа вновь вводится одоративный параметр, гнилостный запах, отсылающий к реке, разделяющий мир живых и мир мертвых.

В связи со сказанным, можно сделать вывод, что в четырехчастный культ Мыкалгабыртæ наряду с архангелами Михаилом и Гавриилом, был также введен под именем Уастырджи раннехристианский святой великомученик Георгий. Благодаря этому образу близничная пара, состоявшая до сих пор из бессмертных и бестелесных архангелов, стала включать также еще одного участника, бывшего изначально вполне земным историческим персонажем, одним из военачальников римской империи. Так миф соединился с историей, так вечность стала включать в свой состав и представление о смерти. Предполагаю, что подобный «смертный» двойник должен быть и у архангела Гавриила, но прежде приведу осетинское предание, которое подкрепляет приведенные выше рассуждения.

### Предание о Уастырджи

Сохранилось предание под названием «*Цæмæн у Уастырджи лагты дзуар* / О том как Уастырджи стал покровителем мужчин», содержание которого служит дополнительным аргументом в пользу предлагаемой трактовки наложения, или контаминации, образов архангела Михаила и Святого Георгия. Записано оно было в 1939 году Дударом Бегизовым от Левана Бегизова (Беджазаты Леуан) и с тех пор не раз публиковалось [Гаураэгтæ 1989: 57-59, 463]. Главная особенность этого предания заключается в том, что в нем характерные особенности образа архангела Михаила неукоснительно и последовательно приписываются Уастырджи, то есть раннехристианскому святому Георгию. Для удобства обозрения эта легенда может быть разделена на четыре части. Она заслуживает того, чтобы быть разобранной полностью.

Первая часть, которая является вводной, рассказывает следующее.

*Уастырджы зæххон дзуар уыдис æмæ уæларвы дауджытимæ дæр уыди æмвынг.*

*Раджы кæддæр фурдты æмæ дæты хицæуттæ дон хæссын никамæн уагътой æнæ хацон. Уæд уу хъæу афæдзæй афæдзмæ фыстой кæфхъуындарæн хацон, фыстой кæфхъуындарæн чызг хацон. Иу аз уу хæдзар, иннæ аз дыккаг хæдзар æмæ афтæ радыгай. Уастырджы ацы хъуыддаг уыдта, æмæ йæм хъыг касты.*

Уастырджы был земным святым, но и небесным святым покровителям был он ровней.

В давние времена повелители морей и рек никому не позволяли без дани набирать себе воды. Поэтому тогда жителям одного селения из года в год приходилось платить дань дракону, отдавали ему в качестве дани девицу. В один год платит один дом, в другой год – следующий дом, и так каждый в свой черед. Уастырджы все это было известно, и его это печалило.

Приведенная часть важна тем, что она дает начало сюжету: дракон преградил людям путь к воде. Также вводится главный герой – Уастырджы, о котором сообщается подробность, отличающая его от всех остальных святых. О нем сообщается, что он был одновременно и земным и небесным святым. Для указания на его равенство с небесными ангелами в тексте используется определение *æмвынг*, что буквально значит ‘сотрапезник’. Быть допущенным с кем-то за один стол означало признание за равного. Но если другие небожители взирали на происходящее равнодушно, то его это огорчало. Тем самым, сюжет получает дополнительное, эмоциональное измерение грусти, печали.

На этом вступление завершается. Поступательное развитие сюжета неожиданно прерывается и вводятся два эпизода, которые относительно основной сюжетной линии представляются не только побочными, но даже избыточными. Однако эти эпизоды не только непосредственно продолжают действие, но и служат разработкой основной темы сюжета – отсутствием доступа людей к воде.

Вот что случается с Уастырджы, когда он начинает действовать и спускается с небес на землю, на его пути в людском мире.

*Иу ахæмы йæхи зæххон адæммæ рауагъта уæларвæй йæ урс бæхыл æмæ зылди адæмтыл. Иу ран фæндагыл мæгуыр лæг суг фæцæйласта, æмæ йæ дзоныгъ асасты цъыфы. Йæ бон нæ уыд йæ*

*сәппарын әмә сфәнд кодта хъәумә әххуыс агур ацәуын. Галты әд суг уым ныуагъта әмә загъта: «Уастырджы, дә фәдзәхст фәуәнт мә галтә!». Ләг куы фәаууон ис, уәд Уастырджы дзоныгъы дзыхъхъыннәуәг фестын кодта, галты ууыл сифтыгъта әмә сә рауагъта сәхи бар. Мәгуыр ләг әндәер галты фәцәйкодта әмә кәсы, йә галтә рацәуынц, ног дзоныгъыл йә сугтә амад, афтәмәй. Мәгуыр ләг дәер тынг бацин кодта.*

И вот как-то раз спустился он на своем белом коне с небес на землю, к людям и путешествовал среди разных народов. Вот один бедняк, было, вез по дороге дрова, как его сани сломались в самой грязи. Ему одному было не по силам их вытащить, и решил он пойти в селение, за подмогой. Оставил он там быков вместе с дровами и сказал: «Уастырджы, вверю своих быков твоему покровительству!». Когда мужчина скрылся из виду, Уастырджы починил сани, и стали они как новые, впряг он в них быков и пустил своей дорогой. Тем временем бедняк уже вел других быков, видит, а его быки сами идут, а дрова его все сложены на новых санях. Как было бедняку не обрадоваться.

Итак, Уастырджы начинает действовать. В грязи, на полпути между лесом и селением он застаёт бедняка с санями дров. Бедняк – это социально обездоленный, нуждающийся в помощи, участии. Грязь (топкое место) представляет собой границу между двумя мирами, между природой и культурой. Грязь и быки указывают на водную стихию, топкое место, водный, трудно проходимый рубеж. Вода есть, но ее мало и она неподвижна. В этой грязи ломаются и намертво застревают сани. Движение прекращается, и даже быки бессильны, нужно идти за подмогой. Не случайно и использование в качестве средства передвижения именно саней. В тексте используется слово *дзоныгъ*, тот есть ‘сани’. Поскольку нет никакого указания на зиму и снег, то следует полагать, что это средство передвижения выбрано не случайно. Главная отличительная особенность саней – отсутствие колеса. В итоге бедняк радуется, вместо прежней печали приходит радость. Он довезет дрова домой, а с дровами дома будет и тепло, и свет. Важно, что впервые упомянуты быки, которые служат человеку, просящего покровительства Уастырджы.

Третья часть посвящена еще одному побочному эпизоду. Вновь Уастырджы помогает бедняку, но теперь проблемы не с санями, а с его ребенком, который находится при смерти.

*Уастырджы дарддәер ацыди әмә уыны: бәрәгбоны бон әндәер мәгуыр ләгәен йә хъәбул уәззау фәрынчын әмә йә мәләтәы къахыл*

ныллауыди. Уастырджийы дзуары бон уыди, аема лэг тыхсы: йае кусерттаг хærнæгæн ныуадза æви бæрæгбонæн. Уæд æм бацыдис зæронд лæджы хуызы аема йын арфæ ракодта.

Фысым æм дзуры:

– Мидæмае, уазæг, фысым дын стæм, абон бæрæгбон куы у!

Уастырджи бацыди хæдзармае, аема та йæм фысым дзуры:

– Уазæг, ма мыл фæхуд, цухей абон Уастырджийы кувæн бон у, иннаемей та ма хæдзары зианма кæсæг дæн аема чердаем фæкæнон махи, нæ зоньн.

Уастырджи загъта:

– Дæ дзуарæн кув, рынчынаен ма тæрс!

Фысым скъæтмае ныуад кусерттагмае. Уæдма Уастырджи рынчыныл бафу кодта, аема авд ахæмы хуыздæр фестæди. Лæппу йæ фыды размæ рауади худга. Фысым джихæй аздад аема загъта:

– Сызгъæрин фест, Лæгты дзуар, магуыр лæгæн æххуысгæнæг дæ аема дæ ном фæстагæттæн дæр ныфсæн баззайæд!

Дальше отправился Уастырджи и видит: в праздничный день у другого бедняка тяжело заболел его сын и почти уже испустил дух. Был день святого Уастырджи, и бедняк был в растерянности: оставить жертвенное животное для поминок или посвятить святому. Вошел он тогда к нему в образе старика и пожелал ему благоденствия.

Хозяин ему отвечает:

– Проходи в дом и будь нашим гостем, ведь сегодня праздник!

Уастырджи вошел в дом, а хозяин ему снова говорит:

– Не смейся надо мной, гость, сегодня ведь праздник и потому надлежит возносить молитвы Уастырджи, но в доме моем один при смерти, и потому следует готовиться к поминкам, вот и не знаю, что мне предпринять.

Уастырджи ему говорит:

– Молись своему святому, а за больного не беспокойся!

Хозяин сходил в хлев за жертвенным животным. Тем временем Уастырджи дунул на больного, и тот стал в семь раз лучше, чем был прежде. Мальчик со смехом вышел к своему отцу. Хозяин лишился дара речи и говорит:

– Стать тебе золотым, покровитель мужчин, ты помогаешь в беде бедняку, и пусть имя твое будет давать надежду и потомкам!

И в этой части бедный человек находится на границе двух миров, но эта граница не пространственная, а временная. Он сам говорит, что с одной

стороны он собирается отмечать день небесного покровителя, то есть праздновать, общаться с небесными силами. С другой же, при смерти находится его сын, и ему надлежит готовиться к его похоронам, то есть обеспечить ему путь и достойное место на том свете. Вновь своими действиями Уастырджи помогает исправить социальный изъян. Вновь на смену печали приходит радость, мальчик выходит к отцу со смехом. Вместо неподвижно лежащего больного бодрый, веселый мальчик. Живительной силой обладает дыхание святого, на которое мальчик отзывается смехом, слетающим с его уст. Теперь свет и тепло находят выражение, когда хозяин благодарит его, в привязке к образу золота, символизирующего, как известно, солнце.

Наконец в четвертой части повествование возвращается непосредственно к своей главной теме: девушке, выплачиваемой в качестве дани повелителю вод – дракону.

*Уый фæстæ Уастырджи йæ урс бæхыл фурды былтыл араст и, касы: фурды былыл – чызг æмæ йæхи кæуынагæй мары. Уастырджи йæ фæрсы:*

*– Цы кæныс, хорз чызг, ам цæмæн дæ?*

*Чызг ын загъта:*

*– Цы кæнон, нæ калак хъæу алаз радæй чызг дæтты кæфхъуындарæн, цæмæй сын дон хæссын бауадза. Æз дæн иунæг чызг мад æмæ фыдæн, æмæ мæ фыды рад æрзылди. Æз дæн куырдуаты, æмæ мын загъта: «Ауу, кæд дын фæтаригъæд кæнид». Мæн цы лæппу куры, уый та дæрд балцы ис. Ныр мæм кæфхъуындар æрбацæудзæн æмæ мæ аныхъуырзæн. Мæ мад æмæ мæ фыд та æрдиаг кæныны.*

*– Уæдæ кæд афтæ у, уæд ма тæрс, – загъы Уастырджи, – уæхимæ ауу, уымæн æз хос кæндзынæн.*

*Уалынмæ кæфхъуындар æрбаленк кодта, чызг кæм бадти, уырдаæм. Уастырджи йæ урс бæхыл бадти æмæ йын арц йæ синты ныссагъта æмæ йæ зæхмæ нылхъывта, стæй йæ амарда. Чызг хæрзæггурæггаг фæцис йæ мад æмæ йæ фыдмæ.*

*– Ды сайгæ кæныс, – загътой мад æмæ фыд. – Уæдæ-ма сау къобор галы æмæ урс къобор галы ауадзут донмæ.*

*Сау къобор æмæ урс къобор галты ауагътой донмæ, æмæ дон тыхнæуæзт фæкодтой. Фæстæмæ здæхгæйæ сау къобор гал доны был атыдта, урс къобор гал та чысыл уселдæр. Уæд калак хъæуыл айхъуыстис хабар, æмæ адæм дон хæссынмæ ныххæррæт кодтой. Паддзах лæварттæ кодта Уастырджийæн, фæлæ сæ уый нæ райста, мæгуыртыл сæ байуарын кодта.*

*Уырдыгәй ацыди әмә иу сау коммә бахызтис Уастырджы. Хъәды кәрон аздади иу әрдуз, уым нәууыл кәугәйә баййафта иу ләппуы.*

*Уастырджы йә фәрсы:*

*– Уәләмә цәуылнае стыс, бәх дә йә быны кәны!!*

*– Уадз әмә мә фәкәәна, мә цардәй мә мәләет хуыздәр у! – загъта ләппу.*

*– Цәмәән дә фәәнды амәлын?*

*Ләппу загъта:*

*– Мәәнән мә чындзәхсәвы бон әрцәйәввахс кодта, әз та дард былцы ацыдтәән, тагъд ма кодтон, фәлә ардәәм әрхәецае дән, әндәр нә. Мә зәрдыл әрбаләууыд, мә каусы рад кәй у кәфхъуындәрәән чызг раттын, әмә ма тагъд кодтон, фәлә афонмә бабын ис мә уарзон, әмә ууыл кәуын.*

*– Тәрсгә ма кәән уәдә, сабыргай цу, дә уарзон чызджы удәгәсәй ныййафдзынае, кәфхъуындары та мардәй.*

*Ләппу йын арфә ракодта әмә рацыд. Уастырджы та уәларвмә атахт. Иу бон ын цәуын сәнтысти куырибонцауы бәрц ләппуяән. Сәхимә әрцыд әмә чындзәхсәв скодта. Фыццаг рагъәән Уастырджийы гаджидәу банызтой. Уәдәй фәстәмә Уастырджы у Ләгты дзуар.*

Затем отправился Уастырджи на своем белом коне вдоль берега моря, смотрит и видит: на морском берегу – девушка, рыдает, что есть мочи. Уастырджи ее спрашивает:

– Что с тобой, добрая девица, почему ты здесь?

Та ему отвечает:

– Что же мне остается, наше селение каждый год по очереди отдает дракону по одной девушке, а иначе он не позволит им ходить за водой. Я – единственная дочь у отца и матери, а теперь пришел черед моего отца. Меня уже успели засватать, и потому он мне сказал: «Ступай, может быть, он смилостивится над тобой». А парень, который меня засватал, сейчас в дальней дороге. Сейчас ко мне выйдет дракон и проглотит меня. А мои мать с отцом сами не свои от горя.

– Если дело лишь в этом, то не бойся, – сказал Уастырджи, – ступай домой, предоставь остальное мне.

Тем временем подплывает дракон, к тому самому месту, где сидела девушка. А Уастырджи, не слезая со своего белого коня, всадил ему между лопаток копьё и пригвоздил к земле, а после убил. Девушка же отправилась к отцу и матери с хорошими вестями.

– Не поверили ей они, обманываешь ты нас, – говорят ей. – А вы отправьте на водопой двух крепких быков, черного и белого.

Отправили они на водопой двух крепких быков, черного и белого, и там они напились воды столько, сколько могли. На обратном пути у черного крепкого быка бока лопнули на берегу, а у белого крепкого быка – немногим повыше. Тогда дошла весть и до самого стольного града, высыпал народ за водой. Царь стал предлагать Уастырджи дары, но тот отказался от них, велел все раздать бедным.

Дальше держит путь Уастырджи, добрался до одного темного ущелья. На опушке леса осталась одна поляна, и там, на траве увидел он одного рыдающего юношу.

Уастырджи его спрашивает:

– Отчего не встаешь, так и конь тебя может (нечаянно) затоптать!!

– Пусть затопчет, мне смерть милей моей жизни! – отвечает ему юноша.

– А отчего это ты хочешь с жизнью расстаться?

Юноша отвечает:

– А потому, что приближается день моей свадьбы, а я отправился в дальнюю дорогу, хотя я и спешил, а добраться смог только сюда, не дальше. И тут я вспомнил, что пришел черед отца моей невесты отдавать дочь дракону, и хотя я и спешил, как мог, однако нет уже на свете моей суженной, оттого и плачу.

– Коли так, тогда не бойся, ступай не спеша, застанешь свою любимую живехонькой, а дракона того уже нет на свете.

Юноша его поблагодарил и ушел. Уастырджи же вспорхнул на небеса. Юноша проходил за день столько, сколько другие проходят за семь дней. Пришел домой и сыграл свадьбу. Первым тостом выпили они за Уастырджи. С тех самых пор и стал Уастырджи покровителем мужчин.

Повторю, что в рассмотренном предании ясно различимы три эпизода. Существенно, что борьба с драконом и победа над ним являются для всех трех не только обрамляющим, но и сквозным сюжетом. Главная тема – борьба с водной стихией, тьмой и холодом. Первый эпизод – починка саней, груженных дровами. Сани застряли в грязи. Второй эпизод – спасение умирающего младенца, чудесное исцеление. Третий эпизод – собственно победа над драконом и освобождение запертых им вод. Свадьба же становится кульминацией благодеяний Уастырджи людям. При этом все эпизоды неразрывно привязывают главного героя предания к архангелу Михаилу,

функции которого хорошо узнаваемы и вряд ли могут ставиться под сомнение. Следует полагать, что помимо прочего, связь этих двух персонажей действительно основана на присущей обоим воинской составляющей. В случае же с архангелом Гавриилом при поиске его «земного» двойника на передний план выходит функция хозяйственная, соотносимая с женскими занятиями.

### Воровка сыра и пряжи

Смертным, или земным, двойником архангела Гавриила, завершающим четырехчастную структуру рассматриваемого близнечного мифа, представляется та самая сидящая на берегу реки загробного мира «воровка сыра и пряжи», которую упоминает Вс. Ф. Миллер [ОЭ II: 245-246] и которую он считает всего лишь одной из грешниц, терпящих страдания за свои неблагоприятные поступки. Все же в литературе уже было высказано предположение, что за этим описанием привратницы страны мертвых Аминон удастся распознать безусловные христианские мотивы [ЦАГАРАЕВ 2000: 101]. Но прежде чем ставить вопрос в подобной плоскости, следовало бы соотнести описанный образ с осетинской традицией в целом.

Исходя из склонности этой воровки к краже именно «сыра и пряжи», можно предполагать, что этот образ оказывается ближе всего к такому известному персонажу осетинской духовной традиции, как *Бынатыхицау / Бундор* (то есть властитель, господин места, жилья). Этот персонаж является покровителем дома и домочадцев и соответствует, согласно Вс. Ф. Миллеру [ОЭ II: 253] русскому домовому. Из приводимой им же характеристики этого образа, в первую очередь, выделю место его предполагаемого обитания в традиционном доме – либо приочажный камень (*къона*), либо кладовая (*къæбиц*). Видный знаток и исследователь старого осетинского быта Б. А. Калоев приводит о нем много интересных сведений [КАЛОЕВ 2009: 250]. Так отмечает, что это место было окружено ореолом таинственности и пользовалось особым почитанием. Описывая же его устройство, он замечает, что оно представляло собой глухое помещение, имевшее небольшое отверстие в стене дома, пропускавшее свет. Оно сообщалось с главным помещением традиционного жилища, хадзаром, через низкую дверь. Кладовую мог также служить и нижний этаж боевой башни.

Далее он описывает состав продуктов, хранившихся в кладовой и служивших основой питания всей семьи. Это было – «зерно в различных плетеных корзинах обмазанных глиной (*къуту*), мука в кожаных мешках (*къæсса*), сыр в больших деревянных сосудах (*гарз*), топленое масло в деревянных долбленных ведрах и чашках, хмельные напитки в глиняных кувшинах,



туши копченого мяса и т. д.». В числе перечисленных продуктов мы видим и сыр, столь падкой на который оказалась Аминон. Хорошо известно, что там же был вбит в стену колышек, на который наматывали куски пряжи, служивший своего рода образным воплощением *Бынатыхицау*. Так в дополнение к первому искушению Аминон – сыру, получаем и второе – шерсть, что подтверждает высказанную догадку. Согласно материалам, бывшим в распоряжении Вс. Ф. Миллера, он мог принимать вид то мальчика, то уродливой женщины с клыками, то белого барашка и т. п. Таким образом, гендерная неопределенность Аминон находит опору в полиморфной природе образа *Бынатыхицау*, что лишний раз подтверждает обоснованность их сближения.

Существенно, что в традиции эта кладовка имела безусловную привязку к женской половине семьи, поскольку, согласно Б. А. Калоеву, всеми продуктами распоряжалась только старшая женщина (*æфсин*), обычно жена главы семьи. Именно у нее и хранились ключи от кладовой, поэтому другие женщины могли войти туда только с ее разрешения. Доступ туда мужчинам был категорически запрещен. Сохранилось предание, согласно которому однажды к тагаурским осетинам обратился кабардинский князь, готовый отдать своего скакуна тому, кто покажет ему кладовую. Однако не нашлось ни одного, кто бы согласился исполнить его просьбу. Его особая близость к женщинам также проявляется и в том, что им не было запрещено произносить его имя, тогда как всех остальных духов они называли не их настоящими именами, а условными, описательными.

Содержащийся в приведенном Вс. Ф. Миллером описании Аминон мотив поста стал ключевым в поиске ее христианского праобраза. Кажется, что он служит однозначным указанием на ту христианскую «оболочку», в которой этот образ отложился в традиционной культуре осетин – *barysk'i | baræsk'æ* ‘траур’, ‘пост’ (его обычно держали женщины в течение года по своим умершим мужьям, братьям, отцам, сыновьям), идущем из греческого *παρασκευή* ‘пятница’ [ИЭС I: 238]. Тем самым, возникла достаточно обоснованная версия, связывающая образ привратницы загробного мира осетинской традиции с Параскевой-Пятницей и Богородицей, культ которых, помимо прочего, также включает использование пряжи [ЦАГАРАЕВ 2000: 101-102]. Однако более предпочтительной оказывается иная интерпретация.

Дело в том, что образ *Бынатыхицау* скорее свидетельствует в пользу другого христианского персонажа, а именно, Иоанна Крестителя (*Фыд Иуане / Ойнон*), обладающего скорее мужскими, чем женскими признаками и имеющего непосредственную связь с солярным мифом. Кроме того, одной из характерных черт Иоанна Крестителя принято считать «одежду из вер-

блюжьего волоса» (Матф. 3, 4). Иконографическая традиция отражает эту характерную черту, изображая его в монашеской власянице из верблюжьей шерсти [Аверинцев 1987б: 551]. Помимо власяницы, основанием для сближения двух образов также могло стать то, хорошо известное обстоятельство, что перед смертью он был брошен в темницу (своего рода кладовая). Кроме того, православная традиция подчеркивала в нем «черты идеально-го аскета, пустытника и постника». Эта его монашеская аскеза, исключаящая возможность заключения брака, и наделяет его женскими чертами. Известна и его связь с солярной символикой, точнее с закатным солнцем, с летним солнцеворотом [Аверинцев 1987б: 553]. Образ чудесного колеса из Нартовского эпоса осетин, связанного с его именем, уже давно трактуется Ж. Дюмезилем в рамках солярного мифа [Дюмезиль 1977: 75-76]. Иоанн также связан и с потусторонним миром. В славянской (хорватской) версии сохранился средневековый апокриф, авторство которого приписывается епископу александрийскому Евсевию. Он посвящён пребыванию Иоанна в аду и основан на Евангелии от Никодима. Данное обстоятельство окончательно перевешивает чашу весов в его пользу.

Наконец, он является, также как и святой великомученик Георгий, историческим персонажем. В новозаветном сообщении его выступление на всенародную проповедь датируется пятнадцатым годом правления Тиберия (Лук. 3, 1), т. е. 27 или 28 г. н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что ему при этом было тридцать лет. Так архангел Гавриил обретает в лице Иоанна Крестителя земного двойника, завершающего четырехчастную структуру близнечного мифа. Его негативная характеристика, приписывающая ему склонность к воровству, может также быть связана с его земным происхождением. Кроме того, с ее помощью удастся показать на его зависимое положение, поскольку он не может самостоятельно, без разрешения старшей женщины дома распоряжаться припасами из кладовой.

### **Происхождение и ареальные связи**

Представляется, что реконструированный в результате проведенного исследования дошедший до нас в христианской «оболочке» четырехчастный близнечный миф позволяет не только ставить, но и успешно решать проблему происхождения представлений алан о загробном мире. Признавая главным для его содержания разделение мира на тот и этот свет, разграничивая среди его участников разнополых и разновеликих по своей иерархии персонажей, отмечая его связь с социальной структурой общества и солярным мифом, а также обозначая ряд других деталей, мы неизбежно приходим к индоевропейской мифологии.

Дело не только в том, что всю индоевропейскую космогонию, как было установлено, пронизывает идея близнечности [Иванов, Топоров 1987: 528]. Важно, что близнечная пара также здесь связана именно с появлением смерти, происходящей в обстоятельствах места и времени, идентичных перечисленным выше. Так, согласно существующим описаниям [Лелеков 1987: 599], главным героем иранского близнечного мифа предстает *Йима* (авестийское *İma*), древнеперсидское *Йама* (*İama*), имя которого трактуется как «близнец», «двойник». Он представляется первопредком человечества, культурным героем, создателем благ цивилизации и устройтелем социальной организации общества, он же – владыка мира в эпоху тысячелетнего золотого века. Согласно Авесте («Видевдат» II, «Ясна» 9, 1-5) при нем царило бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков. По некоторым версиям мифа, смерть пришла в этот мир, когда он был распилен пополам рукой собственного брата *Спительюры*, совращённого злым духом. Знаменательно, что соперничество близнецов также считается одним из характерных мотивов индоевропейской мифологии [Encyclopedia 1997: 161]. Позднее его место в «Младшей Авесте» занял *Гайомарт*, первый смертный, заместивший его в иранской традиции.

Важные детали индоиранского близнечного мифа содержит индийская традиция [Гринцер 1988: 682-683]. Образ близнеца, который встречаем в индуизме, в основных чертах повторяет иранского *Йиму*. Теперь он зовется – *Яма* или *Йама*. Он – бог, отказавшийся от своего бессмертия и совершивший первое жертвоприношение (самопожертвование), ставшее основой для возникновения мира и человечества. Он же является «Владыкой преисподней», «Царем смерти и справедливости». Источники изображают Яму хозяином загробного мира, восседающим в сонме богов и душ праведников. Он также связан с солярным мифом, поскольку его потустороннее царство представляется в Ведах исполненным пиров, света, красоты и счастья [LINCOLN 1991: 33]. Примечательно, что у него есть сестра *Ями* (или *Йами*). В Ведах сохранился диалог, в котором последняя предлагает ему инцест, от которого тот отказывается, мотивируя это близким родством, что позднее находит отражение в индийских правовых законах. П. А. Гринцер также сообщает другие важные подробности: «В эпической и пуранической мифологии представления о царстве Яма конкретизируются. Яма живёт в нижнем мире, в своей столице Ямапуре. Он восседает на троне, и когда его посланцы приводят душу умершего, писец Читрагупта докладывает о всех его делах и поступках на земле. Согласно этому докладу, Яма выносит решение, и либо душа умершего поселяется в раю предков, либо попадает в одну из адских обителей». Он предстает вершителем справед-

ливости, причем его власть распространяется не только на мир мертвых, но и на мир живых. Ограничусь пока приведенным описанием.

Схожую версию индоевропейского близнечного мифа застаем в древнегреческой мифологии, которая, к тому же, приводит нас на побережье Черного моря, туда, где в раннем средневековье происходило взаимодействие аланской традиции с христианством. Это – легендарная Колхида, куда согласно древнегреческой традиции плавали за золотым руном аргонавты, в числе которых были близнецы Диоскуры, сыновья Зевса, Кастор и Полидевк. Последний, взятый Зевсом после своей кончины на Олимп, из любви к брату, поделился с ним частью своего бессмертия. В результате они оба присутствуют и на том, и на этом свете. Более того, они оказываются связаны с солярным мифом, поскольку оба в виде утренней и вечерней звезды попеременно являются на небе в созвездии Близнецов. Это дает исследователям основания для того, чтобы видеть в их культе мотивы «периодической смены жизни и смерти, света и мрака» [Тахо-Годи 1987: 382-383]. Заслуживает также упоминания и то, что их культу также присущ мотив четверичности, поскольку у каждого из братьев есть еще и по сестре. Сестрой Полидевка является Елена, а Кастора – Клитемestra. Таким образом, в дополнение к четверичности мы получаем еще и гендерное разграничение. Наконец, существенно и то, что подобно Архангелу Михаилу, Кастор – укротитель коней, а вместе с братом они вступили в спор из-за дележа стада быков. В этом случае находит поддержку такая функция культа *Мыкалгабырта*, как покровительство крупному рогатому скоту. Примечательно, что используемые в осетинской поминальной обрядности два ребра из левого бока жертвенного животного находят, как представляется, убедительную параллель в двух крепко соединенных друг с другом бревнах – известном фетише древнегреческой близнечной пары Диоскуров.

Знаменательно, что в колхидской и кобанской культурах эпохи бронзы также встречаем образ двух всадников, считающихся одной из характерных для них устойчивых идеологем, смысл которых пока еще не вполне очевиден. В связи со сказанным, можно высказать предположение, что свое и в данном случае свое пластическое воплощение получает рассматриваемый близнечный миф. Остановлюсь на недавно обнаруженном В. (Х.) Т. Чшиевым кинжале из Адайдонского могильника. Согласно существующему описанию [ЧШИЕВ 2016: 176-177], изображение пары всадников, расположенных на рукоятке кинжала, не является абсолютно идентичным. Если развернуть скульптуру лицом к смотрящему, станет очевидно, что правый всадник несколько выше ростом и крупнее. Его голова также больше, а шея – толще. У правого всадника отсутствует талия, тогда как у левого она выражена.

Все эти признаки позволили сделать вывод, согласно которому левый всадник изображает женщину, тогда как правый – мужчину.

Вполне ожидаемо, эта скульптурная композиция, датируемая XIV-XII в. до н. э. [Сокровища 2011: 64-65], была интерпретирована как визуальная иллюстрация мифа первой человеческой пары [Бзаров 2011: 16]. Все же более убедительным представляется толкование, относящее его к близнецному мифу. В пользу подобной версии свидетельствует не только пара коней – традиционно связываемых с солнечными близнецами – но и само его положение на рукоятке воинского орудия. Если допускать, что кинжал имел ножны, то его навершие могло получать двойное осмысление в зависимости от того, в каком положении он находился. Замечу, что археологические данные свидетельствуют о наличии ножен. Они могли быть как из свернутой в трубку листовой бронзы, так и деревянными, но обтянутыми кожей. Второй тип ножен редко сохранялся до наших дней, однако на наличие ножен также могли указывать полукруглой формы пазы, имеющиеся по обе стороны основания рукоятки [Техов 2002: 23, 200, 202]. Таким образом, если лезвие кинжала было вложено в ножны, то его рукоятка и, соответственно, расположенная на ней близнецная пара, оказывалась на этом свете, на светлой стороне и была связана с миром живых. Если же его вынимали из ножен, то в руке своего владельца кинжал становился орудием смерти, а обсуждаемая пара оказывалась на его темной стороне, соответствующей тыльной стороне ножа или обуху топора, так и называемых по-осетински *sægat*, то есть буквально «теневая сторона, север» [ИЭС I: 296]. Описанная двойственность хорошо гармонирует с представлениями, обнаруживаемыми в рассматриваемом близнецном мифе.

Нельзя не упомянуть и того, что культ Мыкалгабыр хорошо известен у разных народов Кавказа. Обобщая известные данные, А. В. Дарчиев отмечает, что этот культ носит у них сугубо хозяйственный характер, будучи связан с земледелием и скотоводством. Действительно, в Абхазии Мкамгария/Амкамгария/Акамгария известен как покровитель крупного рогатого скота (буйволов). Там же было принято совершать моление божеству буйволиц Акамгария при потере стада. В Западной Грузии (у мегрелов) Микам-Гария считался патроном хозяйства, покровительствуя крупному рогатому скоту [Дарчиев 2013: 42-43]. Однако в свете предложенной интерпретации трудно представить, чтобы одноименный аланский культ мог сформироваться на кавказской почве. Скорее наоборот. Вряд ли можно найти убедительное объяснение тому, как из покровителя пропавших волов мог возникнуть описанный выше культ царственных близнецов, наделенных властью на том и этом свете. Гораздо более вероятным представляется обратный путь, когда исходный индоевропейский близнецный миф, прошедший

взаимодействие с христианством и получивший новую «оболочку», редуцируется до сугубо аграрного, воплощающего в себе идею материального изобилия.

### Заключение

Проведенное исследование показало, что системность при изучении дохристианских верований алан может быть надежно обеспечена, только если от «враждебного» сценария взаимодействия двух традиций перейти к сценарию «дружественному». В этом случае знакомство алан с христианством должно было носить не поверхностный и краткосрочный характер, но напротив, глубокий и продолжительный. Главным условием, обеспечивавшим подобное непротиворечивое взаимодействие двух традиций, было, по-видимому, стихийное распределение между ними сфер влияния, которое стало возможным в силу базовых различий их происхождения и бытования. Христианство представлялось универсальной мировой религиозно-исторической традицией. Оно существовало в книжном виде и использовало в качестве рабочего языка греческий, имевший распространение среди самых разных народов Византийской империи. Исконная же традиция была сугубо этнической и религиозно-мифологической по своей природе. Она существовала в устной форме и опиралась на понятный для алан их родной язык. При этом главным содержанием этого взаимодействия становится переосмысление христианства согласно уже существующим мифологическим структурам, или, образно выражаясь, «лекалам». Тем самым происходит не вытеснение одних образов другими, но, напротив, такое их замещение, когда христианские персонажи адаптируются аланской традицией в соответствии с собственными, исконными представлениями.

При подобном взгляде на миф, он предстает не просто рассказом, или повествованием, а особым способом миропонимания, основанным на специфических приемах концептуализирования, делающих умопостигаемыми вселенную, общество и самого человека. В этом случае за христианской «оболочкой» действительно удастся разглядеть аланский исконный религиозный «субстрат». Подобный подход позволил выяснить место и роль представлений о загробном мире в духовной традиции алан, дал возможность проследить их происхождение и историческую эволюцию, а также описать характер и условия их взаимодействия с Византийским православием.

Исследование позволило установить, что ключевая роль для реконструкции представлений алан о загробном мире должна быть отведена паре архангелов в составе Михаила и Гавриила, образовавших

ядро аланского архаического близнечного мифа. Представляется возможным различать несколько следующих путей мифологической адаптации названной христианской пары архангелов, каждый из которых внес свою весомую лепту в общий процесс воссоздания с их помощью исходного аланского мифа.

Первый шаг в процессе их адаптации был сделан, вероятно, на языковом пути. В первую очередь аланской традицией были адаптированы христианские имена архангелов. Так, с одной стороны, мы получили объединение их имен в одном слове *Mykalgabyrtæ* | *Mikalgaburtæ*. С другой стороны, языком был освоен их титул и представлявшиеся важными присущие им функции. Этой адаптацией мы обязаны именем осетинского владыки загробного мира *Barastyr* | *Barastær* (*Barastur*, *Barwastur*), буквально «великая сила». Судя по всему оно является аланской калькой греческого Ἀρχ-ἀγγελός (от древнегреческого ἀρχι- — «главный, старший» + древнегреческое ἄγγελος — «вестник, посланец, ангел») и соответствует Михаилу, как архистратигу небесного воинства. Имя же привратника загробного мира – *Aminon*, буквально «указующая», является осмыслением на аланской почве образа Гавриила. Так Архангелы Михаил и Гавриил оказались введены в аланский близнечный миф.

Знаменательно, что в обоих случаях семантика собственных имен рассматриваемых персонажей, хотя не является абсолютно прозрачной, все же позволяет аланской традиции осмыслить их на свой лад. При этом имеет место ясное указание на верховенство одного из них, тогда как второй получает оформление своего имени по типу женских фамилий, которые они имели в девичестве. Вместе с тем, свойственная им некоторая десемантизация может быть следствием их продолжительной исторической эволюции, указывающей на ранние контакты двух традиций в Средние века. Можно также предполагать, что она является результатом вербального табуирования этих имен, носители которых занимали столь важное место в духовной культуре алан.

Навершие лабарума архангела Гавриила, хорошо различимое на фресках средневекового Нузальского храма (*Нузалы аргъуан*), открывает еще один, а именно, визуальный путь адаптации изучаемых образов. Дело в том, что это навершие, завершающееся, согласно описаниям, не обычным крестом, а тремя парами расположенных симметрично «шариков», напоминающих жемчужные бусины, вполне могло стать праобразом того самого окровавленного венника, которым *Aminon* бьет по губам тех, кто говорит неправду о своей земной жизни. Помимо хронологической привязки – не ранее второй трети (вероятно, третьей четверти) XIV столетия – эта интерпретация также усиливает женские черты в образе привратника потусто-

ронного мира, поскольку в осетинской традиции веник, или метелка, являются сугубо женскими орудиями труда. Помимо утилитарного предназначения этот предмет патриархального быта исполнял и мифологическую функцию приведения материального мира к порядку. Кровь же, которой, согласно приведенным описаниям, пропитан веник *Aminon*, появляется, судя по всему, в силу того, что она бьет этим веником лжецов наотмашь, разбивая им губы «в кровь», сметая с них сор, разрушая уста лжеца, как источник неправды, своего рода «словесной скверны». К тому же, оставшиеся после обмолота зерновых культур веточки и стебли, которые использовались для изготовления веника, могли быть образом Древа жизни страны мертвых, уже утратившим свои плоды и потому вполне уместном на том свете.

Два ребра из левого бока жертвенного животного, которые приносят ближайšie родственники усопшего во время поминального застолья, следует, вероятно, считать характерным обрядовым атрибутом, воплощающим культ *Mærdty Mykalgabyrtæ*, то есть «*Mykalgabyrtæ* мертвых». Благодаря этим ребрам становится возможен ключевой момент адаптации рассматриваемых образов, поскольку они позволяют ввести близнечный миф в общий сюжет первотворения, в систему космогонических представлений. Знакомство с церемониалом обряда убеждает в том, что он повествует о второй фазе первотворения, когда вслед за тем, как по воле Создателя возникли мироздание, человек и общество, рядом с миром живых (миром радости) появился мир загробный (мир печали), со сходной топографией и стратификацией. Известно, что жертвенное животное является зооморфным образом мироздания, сначала разъятого на части, а затем вновь интегрированного в теле социального организма. В результате два ребра выражают идею взаимосвязи двух миров, разделенных согласно воле Создателя. Они также указывают на два берега уже упоминавшейся пограничной реки. При этом хмельной напиток, являющийся дистиллятом прошедшего процесс брожения суслу, может быть указанием на гнилостую пограничную реку, через которую переброшен ведущий в страну мертвых мост. Сопровождая пожелания покойному «*фухсаг* / царства небесного» участники обряда указывают на свое положение на этом берегу, то есть в мире живых. Тогда как свойственная поминальному обряду ритуальная выпечка с диким чесноком или фасолью служит средством передачи зловонного запаха, который идет от реки страны мертвых. В конечном счете, все атрибуты и ритуальные действия поминального застолья служат средством выражения названных космогонических представлений.

Четырехчастность, или четверичность, последовательно проводимая в культе *Mykalgabyrtæ*, становится ключевой числовой составляющей



близнечного мифа, обнаруживаемой в праздничной обрядности осетин, сводящей воедино мир поту- и посюсторонний. Обращение к культуре *Mykalgabyrtæ*, имеющему ясную приуроченность во времени и пространстве, обеспечивает его социально-историческую привязку в мире живых. Действительно, на Севере Осетии одним из наиболее почитаемых является святилище *Мкалгабыр*, расположенное в труднодоступном Касарском ущелье, на склоне горы на правом берегу реки Ардон. Если судить, по обращенным к святилищу молитвословиям, оно считалось принадлежностью феодального рода *Царазонтæ*. Принято считать, что это родовое имя возникло на этапе консолидации государства, когда аланские правители настолько утвердились в своей власти, что уже не могли довольствоваться исконным титулом *ældar* ‘князь’, поскольку таких князей было много. На том историческом этапе, около X века, правители объединенной Алании нуждались в более престижном, более громком титуле. Для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров, и они назвали себя *Cæzaron* «наследниками Цезарей», иначе говоря, Цесаревичами. Заслуживает особого упоминания и то, что на Юге Осетии был еще один род «царского» происхождения, также привязанный к культуре *Mykalgabyrtæ*. Это был род – *Æghuzatæ* «Агузовы», имя которого также выводят из римской титулатуры, однако теперь уже от другого корня, а именно от латинского *Augustus* ‘Август’. В результате удается прийти к вполне убедительному выводу, согласно которому обе ветви аланского средневекового царского дома вели свою легендарную родословную от римских императоров. Тем самым, есть основания полагать, что осетинский культ *Мькалгабыртæ* имел социально-историческую привязку к римскому институту тетрархии, то есть «власти четырех», с которой его связывали не только имена родоначальников двух ветвей аланского царского дома, но также и его географическое разделение подвластной им страны на Север и Юг. В свете сказанного следует также полагать, что идея материального изобилия, характерная для культуры *Mykalgabyrtæ*, может быть выведена из мифологического представления о царской власти, как источнике всяческого преуспеяния и процветания социума. Связью с царской же властью следует, по-видимому, объяснять также и присущий рассмотренному близнечному мифу соляренный мотив.

Образным воплощением идеи тетрархии принято считать угловую скульптурную композицию из темно-красного порфира, изготовленную в первой половине IV века и являвшейся частью константинопольского Филадельфейона, построенного рядом с колонной Константина. Одна из версий гласит, что на ней попарно представлены именно тетрархи: двое августов и двое цезарей, обнимающих друг друга. Обращает на себя внимание то, что, составляя единую композицию, пары оказываются разведены по

разные стороны здания. Легко видеть, что в каждой паре один правитель с бородой, то есть старший, более мужественный, тогда как второй – безбородый, то есть младший, менее властный. К тому же отсутствие бороды обычно служит указанием на некоторую женственность. Таким образом, для них оказывается характерно то же самое разделение, которое было обнаружено в сведенных в одну близнецную пару образах архангелов Михаила и Гавриила. Вместе с тем, имеющийся в распоряжении исследователя материал по осетинской традиционной культуре наводит на мысль, что заявленная четырехчастность не сводима к удвоенной парности, что она включает еще двух персонажей, каждый из которых требует своего изучения.

Земным, или смертным, двойником архангела Михаила проявляет себя раннехристианский святой великомученик Георгий в культе посвященного Уастырджи святилища *Джеры-дзуар*. Сама топография святилища, а также содержание его культа, ясно воспроизводят чудо архангела Михаила в Хонех (Колоссах). Арочные ворота в ограде из циклопических валунов, перегораживающая вход в околхрамовое пространство может быть ясно соотнесены с расселиной, которую, согласно церковному преданию архангел Михаил пробил своим жезлом в запруде, которая грозила затопить церковь. Целебный источник, из которого на обратном пути от святилища принято испить воды, лечение душевнобольных, временная приуроченность – все указывает на культ Михаила. Основой для отождествления с Георгием Победоносцем становится, вероятно, общий для обоих драконоборческий мотив, находящий символическое воплощение в образе быка.

Вовсе неслучайно, что именно быкам отведена существенная роль и в осетинском устном предании о Уастырджи, в котором его связь с архангелом Михаилом, а точнее, совпадение этих двух образов, получает убедительное подтверждение. Благодаря этому дополнительному образу близнецная пара архангелов Михаила и Гавриила, состоявшая прежде лишь из бессмертных и бестелесных архангелов, стала включать также еще одного участника, бывшего изначально вполне земным историческим персонажем, одним из военачальников римской империи. Так миф соединился с историей, так вечность стала включать в свой состав и представление о смерти, когда колесование на колесе было осмыслено как попытка убить солнце.

Для наполнения четырехчастной структуры близнецного мифа подобного же «смертного» двойника получает и архангел Гавриил. Есть достаточно оснований полагать, что в этой роли выступает Иоанн Креститель. Он также является историческим персонажем начала новой эры, обретающим бессмертие за подвиг, совершаемый во имя веры. Вместе с тем, есть

основание полагать, что в образе *Бынатыхицау* он заведует кладовой, в которой хранится тот самый сыр, до которого была такой большой охотницей Аминон. Кроме того, символом последнего служит вбитый в стену колышек, обмотанный шариком из пряжи, существенно дополняющий сходство с известным описанием «воровки сыра и пряжи». Иоанн Креститель также связан с соляным культом, о чем свидетельствует, например, связанное с его именем чудесное колесо из осетинской эпопеи о нартах. Он также наделяется и женскими чертами в силу принятой им на себя монашеской аскезы. Кроме того, ему приписывают и сошествие в ад, что прочно связывает его с потусторонним миром. Таким образом, общую реконструкцию структуры близнечного мифа можно считать завершённой.

Представляется, что с учетом самой этой структуры, а также выражаемого через нее мифологического содержания можно достаточно уверенно возводить дохристианские представления алан о загробном мире к индоевропейскому близнечному мифу. В этом убеждает сопоставление реконструированного аланского мифа с древнеперсидским и древнеиндийским близнечными мифами, главные герои которых *Йима* и *Яма*, соответственно, предстают первопредками человечества, культурными героями, создателями благ цивилизации и устроителями социальной организации общества. С ними оказывается связан космогонический мотив разделения мира на тот и этот свет, начало которому кладет их смерть, неизвестная в эпоху золотого века, когда царил бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков. Наибольшую близость к четверичной структуре аланского близнечного мифа обнаруживают древнегреческие близнецы – Диоскуры, которых традиция связывает с побережьем Черного моря, а точнее, с легендарной Колхидой. Именно там, вероятно, происходило знакомство алан с Византийской христианской традицией в Средние века. Пластическим же воплощением рассматриваемого близнечного мифа может считаться скульптура с рукоятки кинжала из Адайдонского могильника, воспроизводящая известный для колхидской и кобанской культур бронзового века мотив двух разнополых всадников.

Таким образом, главный вывод настоящего исследования должен заключаться в том, что использование христианской оболочки, в которую облекается аланская традиция в эпоху Средневековья, позволила им успешно решить двуединую задачу, стоявшую перед их обществом на том этапе социально-исторического развития. С одной стороны, взаимодействие с христианством было необходимо для гармонизации отношений алан с внешним миром, позволявшей им органично войти в мировое культурно-историческое и, шире, цивилизационное пространство Византии. В результате этого взаимодействия и были заложены основы их государственности.

С другой стороны, таким образом, им удастся не только сохранить собственную аланскую духовную традицию, но и провести ее своеобразную модернизацию, приведя ее в соответствие с требованиями своего времени. Тем самым, они сами подтвердили ее внутреннюю состоятельность и ее вневременной характер, позволяющий ей органично, сохраняя непрерывность и устойчивость, вписываться в новые условия, сложившиеся на очередном этапе их исторической эволюции.

## ИСТОЧНИКИ

Памятники 1992 – Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ, 1992.

Предание – Церковь вспоминает чудо, совершенное святым архистратигом Михаилом в Хонех // Православие и мир. Pravmir.ru [URL: <http://www.pravmir.ru/tserkov-vspominaet-chudo-sovershennoe-svyatym-arhistratigom-mihailom-v-honeh/>].

Таурæгътæ 1989 – Ирон таурæгътæ. Составитель Ш. Ф. Джиккаев. Орджоникидзе, 1989.

ТМЕНОВА 2008 – Памятники народного творчества осетин. Осетинские народные загадки. Составитель Дз. Г. Тменова. Владикавказ, 2008.

ТУАЕВ 2016 – Обычаи осетин. Сост. Р. Туаев. Владикавказ, 2016.

## СЛОВАРИ

Дзырдугат II – Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдугат. Дыккаг том. Мæскуы, 2010.  
ИЭС I – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.-Л., 1958.

ИЭС III – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том III. Л., 1979.

ИЭС IV – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том IV. Л., 1989.

ЦХОВРЕБОВА, ДЗИЦЦОЙТЫ 2015 – ЦХОВРЕБОВА З. Д., ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Том II. Знаурский район. Цхинвальский район. М., 2015.

ЭМО – Этнография и мифология осетин. ДЗАДЗИЕВ А. Б., ДЗУЦЕВ Х. В., КАРАЕВ С. М. Владикавказ, 1994.

## ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1959 – Абаев В. И. Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.  
АБАЕВ 1990 – Абаев В. И. Избранные труды. Том I. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990.

- АВЕРИНЦЕВ 1987а – АВЕРИНЦЕВ С. С. Гавриил // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 260.
- АВЕРИНЦЕВ 1987б – АВЕРИНЦЕВ С. С. Иоанн Креститель // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 551-553.
- АЛЕМАНЬ 2003 – АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
- Атлас 2002 – Исторический атлас Осетии. Владикавказ, 2002.
- БЕЛЕЦКИЙ 2004 – БЕЛЕЦКИЙ Д. В. Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив, № 2, 2004, с. 22-57.
- БЕНВЕНИСТ 1995 — БЕНВЕНИСТ Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- БЗАРОВ 2011 – БЗАРОВ Р. С. История древней и средневековой Алании-Осетии в памятниках археологии // Сокровища Алании. М., 2011, с. 11-29.
- БОЙС 1988 – БОЙС М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
- ГРИНЦЕР 1988 – ГРИНЦЕР П. А. Яма // Мифы народов мира. Том 2. М., 1988, с. 682-683.
- ДАРЧИЕВ 2013 – ДАРЧИЕВ А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38-45 (URL: [www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html](http://www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html)).
- ДЗАТТИАТЫ 2002 – ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1977 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1987 – ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 527-533.
- КАЛОЕВ 1987 – КАЛОЕВ Б. А. Барастыр // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, 162.
- КАЛОЕВ 2009 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 2009.
- КУЗНЕЦОВ 1990 – КУЗНЕЦОВ В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.
- ЛЕЛЕКОВ 1987 – ЛЕЛЕКОВ Л. А. Йима // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, с. 599..
- ЛУБОЦКИЙ 2016 – ЛУБОЦКИЙ А.М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма. М., 2016, с. 89-160.
- МАМИЕВ 2014 – МАМИЕВ М. Э. Аланское православие. История и традиция. М., 2014.
- МЕЙЛАХ 1988 – МЕЙЛАХ М. Б. Михаил // Мифы народов мира. Том II, М., 1988, с. 158-160.
- МЕЙТАРЧИЯН 2001 – МЕЙТАРЧИЯН М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М.-СПб., 2001.
- МЕЛЕТинский 2003 – МЕЛЕТинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология, М., 2003, с. 653-672.
- ОЭ II – МИЛЛЕР Вс. Ф. Осетинские этюды. Часть вторая. М., 1882.
- РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007 — РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М., 2007.

- Сокровища 2011 – Сокровища Алании. М., 2011.
- ТАХО-ГОДИ 1987 – ТАХО-ГОДИ А. А. Диоскуры // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, с. 382-383.
- ТМЕНОВ 1984 – ТМЕНОВ В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
- ТЕХОВ 2002 – ТЕХОВ Б. Тайны древних погребений: Археология. История. Этнография. Владикавказ, 2002.
- ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Федорович Миллер и вопросы осетиноведения. Владикавказ, 2010.
- УАРЗИАТИ 2007 – УАРЗИАТИ В. С. Праздничный мир осетин // Избранные труды. Книга первая. Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007, с. 12-255.
- ХЕТАГУРОВ 1953 – КОСТА ХЕТАГУРОВ. Óсоба (Этнографический очерк) // Избранное, Дзауджикау, 1953, с. 263-309.
- ЦАГАРАЕВ 2000 – ЦАГАРАЕВ В. А. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.
- ЧШИЕВ 2016 – ЧШИЕВ В. (Х.) Т. Об одной скульптурной композиции в материалах кобанской и колхидской культурно-исторических общностей // Абхазия в мировой истории и международных отношениях. Материалы международной научной конференции, Сухум-Москва, 2016, с. 175-179.
- BAILEY 2003 — BAILEY H. W. Ossetic (Nartæ) // *Nartamongæ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Paris — Vladikavkaz, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.
- CORNILLOT 1994 – CORNILLOT F. L'aube Scythique de monde slave // *Slovo*. Les mystères de l'aube: Scythes et Slaves, Mongols, Arméniens, vol. 14, 1994, p. 77-259.
- Encyclopedia 1997 – Encyclopedia of Indo-European Culture. Ed. By J. P. Mallory and D. Q. Adams. London – Chicago, 1997.
- LINCOLN 1991 – LINCOLN B. Death, war, and sacrifice: studies in ideology and practice. Chicago – London, 1991.

З. К. ПЛАЕВА

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

## **ОХОТНИЧЬИ БОЖЕСТВА И ОБЫЧАИ КАВКАЗА: ПАРАЛЛЕЛИ С ОСЕТИНАМИ**

Охота – та сфера традиционной культуры, где были наиболее ощутимы этические принципы, связанные с вмешательством человека в вопросы жизни и смерти [Чеснов 1989: 142]. Поэтому одним из самых важных и самых древних осетинских культов было поклонение покровителю охотников, владыке диких животных Афсати [Плаева 2016б: 47-55]. Сейчас существует дискуссия, является ли этот мифологический образ иранским или кавказским по происхождению, восходит ли он к аланам. В связи с этим надо рассмотреть аналогичные мифологические образы у соседних с осетинами народов, подвергшихся аланскому культурному влиянию.

Среди языческих божеств у соседей осетин – балкарцев и карачаевцев – особенно почитался покровитель охоты и диких животных Апсаты, обитавший, по поверью, высоко в горах и зорко охранявший свои стада. Он изображался в виде белого тура. Убить это животное считалось большим несчастьем для охотника. Балкарские старики, бывалые охотники, утверждали, что они стреляли по семь раз в белого тура и ни разу не попали [Калоев 1999: 88, 325; Малкондуев 1986: 40; Малкондуев 1990: 14]. Кроме того, считали, что бог диких животных являлся иногда в образе длиннорогого оленя с тремя ногами или козла. В балкарских и карачаевских песнях сохранился отголосок представления об Апсаты как о рогатом божестве. Это также образ настоящего патриарха, высокого благообразного старца с длинной белой бородой, пастуха-владыки диких животных, главы большого семейства. В текстах упоминаются имена его смелых, благородных сыновей и золотоволосых дочерей, к одной из которых, Байдымат (Фатиме), обращались с просьбой не прогневаться и вознаградить смертных. В народной памяти сохранились отрывки из песни-молитвы, с которой охотники – участники ритуала, совершавшегося до начала охоты, обращались к старшей дочери бога охоты. Часто этот бог наделялся демонической чертой, его называли «косым» [Караева 1961: 30-31; Джуртубаев 1991: 113,

116; Малкондуев 1986: 38-39; Малкондуев 1988: 82-83; Малкондуев 1990: 14, 50, 58; Малкондуев 1996: 50, 66; Туаллагов 2010: 295-296, 300; Ортабаева 1977: 32; Каракетов 2014: 399, 442]. Апсаты (Апсаны, Авсаты) у балкарцев и карачаевцев, как и у осетин, представал также слепым, кривым, одноглазым. Карачаево-балкарские исследователи ошибочно считали, что такой образ божества появился только в позднейших песнях, хотя сами отмечали в них архаические черты [Карачаево-балкарский фольклор 1983: 251; Малкондуев 1996: 55].

Песни, посвященные Апсаты, составляли у балкарцев и карачаевцев самую большую группу осенне-обрядовых охотничьих песен [Малкондуев 1990: 82]. В них бога просили отрядить усталому и голодному охотнику жирного оленя, козу или другую дичь, дабы тот имел возможность потешиться их мясом. Мольбы послать хорошую добычу, удачную охоту на благородного зверя, испрашивание удачи (утилитарная функция) были главным сюжетным элементом этих песен, которые в кругу охотников обычно исполнял самый пожилой человек. Более поздним версиям были присущи социальные мотивы, жалобы на бедность [Малкондуев 1986: 41; Малкондуев 1990: 62; Малкондуев 1996: 50, 56-59; Ортабаева 1977: 32; Хаджиева 2000: 34]. Песни про Апсаты исследователи признают общими с осетинскими [Ортабаева 1977: 6, 33]. Считалось, что Апсаты, живя на вершинах высоких гор, зорко следит оттуда за тем, чтобы охотники не истребляли зверей сверх необходимого. Он обладает магическими способностями и может лечить раны туров, оленей, коз. Верили, что проклятье Апсаты непременно сбывается. Встречи с грозным богом страшились, недругов проклинали, желая, чтобы им встретился Апсаты. У балкарцев и карачаевцев тоже был особый табуированный язык охотников (уучу тил), применявшийся для сокрытия намерений. Диких животных на нём называли Апсатыны маллары 'стадо Апсаты'. Считалось, что употребление тайного языка во время охоты приносит удачу. Веря, что никто не может добыть зверя, если на то не будет воли Апсаты, охотники почитали и боялись его, обращались к нему, почтительно именуя щедрым богом. Упомянуть его всеу запрещалось [Джуртубаев 1991: 113-114; Малкондуев 1996: 50, 56; Малкондуев 1986: 38; Малкондуев 1990: 14, 58].

Рассказывали, что однажды Апсаты решил погостить у людей и явился в гости к одному из жителей аула, владельцу огромного стада коз. Белобородого старца с посохом встретили почтительно, хотя и не знали, что перед ними божество. Но хозяин оказался настолько скардным, что вместо козы принёс в жертву кошку. Когда Апсаты взял со стола кусок мяса, кошка вдруг ожила, соскочила со стола и сказала Апсаты, что его хотели угостить её мясом. Тогда Апсаты посмотрел на небо и попросил верховного



бога Тейри превратить стадо этого ненасытного человека в диких животных. Тейри исполнил просьбу Апсаты, и всё стадо коз ушло в горы [МАЛКОНДУЕВ 1986: 45-46; МАЛКОНДУЕВ 1990: 69-70; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 115]. Этот мотив восходит к преданиям ираноязычных народов, частично унаследованным тюрками. Для сравнения у киргизов дикие копытные, как и у осетин, считались Божьим скотом. О том, как они стали дикими животными, существовала особая легенда. Согласно ей, у жадного богача было несметное количество овец, коров, лошадей, но он сам не ел мясо и не приносил жертву Богу. За такую жадность Бог наказал его: богача поглотила земля, а его скот превратился в диких копытных [БАЯЛИЕВА 1972: 16]. Согласно легенде из Афганского Ишкашима, все дикие животные раньше принадлежали самому богатому человеку. Затем Бог рассердился на него, уничтожил его и, отпустив стадо, объявил его диким [НАЗАРОВА 2005: 102].

У балкаро-карачаевцев народ не только щедро наделял Апсаты положительными эпитетами и приписывал ему сверхъестественную силу, но и говорил об удивительной красоте его златовласых дочерей, колыбели его внуков, неприступной высокой крепости Сары Чуу – месте жилья и ночлега рода Апсаты. Последнюю в Чегемском ущелье непременно упоминали в обрядовых песнях [МАЛКОНДУЕВ 1988: 80, 82-83; КАРАЕВА 1961: 31; МАЛКОНДУЕВ 1990: 82-83; МАЛКОНДУЕВ 1996: 64].

В гневе Апсаты и его дети могли не только ничего не дать, но и погубить охотника [КАРАЕВА 1961: 31]. Апсаты изображался единовластным хозяином всех диких животных, неусыпно и ревниво охраняющим своё стадо. Он мог обратить свою немилость на охотника, временно или навсегда лишив его удачи, заклинить затвор его винтовки или даже обратить пулю против самого же стрелка. Особую же немилость вызывали у него охотники, без жалости, без смысла, для показной удали истребляющие животных [УРУСБИЕВА 2001: 11]. Балкарцы рассказывали о Бийнёгере, сыне Гезоха, который, по преданию, происходил из княжеского рода и был неутомимым охотником. По какой-то причине народное собрание отказало ему в праве на княжение. Озlobившись, Бийнёгер отправился, чтобы забыть об обиде, на охоту и, озlobившись, стал беспощадно истреблять всю попадавшуюся ему на глаза живность. Затем он ранил любимца Апсаты – могучего белого тура, нарушив запрет убивать зверей белой масти. Тур, обливаясь кровью, явился к Апсаты с жалобой, и разгневанный бог повелел отомстить охотнику. В конце концов, тот гибнет от проклятия прекрасной дочери Апсаты – Байдымат, которая описывается как неуязвимая олениха с трёх ногами, с белоснежной шерстью горящими, как звёзды, глазами, часто с золотыми рогами. В мифе о запретной любви молодого охотника Таулана к дочери Апсаты она предстаёт опять-таки в образе белой оленихи, а потом принимает

облик прекрасной девушки с длинными волосами [КАРАЕВА 1961: 32-35; ОРТАБАЕВА 1977: 33-36; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 114-115; МАЛКОНДУЕВ 1986: 39-41; МАЛКОНДУЕВ 1990: 14, 48-50, 59-60, 136; КУДАЕВ 1984: 16-20; ВИРСАЛАДЗЕ 1976: 68-69; ХАДЖИЕВА 2000: 35-36; КАРАКЕТОВ 2014: 399]. Песня об охотнике Бийнёгере бытовала и у осетин Дигорского ущелья как их национальная песня, версия того же сюжета [ОРТАБАЕВА 1977: 6; УАРЗИАТИ 1990: 93]. В осетинском фольклоре известны и близкие по содержанию сказки, в которых охотнику является хины сырды 'заколдованный зверь', увлечший за собой и погубивший охотника Бинегора (Егора). По замечанию исследователей, имя Бинегор означает 'князь Негор' (ср. балкарское бий 'князь') и неотделимо от имени брата красавицы Агунды в нартовском эпосе осетин – Негор-æлдар, буквально означающего 'Негор-князь'. Герой по имени Негер известен в балкарской версии нартиады. Это, несомненно, заимствованное у осетин имя, которому соответствует персонаж ряда бадахшанских сказок Мир-Нигор, то есть 'эмир Нигор'. В персидской сказке присутствует женское имя Бибинегар [ГРЮНБЕРГ 1972: 113; Персидские народные сказки 1987: 250-256; Дзиццойты 2003: 75].

По другой древней песне, Апсаты сам жестоко покарал Жантугана, сына одного из легендарных карачаевских предводителей, любившего охоту и имевшего специальную охотничью стоянку в Баксанском ущелье. Не обращая внимания на упрёки и предупреждения отца, тот безжалостно истреблял животных, в том числе детёнышей, попадавших ему на глаза во время охоты. Разгневанный Апсаты послал навстречу ему медведицу, и она растерзала охотника [ДЖУРТУБАЕВ 1991: 114; МАЛКОНДУЕВ 1990: 50].

Фигурирует Апсаты и в сказках, причём как весьма могущественное божество, связанное с музыкой. В одной из них рассказывается, как на опушке леса неизвестная женщина родила ребёнка, а сама умерла. Апсаты явился туда и, увидев происшедшее, топнул ногой. Земля разверзлась, и Апсаты столкнул труп в трещину. На зов божества прибежала серна и стала кормить младенца. Осенью на ребёнка наткнулся охотник. В тот же момент он услышал громовой голос, повелевший ему взять младенца с собой. Голос сказал: «Я – Апсаты, и горе тому, кто ослушается меня!». Жена охотника не обрадовалась найденышу, и всё время ругала Апсаты да донимала мальчика. Апсаты послал к ней медведя, и зверь растерзал её. Услышав, как охотник, горюя по жене, пел, подыгрывая себе на скрипке (жия кьобуз), мальчик попросил инструмент. В его руках кобуз «запел и засмеялся». Мальчик вырос замечательным певцом и музыкантом. Как-то раз местный князь позвал его к себе и велел спеть песню о подвигах своего предка, который на самом деле был трусом, покинувшим в опасную минуту своего товарища. Певец отказался, за что князь грубо обозвал его. Оскорблённый

парень ударил свой кобуз о стену и разбил его. Княжеские холопы избili певца. Ночью Апсаты, мстя за мальчика, бросил огромную скалу, и она погребла под собой и князя, и всех его гостей. По его воле разбушевалась буря [ДЖУРТУБАЕВ 1991: 116-117].

В одном из преданий Апсаты отнёся с большой приязнью к охотнику Тегею, который на охоте любовался красотой диких животных, не стреляя в них. Влюбившись в Байдымат, он перестал охотиться и бродил по горам с детьми Апсаты, а с одним из сыновей лесного бога, Адылом, у него завязалась крепкая дружба. Состязаясь с последним, он случайно погиб [МАЛКОНДУЕВ 1986: 42-44; МАЛКОНДУЕВ 1990: 63-68; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 115; ХАДЖИЕВА 2000: 48-49]. Считалось, что именно это лесное божество научило смертных, начиная с пойманного им в своих владениях безжалостного охотника, готовить напиток айран из молока коз и овец, тем самым значительно сократив истребление диких животных и выступив в роли культурного героя [МАЛКОНДУЕВ 1986: 42-43; МАЛКОНДУЕВ 1990: 14, 64].

С именем Апсаты у карачаевцев и балкарцев был связан древний обряд посвящения в охотники, который проводился в широких масштабах. К участию в нем допускались только мужчины. Во время празднества у камня Апсаты (селение Верхний Чегем) устраивались жертвоприношения, которые сопровождались хоровым пением, игрой на музыкальных инструментах. Участники празднества рядились в специальные наряды, надевали маски в виде звериных голов. Они пели охотничьи песни, часто исполняя их в театрализованной форме, танцевали, имитировали приёмы охотничьего искусства. Юношей сажали в круг спиной друг к другу и лицом к окружающим их старшим мужчинам. Последние брались за руки и начинали кружить вокруг юношей, желая им удачи на охоте, мужества, смекалки и т.д. Охотники рассказывали юношам об охотничьих законах, о повадках животных, советовали не злоупотреблять добром Апсаты [ОРТАБАЕВА 1983: 7; ОРТАБАЕВА 1977: 31-32; МАЛКОНДУЕВ 1986: 38; МАЛКОНДУЕВ 1990: 57-58; ХАДЖИЕВА 2000: 34-35]. Посвящение новичков в охотники с известными церемониями проводили и горные таджики [КИСЛЯКОВ 1934: 185; КИСЛЯКОВ 1937: 109].

Перед охотой на копытных карачаево-балкарскими мужчинами в честь Апсаты, как и у осетин, исполнялся особый танец, который имитировал действия людей на охоте, а также повадки тура и оленя, их походку и т.д. Малейшая ошибка в нарушении последовательности движений или отклонение от манеры их исполнения влекла за собой, по мнению охотников, неудачу. В таких случаях охоту следовало отложить на некоторое время [КУДАЕВ 1984: 11-13].

Магические приёмы и промысловые обычаи карачаевских и балкарских охотников были сходны с осетинскими. Они приносили в отмеченный для охоты район три удлинённые лепёшки. После молитвы старшего, обращённой к Апсаты, эти лепёшки съедали. Охотники пели специальные охотничьи песни, посвященные этому божеству. У него выпрашивали хотя бы одного «круторогого» – тура или козла, имя которых произносить запрещалось. По обычаю, старшему охотнику всегда предоставлялось право стрелять первому. При разделе дичи ему отдавали голову и шкуру. Мясо животного делилось между охотниками поровну. Совершенно недопустимым считалось проявление какой бы то ни было небрежности в обращении с телом убитого животного – нельзя было, например, волочить его по земле, грубо сбрасывать на землю и пр. Наконец, у балкарцев и карачаевцев существовал еще один охотничий обычай, аналогичный осетинскому, отдавать «встречную долю» первому, кто встретился с возвращающимся с добычей охотником, а также делиться с соседями. В песне, которая встречалась только в Черекском ущелье, говорилось, что охотник подстрелил тура, угостил его мясом стариков села и поделился трофеем со своими родственниками [Джуртубаев 1991: 118; Калоев 2004: 359; Калоев 1999: 88; Кудаев 1984: 11-12; Малкондуев 1996: 50-51, 63]. Стоит упомянуть, что такой же обычай, видимо, как сакское наследие, известен у киргизов. Исследователи высказывают мнение, что он восходит к обряду ритуального причащения, поеданию мяса священного животного хотя бы раз в году. Когда охотник привозил убитое им копытное животное, односельчане приходили к нему за мясом – подарком из охотничьей добычи. Если мяса не хватало, пили бульон, в котором оно варилось. Не угощать мясом копытных охотнику не полагалось [Баялиева 1972: 16-17]. Запрещалось у балкарцев и карачаевцев наступать на следы, оставленных животными, говорить о дне и месте охоты кому-нибудь, иметь перед ней сношения с женщиной, сквернословить. Надо было также сторониться беременных женщин. На охоту отправлялись затемно, избегая встречи с недобрый человеком. С собой нельзя было брать ничего жидкого или мясного. После ухода охотника его жена и дети ни в коем случае не должны были ссориться [Малкондуев 1988: 81; Ортабаева 1983: 5; Кудаев 1984: 11; Джуртубаев 1991: 118]. У горных таджиков охотиться на горного козла тоже ходили ночью, тайком, чтобы никто из посторонних не видел и чтобы не встретить «плохого» человека [Кисляков 1937: 109].

Святылище Апсаты, по данным исследователей, находилось в Чегемском ущелье. Развалины одной из старинных башен у села Верхний Чегем (Уллу-Эль) носили название Авсатыкъала, то есть ‘крепость Апсаты’. Находились они у подножья отвесной скалы Бостан-Къая. Там приносили

жертвы те, кто занимался охотой. Начинающие охотники сами должны были отнести и положить пироги у святилища. По рассказам старожиллов, жители Чегемского ущелья у этой священной для язычников крепости проводили специальные охотничьи обряды: исполняли песни, танцы, рассказывали легенды и предания об Апсаты, старались понравиться ему, надеясь на благосклонность со стороны бога. Охотничья деятельность у балкар-карачаевцев обычно начиналась в середине октября, когда в горах высыхала трава и питание сухой растительностью способствовало сохранению набранного весной и летом веса у диких животных. Тогда и проводились охотничьи обряды. Несколько бывалых охотников подходили к священной крепости и вместе с начинающими охотниками исполняли особую песню [Малкондуев 1988: 79-81; Малкондуев 1996: 50, 60, 68]. Ещё одно капище Апсаты – Апсаты-дарийгъыны находилось около древнего селения Тургьулкент, что в верховьях реки Кыфар. Туда осенью отправлялись охотники из Чегема, Хурзука и других сёл, чтобы поклониться Апсаты и принести ему в жертву голову убитого оленя. Эти поездки прекратились с утверждением ислама [КАРАКЕТОВ 2014: 441].

Под влиянием мусульманской религии культ этого божества трансформировался. Оно стало терять свой авторитет. В более новых песнях охотники обращались и к Аллаху. Встречались и песни, где культ Апсаты совершенно ослабел, а охотники просили помощи только у Аллаха. В этих текстах Апсаты почти утратил свою прежнюю роль патрона охоты и лесных зверей [Малкондуев 1996: 50-51, 54-55, 61; ХАДЖИЕВА 2000: 34].

У других соседей осетин – сванов покровительство птицам и рыбам оказывал языческий бог Апсат, Авсат, Апсаст [Чиковани 1966: 39, 75]. По некоторым данным, сванский Апсат имел на туров и серн меньше прав, чем местная богиня Дал (Дали) [Эристов 1897: 99; Джуртубаев 1991: 118]. Н. Я. Марр полагал, что Авсат иногда упоминался как эпитет Дали или же являлся определением ловкости и искусства [Марр 1912: 829; Дирр 1915: 4].

Тем не менее, в Сванетии охотник, кроме хозяйки животных, молил об удачной охоте святого Георгия, христианского Бога, и «милостивое» божество «Авсата скал», который «ведает зверьём», чтобы те позволили ему вернуться невредимым, не лишили своей милости, послали удачу и дали ему его долю – хоть большую, хоть малую. В сванских фольклорных материалах говорится, что покровителем диких рогатых животных являлся Апсат. Он же считался их пастухом, а также царём леса. Апсату молились перед отправлением на охоту, поскольку охотиться на диких рогатых животных, живущих в горах, было весьма опасно. По представлениям сванов, туры целыми стадами при новолунии направлялись к солёным источникам во главе с вожаком, отличавшимся более светлым цветом кожи. Охотники

старались не стрелять в него, поскольку, по их мнению, он олицетворял самого Апсата. Если бы охотник даже выстрелил в него, пуля никогда не попала бы в него, и, кроме того, след туров пропал бы для охотника, если бы он специально не устроил пир ради Апсата. Апсат или Асат представлялся сванам представительным мужчиной. Иногда Авсат – супруг Дали, иногда отец, иногда же Авсат сам обращался к ней как к матери.

Религиозные ограничения и обряды на охоте напоминали осетинские и карачаево-балкарские. Ночь накануне охоты охотник не должен был проводить с женщиной, даже с собственной женой. Особенно он должен был сторониться беременных и «нечистых» женщин. Существовала и сложная символика снов, предвещавших удачу или несчастье на охоте и определявших выбор дня и маршрута охоты. Уходили на неё тайком, чтобы никто не мог видеть. В пути охотник не должен был отвечать на вопросы и разговаривать со встречными. Охотнику также запрещалось брать с собой в дорогу что-либо мясное или жирное. В дорогу охотник брал с собой лишь пресные лепёшки — хмелганатеги, специально испеченные для него матерью или женой. Хмелганатеги представляли собой ритуальный хлебец, поверхность которого была испещрена линиями, идущими от центра, наподобие солнечных лучей. Замешивая тесто и сажая лепёшки в огонь, мать или жена охотника молились о его благополучном возвращении. Этот обычай, зафиксированный в Раче, отмечался и в сванской хоровадной песне. Приблизившись к местам охоты, у подножия скал, сванский охотник зажигал свечу, прилепив её к дереву или к камню. Затем он клал на камень зажжённые уголья и араку и, став лицом к востоку, молился, съедая хмелганатеги, к «Авсати скал», чтобы тот с миром вернул его домой и дал ему долю в звере.

По древним поверьям, убитый зверь всегда дан охотнику хозяином зверей. Сколько зверей убьёт охотник за свою жизнь, столько и встретит его на «том свете». Однако было необходимо и здесь соблюдать меру, дабы излишней жадностью не разгневать хозяина зверей и не навлечь на себя его недовольство. На основании представлений о воскрешении дичи из скелета, как и у осетин, запрещалось выбрасывать, сжигать или давать собакам грызть кости убитых зверей. Добычу охотник вёз домой ночью, также тайком. Если с охотником на дороге в горах встречался один или несколько человек, то обыкновенно половину добычи он делил с ними, но не в горах, то есть поблизости от села, он ничего не давал повстречавшимся [Маргиани 1890: 70-71; Эристов 1897: 99; Марр 1912: 829; Дирр 1915: 3; Гулиа 1926: 13; Абаев 1949: 88, 105; Вирсаладзе 1976: 29-30, 32, 35, 40-41, 129, 230, 328; Гаглоева 1987: 54-56]. Кости убитой дичи у сванов собирались охотником в своём доме. Если их накапливалось слишком много, их следовало выбросить в

реку. Если сван-охотник дарил дичь своему товарищу или посторонним, те должны были вернуть ему кости этой дичи [Эристов 1897: 99]. У тушин, если охотник собирался на охоту, он ставил свечу божееству и просил его уделить ему своей дичи. Убив дичь, охотник провозглашал имя божеества, и когда снимал шкуру, то оставлял себе сердце, лёгкие и печень, остальные же внутренности он посвящал божееству, положив их на чистый камень. Он должен был обязательно отдать часть добычи своим соседям. Если несколько охотников шли на охоту, то тот, который убивал дичь, оставлял себе голову, шкуру и грудину, остальное же он делил между товарищами поровну [Дирр 1915: 5]. У хевсуров шкура убитого тура целиком принадлежала тому, кто убил его, рога жертвовались в капище, а мясо делилось между охотниками поровну [Эристов 1855: 127; Дирр 1915: 12; Гулиа 1926: 10]. С культом бога Апсата связывалось и наличие у сванов охотничьего языка [Марр 1938: 165].

Аналогичный бог охоты, покровитель охотников и благородных животных (оленей, туров), у абазин был известен как А(д)жвапщ [Урусбиева 2001: 9], Швзапщ [Лавров 2009: 148]. Всякий убитый на охоте зверь считался посланным от Швзапща. Если он захочет, то охотник непременно возвратится с пустыми руками. Поэтому ему молились и приносили жертвы. Во время охоты, как и у осетин и их соседей, употреблялся магический охотничий язык, известный абазинам под именем «ажвапшибызхIва» [Лавров 2009: 148].

Наиболее близкое сходство осетинский Афсати, помимо карачаевско-балкарского Апсаты, имел со сванским, абазинским и абхазским лесными богами. Это проявлялось в общности многих обрядов и верований, а также в наличии охотничьего языка. Абхазскому языческому богу-покровителю лесной дичи, охоты и леса Ажвейпшаа охотники молились перед отправлением на охоту, а после удачной охоты абхазы пели песню, подобно осетинам, в честь этого божеества – владыки зверей и птиц [Калоев 1999: 29, 129, 328]. Как и Афсати, Ажвейпшаа абсолютно справедлив [Акаба 1979: 21]. Как и у осетин, этот бог съедал и воскрешал животных: «Велел Ажвейпш устроить ужин. Быстроногий слуга лесного владыки Шваквас зарезал тура, козу и зайца, мясо положил в котел, а кости и шкуру животных собрал в кучу. Ажвейпш ударил своим жезлом по останкам, и кости покрылись мясом, а мясо – шкурой. Звери обрели свой прежний вид. Только такая дичь, съеденная и воскрешенная Ажвейпшем, попадает на глаза охотнику, только такую дичь он может убить. Иных животных охотник даже и не увидит» [Абхазские сказки 1965: 27]. Умение охотиться рассматривалось не как результат стараний охотника, а скорее как дар Ажвейпшаа [Хаджимба 2016: 266]. В сказании об охотнике Смеле и его сыне бог Ажвейпшаа по-

слал добычу маленькому мальчику и покарал обидевшего его охотника Хныша, отняв удачу [Абхазские сказки 1965: 36-39]. Охотничьи песни и сказания, как правило, стабильно были связаны с его именем. Основным содержанием песен было обращение к божеству с мольбой и заклинанием сделать охоту удачной. По мнению некоторых авторов, форма теонима Ажвейпшаа позволяет предположить, что первоначально он обозначал не одно, а целый сонм божеств. Окончание -аа в абхазском языке является показателем множественности. Однако, возможно, что это результат переосмысления осетинского теонима Афсати.

Ажвейпшаа называли «золотым князем». Это был чернобородый мужчина, часто он упоминался как глухой старец, седой бородатый старик в оленьей шкуре. Жил он в медном островерхом домике в глухих лесах или на вершине неприступной отвесной скалы, где пасутся принадлежащие Ажвейпшаа несметные стада диких животных – олени, лоси, туры, лани, косули и др. В абхазской мифологии у него было три дочери, наделённые способностью оборачиваться косулей, ланью, оленем или серной, иногда и сын по имени Иуана, а также вздорная жена, пожелавшая дом из костей живых существ. Сам Ажвейпшаа часто принимал облик оленя. Как и осетинский Афсати, он был стар, но дочери у него «вечно юные», «их тела белы, как парное молоко, а золотистые кудри свисают до щиколоток». Они доили оленей и лосей. Подобно сванской Дал, осетинской Дзерассе и древнеиндийской Тапати, дочери Ажвейпшаанн заманивали охотников в свою обитель, а затем вступали с ними в любовную связь, лишая их тем самым права женитьбы. Они могли даже приходиться к ним домой.

На белых зверей у абхазов нельзя было охотиться. Белые звери считались пастухами Ажвейпшаа, которым было поручено беречь других зверей и пасти их. Охота у абхазов считалась священным промыслом. Все избегали разговоров об охотнике, ушедшем на охоту; в случае необходимости говорили, что он куда-то ушёл. Как и у других народов Кавказа, у абхазов до благополучного возвращения охотника членам его семьи запрещалось произносить бранные слова, между ними должны были царить мир и спокойствие. Нельзя было сквернословить. В народе глубоко верили, что семейные неурядицы, конфликты могут негативно повлиять на судьбу охотника. На охоте и в семье охотника совершенно исключалась инвектива, как сами охотники, так и их домашние обязаны были по обычаю соблюдать ряд религиозно-магических обрядов и предписаний. В пути и на охоте требовалось строго придерживаться установленных правил и форм в разговоре, в приветствиях, чтобы каким-либо образом не оскорбить богов.

Успех охоты всецело зависел от Ажвейпшаа. Без милости Айжвейпшаа или его дочерей никакая дичь охотнику не досталась бы, причём они



допускали убийство только тех зверей, которых уже съели сами и вновь оживили из костей. Этому верили, потому охотники своими пожертвованиями, соблюдением различных словесных и поведенческих табу и исполнением песен старались задобрить Ажвейпшаа. В частности, ему поклонялись в пещере в Абжуйской Абхазии, которая так и называлась – «Моление Ажвейпшаа». Исполнение величальных ритуальных гимнов-песнопений, обращённых к этому божеству, как и у осетин, занимало значительное место в обрядовой сфере охотничьего культа. Так известна песня, которую пели охотники, придя в лес, перед охотой, во время молитвы к Ажвейпшаа. В ней просили послать побольше мелкого зверя, а также рогатого оленя из стада бога.

Отдельные охотники перед промыслом совершали бескровную жертву. Из дома они выходили ночью, чтобы не видели домашние, а также чтобы избежать встречных в пути. На привале возле некоторых чтимых пещер охотники совершали обряд моления богу охоты. Здесь они готовили известные в абхазской кухне начинённые сыром вареники особой конусообразной формы, предназначавшиеся для жертвенных целей. Продукты для них брали втайне от женщин. Число вареников должно было быть 10 или 15. Когда всё было готово, присутствующие выстраивались, обнажив головы, перед пещерой лицом к восходу солнца, и вожак группы произносил молитву, обращённую к Ажвейпшаа, что соответствует осетинскому охотничьему жертвоприношению пирогов.

Некоторые действия во время охоты у абхазов также сопровождались пением специальных песен. Одна из них пелась охотниками каждый раз, когда падала дичь. Убив и освежевав зверя, охотники нанизывали на заострённую палочку сердце, печень и почки, и старший охотник произносил благодарственную молитву в честь этого бога. Согласно мифу, во время оно, когда была спасена жизнь на земле, Ажвейпшаа исполнил свой обет: он принёс в жертву верховному богу Анцве лучшее животное и произнёс молитву, держа насаженные на ореховую (фундуковую) палку его сердце и печень. Это примордиальное жертвоприношение и воспроизводилось. Потом старший охотник должен был отрезать кусочек и подать тому, кто убил зверя; другие охотники тоже ели. Охотники делили свою добычу поровну, только голова животного сверх «доли» принадлежит тому, кто его убил. Случайные встречные тоже не забывались. Каждый подходил к животному, его и виновника его смерти осыпал какими-либо зёрнами, травой или сухими листьями и говорил последнему: «Да пошлют тебе боги в другой раз ещё лучшего!» [Дирр 1915, с. 1-2; Абхазские сказки 1965: 26-32, 37; АКАБА 1979: 37-54; АКАБА 2007: 357-358; Зухба 2007а: 72-85; Зухба 2007б: 395-407; Дзиццойты 2003: 61]. Тут прослеживается связь с брачными обрядами:

удачливого охотника осыпали символической благодатью, как и невесту [Чеснов 1989: 142]. Этнографы отмечали, что абхазские охотники проводили на охоте месяца два-три, главным образом зимою, подвергая себя неопределяемым опасностям в горах, без всякой выгоды для себя, так как вся убитая дичь делилась между сбежавшимися на выстрел лицами и соседями, а шкуры убитых лесных животных охотники дарили дворянам, князьям и представителям имперской администрации для украшения домов [Гулиа 1926: 9]. Выделение доли настигнувшего и доли встретившегося воспринималось абхазами как обычай, установленный нартами [Хаджимба 2016: 269-270], как и у осетин. При этом сами нарты могли пониматься абхазами как чужие «северные» люди, живущие «далеко» от Абхазии, «за горами» [Дзищойты 1992: 30-32].

Подобно осетинам и их непосредственным соседям, абхазы имели особый охотничий язык (абна бызшэа, ашаэрыцара бызшэа). По их словам, он был выдуман для того, чтобы во время охоты в своём разговоре в лесу не дать зверям возможности понять того, что охотники явились туда именно за ними, поохотиться. Если люди разговаривали на новом, якобы непонятном для зверей языке, то звери доверялись охотникам, от них не убегали, и в это время их легко было убивать. Говорить обычным, повседневным языком на охоте запрещалось [Дирр 1912: 9; Гулиа 1926: 14, 16-20; Зухба 2007а: 86]. По представлениям абхазов, охотникам, которые не знали охотничьего языка, не везло. Ажвейпшаа, говорили абхазские охотники, щедро награждает тех, кто употребляет охотничий язык [Чурсин 1956: 87; Зухба 2007а: 87]. Если говорить на лесном языке, не нарушать словесных запретов, почтительно вести себя, как это положено в лесу, то будет больше удачи на охоте. Всем этим надо суметь умиловить владыку зверей Ажвейпшаа, и он даст дичь [Бгажба 1988: 166]. Этот бог тоже был связан с музыкальными инструментами. В абхазском сказании дочь Ажвейпшаа, уходя от мужа-пастуха, обидевшего её, велела дочери играть на четырёхструнном ачамгуре, а старшему сыну – на двуструнной апхярце [Абхазские сказки 1965: 28]. Кроме того, Ажвейпшаа предположительно мог иметь некоторое отношение к змеям, а ветви лесных растений, например, граба, фундука, применяли в лечении или упоминали в заговорах от укуса змеи [Чеснов 1993: 76; Акаба 1984: 31, 36], что отсылает к несчастному случаю с нартом Кетуаном в лесу и изобретению им песни, а также созданию флейты из ветки дерева [Плаева 2016а: 74].

В то же время не у всех народов Кавказа бог охоты пользовался таким почтением. Герой адыгского предания Дад поднялся на гору и увидел огромного мужчину, собравшего вокруг себя всех зверей. Это был бог лесов Мезитха. Он выделил охотнику одного оленя, но Дад не смог спуститься с

горы. Мезитха объяснил ему, что так он наказан за убийство слишком большого количества дичи. Услышав это, охотник убил самого бога зверей и спустился с горы. С тех пор, подчёркивается в предании, люди могут свободно охотиться на зверей. У адыгского Мезитха не было семьи, как у других божеств. Он жил в лесу и, сидя на дубе, наблюдал за всем, что в лесу происходило, также любил выпить вина [Зухба 2007а: 89-92; Хут 1999: 88-89; БЖЕМУХОВА 2016: 38].

Справедливо то, что истоки таких специфических представлений относительно жизни и смерти, животных надо искать в эпохах, явно предшествовавших производящим формам хозяйства. Но весь этот комплекс воззрений, вопреки мнению отдельных исследователей, не доказывает, что форма охоты предков тех же абхазов была не степной, а горной [Чеснов 1989: 143]. Очевидно, что у всех рассмотренных божеств Кавказа много общего: это мужские мифологические персонажи, покровители диких зверей, в особенности благородных копытных животных, служащих предметом охоты. Они пожилого возраста, имеют семью, в том числе сыновей и дочерей. Эти грозные божества следят за поведением охотников и не позволяют убивать слишком много животных. Они заставляют придерживаться промысловой морали и альтруистический обычаям. Охотники им молятся, поют специальные песни, приносят особые жертвы накануне охоты и после убийства тура или оленя. С их культом неразрывно связано употребление особого охотничьего языка. Все эти моменты не просто во многом тождественны осетинскому поклонению небожителю Афсати и обычаям осетинских охотников, но также находят параллели в Центральной Азии и на Памире, что свидетельствует об их древнеиранских истоках. Дальнейший свет на происхождение образа Афсати должна пролить этимология его имени.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор: В 2-х т. М.-Л., 1949. Т. 1.  
Абхазские сказки 1965 – Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми, 1965.  
АКАБА 1979 – АКАБА Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.  
АКАБА 1984 – АКАБА Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.  
АКАБА 2007 – АКАБА Л. Традиционные религиозные представления // Абхазы. М., 2007.  
БАЯЛИЕВА 1972 – БАЯЛИЕВА Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

- БГАЖБА 1988 – БГАЖБА Х. С. Труды. Сухуми, 1988. Книга вторая: Исследования и очерки.
- БЖЕМУХОВА 2016 – БЖЕМУХОВА С. Б. Образ Мэзитха в фольклоре адыгов // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.
- ВИРСАЛАДЗЕ 1976 – ВИРСАЛАДЗЕ Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
- ГАГЛОЕВА 1987 – ГАГЛОЕВА З. Д. Охота в верованиях и обычаях осетин и сванов // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI.
- ГРЮНБЕРГ 1972 – ГРЮНБЕРГ А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык: тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972.
- ГУЛИА 1926 – ГУЛИА Д. И. Божество охоты и охотничий язык у абхазов (К этнографии Абхазии). Сухум, 1926.
- ДЖУРТУБАЕВ 1991 – ДЖУРТУБАЕВ М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: краткий очерк. Нальчик, 1991.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1992 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в Нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2003 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
- ДИРР 1915 – ДИРР А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, 1915. Выпуск сорок четвёртый. Отдел четвёртый.
- ЗУХБА 2007а – ЗУХБА С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп, 2007.
- ЗУХБА 2007б – ЗУХБА С. Народное поэтическое творчество // Абхазы. М., 2007.
- КАЛОЕВ 1999 – КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
- КАЛОЕВ 2004 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.
- КАРАЕВА 1961 – КАРАЕВА А. И. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961.
- КАРАКЕТОВ 2014 – КАРАКЕТОВ М. Д. Традиционные верования // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014.
- Карачаево-балкарский фольклор 1983 – Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
- КИСЛЯКОВ 1934 – КИСЛЯКОВ Н. Бурх – горный козёл (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. М.-Л., 1934. № 1-2.
- КИСЛЯКОВ 1937 – КИСЛЯКОВ Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // Советская этнография. М.-Л., 1937. № 4.
- КУДАЕВ 1984 – КУДАЕВ М. Ч. Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик, 1984.
- ЛАВРОВ 2009 – ЛАВРОВ Леонид. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
- МАЛКОНДУЕВ 1986 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Охотничий миф и поэзия балкарцев и карачаевцев: (Заметки) // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986.

МАЛКОНДУЕВ 1988 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Историко-этнографические истоки и функции осенне-зимних календарных песен балкарцев и карачаевцев // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа (Сборник статей). Махачкала, 1988.

МАЛКОНДУЕВ 1990 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990.

МАЛКОНДУЕВ 1996 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996.

МАРГИАНИ 1890 – МАРГИАНИ Д. Сванеты (Некоторые черты быта) // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, 1890. Выпуск десятый. Отдел первый.

МАРР 1912 – МАРР Н. Я. Фрако-армянский Sabadīos-asvat и сванское божество охоты // Известия Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1912. VI серия. Т. VI, № 13.

МАРР 1938 – МАРР Н. Я. О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.

НАЗАРОВА 2005 – НАЗАРОВА Зарифа. Охотничья лексика в ишкашимском языке // Языки и этнография «Крыши мира»: Сборник посвящается 150-летию Восточного факультета СПбГУ и 80-летию Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. СПб., 2005.

ОРТАБАЕВА 1977 – ОРТАБАЕВА Р. А. Карачаево-балкарские народные песни: Традиционное наследие. Черкесск, 1977.

ОРТАБАЕВА 1983 – ОРТАБАЕВА Р. А.-К. Карачаево-балкарская охотничья поэзия // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983.

Персидские народные сказки 1987 – Персидские народные сказки / Составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова. М, 1987.

ПЛАЕВА 2016а – ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4.

ПЛАЕВА 2016б – ПЛАЕВА З. К. Небожитель Афсати – первоначальный владелиц свирели Ацамаза // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ, 2016.

ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. В. Ф. Миллер и осетиноведение. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 432 с.

УАРЗИАТИ 1990 – УАРЗИАТИ В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.

УРУСБИЕВА 2001 – УРУСБИЕВА Фатима. Избранные труды. Очерки. Эссе. Статьи. Нальчик, 2001.

ХАДЖИЕВА 2000 – ХАДЖИЕВА Т. М. Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000. Вып. 3.

ХАДЖИМБА 2016 – ХАДЖИМБА С. О. Отражение охотничьего обряда в нартовском эпосе // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.

ХУТ 1999 – ХУТ Ш. Х. Национальные художественные истоки адыгейской литературы // История адыгейской литературы в 2-х томах. Майкоп, 1999. Том 1.

Чеснов 1989 – Чеснов Я. В. Размышления о народной культуре абхазов // Советская этнография. М., 1989. № 1.

Чеснов 1993 – Чеснов Я. В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (К интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение. М., 1993. № 2.

Чиковани 1966 – Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амირани. М., 1966.

Чурсин 1956 – Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

Эристов 1855 – Эристов Рафаил. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Записки Кавказского отдела Императорского русского исторического общества. Тифлис, 1855. Книжка III.

Эристов 1897 – Эристов Рафаил. Заметки о Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис, 1897. Книжка XIX.

А. А. ТУАЛЛАГОВ

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

## ТУТЫР

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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]<sup>1</sup>. 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]<sup>2</sup>. 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]<sup>3</sup>. 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. *аза* ‘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]<sup>4</sup>.

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]<sup>5</sup>.

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 1998<sup>6</sup>; Dzitsoity 2002].

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

**1.** В осетинском нартовском эпосе упоминается герой по имени *Дзылы-мæликк* [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 *Болатбæрзæй* [Н: 5 и сл., 20].

Разумеется, имена *Дзылы-мæликк* и *Дзылау* нельзя отделять друг от друга. Эпитет *мæликк* 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(?)’<sup>7</sup>. 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]<sup>8</sup>. 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]<sup>9</sup>.

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 иначе<sup>10</sup>. 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]<sup>11</sup>, 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 быгь 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]<sup>12</sup>. 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]<sup>13</sup>. 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]<sup>14</sup>, 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»<sup>15</sup>.

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]<sup>16</sup>.

«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 персонаж<sup>17</sup>.

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]<sup>18</sup>, 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]<sup>19</sup>, 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 æстæлу) [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]<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>.

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]<sup>22</sup>.

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]<sup>23</sup>.

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 нартовское 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 нартовскому 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]<sup>24</sup>.

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 сарматов<sup>25</sup>.

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]<sup>26</sup>. 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]<sup>27</sup>. 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.  $12 \times 2$ ) арбы древесного угля, и разожгли огонь, раздувая его двенадцатью мехами [НК, III: 400]<sup>28</sup>. 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 дуадæс 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 æрмалхуыты 'лвыста, æмае дыуадæс тыппыроны чи хордта, уымаей 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 незаконнорожденного 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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> 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].

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

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

<sup>9</sup> 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].

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

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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

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

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

<sup>16</sup> 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].

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

<sup>18</sup> 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].

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

<sup>20</sup> 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].

<sup>21</sup> 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].

<sup>22</sup> 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.



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

<sup>24</sup> 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].

<sup>25</sup> 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].

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

<sup>27</sup> 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].

<sup>28</sup> 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 95<sup>th</sup> 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.

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 æносмӑ фесӑфдзæнӑй Алибеги кьохæй.

Алибег рамардзәнәй Руймони, басәтдзәнәй Тазарет-Алийы әма ә адәми ба бавсадзәнәй Руймони фидәй. Еци Руймони фиди гъәстә кә нә фәууа Алибеги кьохәй, уонән әноси дзәнети 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 Хадайюша, 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.

К. Ю. РАХНО

*(Институт керамологии – отделение Института народоведения  
НАН Украины)*

## КИЕВОРУССКИЙ СЛЕД СКИФСКИХ ЗОЛОТЫХ ДАРОВ

«Слово о полку Игореве» – грандиозная эпическая поэма XII века, в полной мере отразившая языческое мировосприятие Руси. Именно древние мировоззренческие пласты стали причиной наличия в этом произведении так называемых «тёмных мест», являющихся загадкой для исследователей. Зачастую это не столько ошибки переписчика или неизвестные стародавние слова, сколько следствие незнания той или иной мифологемы, к которой была сделана отсылка. Так, например, большие проблемы представляет понимание эпизода, в котором описаны итоги разгрома войск Ольговичей. Сообщается, что, узнав о поражении похода новгород-северского князя Игоря Святославича на половцев, немцы, венецианцы, греки и мораване

поють славу Святъславлю,  
кають князя Игоря,  
иже погрузи жиръ во днѣ Каялы рѣкы Половецкыя,  
рускаго злата насыпаша [Слово 1950: 18, 22, 42].

Привлечение материалов нартовского эпоса осетин показало, что загадочный «жир» в поэме восходит к архаичной картине мира, унаследованной русинами от скифо-сарматского субстрата, и отражает мифологические представления о некоей чудесной субстанции, которая во время оно выделялась из земли и служила пищей древним людям [Рахно 2016: 94-100, 103-104]. Данное обстоятельство проливает свет и на истинное значение упомянутого вместе с ним русского золота. Фразу об этом золоте исследователи вообще предлагали объявить маргинальной глоссой, позднейшей и ошибочной, так как Игоревы дружина разметала и потопила на переправе при отступлении не русское золото, а половецкую добычу [Ларин 1977: 140-141]. Они также тщились объяснить золото как подкуп половцев прежними князьями [Никитин 1978: 131; Никитин 1985: 256-257] или же доказать, что на самом деле оно половецкое, но успело стать русским, по-

бывав некоторое время в руках у русских воинов, и по поводу его потери князем-неудачником сетуют даже посторонние [Добродомов 1998: 11]. Не исключали и потерю богатства в узком смысле слова – оружия, доспехов, коней, снаряжения, всякого рода имущества, а также и огромного, разорительного для общерусской казны выкупа, который потребовали половцы за пленённых князей и бояр [Косоруков 1986: 80-81]. Не менее абсурдным и вымученным выглядело и сопоставление золота поэмы с отцовским наследством, расточённым блудным сыном из евангельской притчи, в роли которого должен почему-то выступать князь Игорь [ГАСПАРОВ 2000: 298-299]. Наконец, с отсылкой к современной футуристической поэзии, золото поясняли как метафору, означавшую погибших златовласых воинов, русские головы, словно бы увиденные мысленным взором сверху в половецком царстве мёртвых [Югов 1975: 164; Чернов 2006: 206; Бубнов 2006: 44; Косоруков 1986: 81]. Такое объяснение и вовсе фантазмагорично, к тому же, сущим анахронизмом с точки зрения средневековой морали смотрится и обвинение князя-военачальника в гибели воинства.

Чтобы понять функции этого образа, надо вновь обратиться к внеславянским параллелям, относящимся к глубокой архаике. Золото, которое фигурирует наряду с жиром в поэме, в индоевропейских культурных контекстах – металл весьма специфический. Связь его с представлениями, во-первых, о воинском счастье и удаче в бою, и, во-вторых, с властными характеристиками обладателя несомненна. Во многих культурах, в том числе и в древнеиранской, это универсальный космический символ, с которым связано появление предков правителей и самих правителей, понятие вечности, нетленности, прочности, истинности и т.д. [Жуковская 1988: 164]. За золотом сохранялось право быть основным материалом, идущим на изготовление священных предметов и основных регалий [Бидерман 1996: 99; Плаева 2016: 71]. При этом функция последних не сводилась лишь к возвышению своего владельца над сородичами. В понимании традиционного общества богатство, заключая в себе несомненную потребительскую стоимость, одновременно делало зримыми морально-этические качества человека, его связи с реальным и мифическим миром. Само обретение богатства мифопоэтическая традиция рассматривала как своеобразную форму избраннычества, перелагая на язык мифологии реалии социальной жизни [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 207-208]. Благодаря устойчивости ко времени изделия из золота сохраняли своё центральное место в обрядовых системах на протяжении столетий. Продолжительный «срок жизни» повышал их священный статус и, соответственно, уровень эталонности. Например, для народов Сибири, бывших шаманистами и испытавших мощное иранское влияние, золото и серебро имели, прежде всего,

трансцендентную ценность и сильнейшим образом были связаны со всем комплексом мифологических представлений. Этнографические свидетельства и фольклорные записи, дающие представление, например, о сакральном значении серебра, показывают связь между этим металлом и космогоническими представлениями [Чернецов 1947: 125-126]. Анализ сибирских загадок, кстати, выводит на сопряжённость понятий серебра и жира, на включенность серебра в круг идей изобилия и плодородия [Schelbач 1959: 87, 89]. Важно, что в поэме упомянуты многочисленные золотые предметы, она прямо-таки насыщена «златомь». Это золотые (позолоченные) шеломы, стремена, престол, златоверхий терем, «злато слово» и т.д.

Золото же, о котором говорят чужеземные союзники киевского великого князя, – не обычное, а «руское». Именно так оно определяется, с подчёркиванием его связи с Русью. При этом Святослава Всеволодовича восхваляют за должное, рачительное к нему отношение, а Игоря порицают за то, что его не уберёт. Судя по всему, оно играет важную роль в государственности, а ответственность за него несут князья. И это в который раз заставляет вспомнить традиции ираноязычных кочевников Северного Причерноморья. Дело в том, что гарантом космического порядка и процветания общества у скифов являлся царь. В соответствии с древними представлениями, правитель сосредотачивал в себе все социальные потенции коллектива. Его власти и личности приписывалась сверхъестественная сила, которая зачастую была связана с индивидуальными характеристиками правителя. Свою сакральную потенцию царь должен был регулярно демонстрировать в ходе определённых ритуальных действий, благополучной семейной жизни, удачных военных походов и т.п. Так, согласно Геродоту (IV,7), у скифов проводили ежегодный царский ритуал, связанный с охраной священного золота. Золотые предметы, упавшие с неба и ознаменовавшие передачу власти младшему сыну Таргитая Колаксаю, хранились в самом большом из трёх царств, в центре четырёхугольника, ревностно охранялись и ежегодно умилостивлялись большими жертвоприношениями. Уснувший под открытым небом на празднестве, охраняя золото, и, следовательно, проявивший свою физическую слабость царь был обречён [Геродот 1972: 188]. Ведь сверхъестественная потенция истощалась к старости и нуждалась в ритуальном обновлении.

Скифы недаром особо почитали свои инсигнии и ублаговворяли их обильными жертвами. Попав в необитаемую землю, эти золотопылающие дары богов фактически открыли новую страницу в её жизни: здесь появились первые родоначальники, которые положили основание человеческому роду, общество дифференцировалось функционально и этнически, потому что был избран первый властелин, благодаря которому социум иерархизи-

ровался, то есть превратился в нечто упорядоченное [МАРАЗОВ 1995: 93-94; РАЕВСКИЙ 2006: 220; ПЛАЕВА 2016: 71]. Священное золото олицетворяло собой единство скифского общества и божественную санкцию его социальной организации. Кроме того, оно должно было обосновывать божественное происхождение и сакральный характер царской власти потомков солярного избранника небес Колакся. Именно поэтому оно так оберегалось скифскими царями, а в честь него совершались торжественные ежегодные празднества [ХАЗАНОВ 1975: 46-47].

По мнению исследователей, в династическом предании о «горящих» небесных дарах отражены общеиранские представления об уже упоминавшемся выше фарне как некоей безличной силе, сияющей небесной благодати (имеющей огненную природу, а иногда и вполне конкретное материальное воплощение), нисходящей на царя и несущей благополучие всему социальному организму. Овладение ими влечёт за собой получение царской власти. Но, согласно древним представлениям, всякий дар заключал в себе частицу дарителя. Скифские золотые дары тоже могли содержать частицу божества, и поэтому им воздавали почести, как богам. Скифскому преданию, по-видимому, наиболее соответствуют архаическое иранское сказание о ниспослании Ахурамаздой золотых магических предметов упомянутому выше Йиме, царю примордиальной эпохи, с помощью которых тот расширил границы земли, и рассказ о предоставлении солярному герою Сослану чудо-даров небожителями в осетинском нартовском эпосе. Жертвоприношения священному золоту совершали цари как сакральные представители всего общества. Эти жертвы были ответным даром некоему божеству, которое обеспечивало благополучное существование скифского царства. Что же касается сна возле святынь под открытым небом и объезда владений верхом, то их, как предполагают, мог исполнять «заместитель» царя, добровольный или специально для этого избранный. Впрочем, возможно, что так карали самого правителя, нарушившего запрет спать и показавшего признаки своей дряхлости. Судя по тому, что в скифском ритуале новогоднего праздника божеству приносили в жертву царя либо его «заместителя», это божество обладало и хтоническими функциями, то есть функциями божества подземного мира. Поэтому не следует, очевидно, отбрасывать гипотезу о сущности этого ритуального убийства как жертвоприношения божеству земли. Недаром тогда же совершался весенний передел угодий. Значение ритуального сна, как прелюдии смерти, прослеживается в центральноазиатских преданиях, связанных с празднествами культа плодородия типа персидского праздника сакайя. Основной идеей скифского празднества являлось освящение царской власти через общеиранские представления о фарне, нисходящем на царя [БЕССОНОВА 1983: 18, 21-22,

33-35, 69; АКИШЕВ 1984: 91, 93; АРТАМОНОВ 1947: 7-8; DUMÉZIL 1941: 221; ЛИТВИНСКИЙ 1968: 61; РАЕВСКИЙ 2006: 137-140; Нарты 1989: 92-93].

Царь трактовался как сакральная фигура, важнейший элемент космологической структуры, воплощение стабильности космического и социального порядка, знание которого являлось его прерогативой. Он олицетворял весь подвластный ему коллектив, все входящие в его состав социальные категории, доказательства чему находятся и в собственно скифских материалах. Благополучие царя, с одной стороны, и процветание, благосостояние коллектива – с другой, воспринимались как две стороны одного явления, связанные между собой взаимными отношениями причинности. Общество стабильно, ему обеспечены покой и благополучие, пока ничто не угрожает царю, в котором это общество как единый организм воплощено. Напротив, царь здоров и невредим, пока ничто не угрожает вверенному ему богами коллективу [РАЕВСКИЙ 2006: 27, 122, 129, 198-199]. Святослав Всеволодович в поэме как раз напоминает царя в скифской мифологии, ключевой функцией которого является организация социума: овладев магическими дарами, он получает верховную власть и определяет политическое и социальное устройство страны. Он делит власть между своими сыновьями, причем главным царством становится его собственное владение, где хранится священное золото Дажьбожих внуков – воплощение благодати [БЕССОНОВА 1983: 17]. Таким образом, «русское золото», скорее всего, является аналогом золотых клейнодов скифов.

Возможность того, что в Киевской Руси сохранялись реликты этого скифского культа, уже не раз допускали историки и культурологи [РЫБАКОВ 1988: 50-55, 72; Гуцуляк 2016: 58-61]. В понимании автора поэмы, поражение Игоря Святославича нанесло урон священному небесному золоту рода Рюриковичей, символизировавшему их власть над Русью. Согласно архаичным воззрениям, в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех, то есть то, что передавало понятие фарна. Лишиться их значило погибнуть, потерять свои важнейшие свойства [ГУРЕВИЧ 2007: 177].

В скифской традиции наиболее рельефно была представлена идея, согласно которой завершению упорядоченного космического цикла и наступлению первозданного хаоса соответствовало умерщвление социального лидера – Колаксяя. В нартовском универсуме осетин данная функция была сообщена Сослану [ИВАНЕСКО 2002: 27-28]. В связи с этим очень важным представляется сновидение великого князя Святослава Всеволодовича, исполненное скифо-сарматской символики смерти и приготовлений к погребению [РАХНО 2014: 101]. Оно излагается в поэме сразу после показа последствий провала похода на половцев и печального удела Игоря. В обществах с

фиксируемыми родовыми культами и более поздней шаманской идеологией наблюдалась чёткая дифференциация сновидений на основании социального статуса сновидца. Сон старейшины или шамана был более значим, чем сновидение рядового члена социума. Поскольку пророческая функция сновидений являлась выражением связи сна с миром предков/ духов, – именно умершие предки способны знать будущее и сообщить об этом во сне, – предполагалось, что жизненно важные для социума послания должны получать руководители или специалисты по взаимодействию между мирами (шаманы, знахари). Благодаря этому, значимость сновидения оказывалась обусловленной социальным статусом сновидца. Если вещее сновидение обычного человека (учитывая, что сама возможность обрести вещий сон для него была крайне низка) имело отношение обыкновенно лишь к его частной жизни либо к жизни его семьи, то пророческое сновидение правителя (для которого получение пророческого сновидения является нормой) имело отношение ко всем его подданным. Если неблагоприятный сон простого крестьянина мог служить предвестием неурожая на его поле, то подобный сон правителя мог быть истолкован как пророчащий голод для всех его подданных [Рабинович 2013: 39-40]. Так, например, в осетинской народной сказке царь сообщает подданному, что ему привиделся дурной сон, будто выпадет в этом году большой снег, долго простоит зима, и скот его свалится от голода, поскольку не успели заготовить корм на зиму [Осетинские народные сказки 1978: 164].

У многих народов вещие сны были проявлением неумолимой и неизбежной судьбы. Они давались человеку в критических ситуациях, как предупреждение, и отличались от видений – явления человека после своей смерти во сне другому человеку. В противоположность таким видениям, собственно «вещие сны» были иносказательны. Они редко касались судьбы отдельного человека, повествуя о судьбе рода, семьи, чаще – правящей династии, государства. Они изображали будущее, раскрывая прозрачную символику реальных предметов и всегда намного опережая события. В сказаниях о правителях эти формы заглядывания в будущее приобретали дополнительный смысл. В отличие от родовых сказаний, они были подчас связаны с толкованием истории целой державы. В них предсказывалась участь правящего дома, а в отдельных случаях давалась оценка дальнейшего хода истории [Никитин 1978: 120; Никитин 1985: 242-244; Гуревич 1972: 42-51; SŁUPECKI 1998: 27-52]. В плане параллелей с культурой ираноязычных народов следует отметить, что, согласно Геродоту (I, 107-108, 208-209; VII, 12-19), пророческие сны о будущем государства и династии видели персидские цари, им придавалось большое значение, а разъяснением их занимались особые придворные жрецы-

снотолкователи [Геродот 1972: 45-46, 77-78, 319-321], в роли которых в поэме выступают бояре.

Исследователи сходятся на том, что и сон скифского царя возле священного золота был не случайным событием, но актом огромной ритуальной значимости. Этот сон мог иметь магический характер, связанный с культом плодородия, но мог являться и пророческим, посредством которого скифы получали от божества прорицания относительно урожая, то есть уснувший со священным золотом мог играть роль оракула [Артамонов 1947: 7-8; Вертисенко 2015: 154]. Если сны правителя были значимы для всех его подданных, для существования всего государства, то сны лица, следившего за состоянием финансовых дел, могли пророчить голод или истощение казны, а те же образы в снах главнокомандующего говорили о возможной войне или последствиях планируемых военных действий. Для исторических культур древности исследователи считают возможным выделить особую категорию снов – «царские сны». Одной из древнейших дошедших до нас фиксаций «царского сна» является запечатлённый на глиняном цилиндре сон Гудеа (правителя Лагаша, XXII век до н. э.), в котором он получил от бога Нингирсу приказание заново отстроить его храм [Емельянов 2003: 73-81; Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 1984: 176-177; Рабинович 2013: 40]. Стоит вспомнить, что во сне к людям является известить о своей воле осетинский владыка загробного мира Барастур [Осетинские народные сказки 1973: 518].

В культурах Ближнего Востока сон правителя в храме считался наиболее прямым способом узнать волю богов, что считалось абсолютно необходимым для выживания социума, поскольку любое решение, выходящее за пределы нормального распорядка (например, начало или прекращение военных действий), могло быть принято только богами [Рабинович 2013: 40-41; Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 1984: 176]. У некоторых малоазиатских народов царь являлся главным жрецом богов. Если он совершал оплошность (часто невольную), то боги могли разгневаться, и царь должен был узнать причину их гнева. Обыкновенно причину своего гнева боги сообщали в снах, после чего царь приносил покаяние и вымаливал у богов прощение, удручённый личной ответственностью за бедствия, постигшие его страну [Маккуин 1983: 124]. Вполне возможно, что и у скифов на человека, уснувшего со священным золотом, перекладывали все грехи и ошибки общества [Пикалов 2011: 82]. О многих правителях известно, что они под влиянием сновидений принимали важные решения, имевшие иногда общегосударственное значение [Большаков 2007: 179]. Та же традиция обнаруживается и в культурах античности. Так, Артемидор Далдианский в своём «Соннике» (I, 2) прямо говорит, что цари или архонты



видят сны общественные и космические, поскольку пекутся о делах общественных и могут иметь сновидения об этом не как частные лица, но как властители, заботящиеся об общественном благе [Архипова 2007: 27]. В некоторые периоды значимыми считались сны всех граждан, причём человек обязан был докладывать властям о сновидениях, которые он считал пророческими о будущем государства [Архипова 2007: 17]. В другие эпохи, напротив, издавались законы против толкователей сновидений, а сновидениям рядовых граждан (в отличие, вероятно, от снов правителя) не придавалось общегосударственного значения. С изменением формы правления часто менялся и субъект вещей сновидений, посылаемых богами [Рабинович 2013: 41].

Описываемая традиция вещей снов правителей имела не только средиземноморский, но и ближневосточный ареалы распространения. В обществах Древнего Ближнего и Дальнего Востока, а также античности значимость сновидений была строго детерминирована социальным статусом сновидца. Доказано, что сновидения здесь составляли существенную часть коммуникационных сетей, которые (с точки зрения подавляющего большинства или всех членов коллектива) обеспечивали их связь с богами [Иванов 2002: 193]. В исторический период, по всей видимости, произошло разделение на два типа сновидений, различаемых по их «источнику» и соотносимых с ними двумя типами сновидцев. Обычные люди видели сны, посылаемые из мира предков, из мира мёртвых, особенные же люди, наделённые властными или жреческими полномочиями, видели сны, инспирированные небом, миром божеств. При этом, даже если налицо было развитое теоретизирование относительно природы сновидений и она понималась рационально, элементы архаических представлений продолжали существовать на уровне типичных сюжетов и реакций на них [Рабинович 2013: 42].

Царь мог получать определенные сообщения от божеств, но частному лицу не полагалось общаться с божеством во сне и во время видений. Упоминания о подобных случаях применительно к частным лицам встречаются в древних текстах чрезвычайно редко [Оппенхейм 1980: 185]. Главной ритуальной функцией правителя было магическое обеспечение гармонии в природном и социальном мире и, прежде всего, обеспечение плодородия. Поэтому многие черты роднили скифское празднество с обрядностью начала весенне-полевых работ, первой весенней вспашкой у осетин [Шрамко 1985: 27-28; Шрамко 1987: 138-139; Шрамко 1996: 78; Чибириков 2008: 424]. Также со скифским ритуалом этнологи сравнивают существовавший в прошлом в горной Осетии обычай ложиться полуобнаженными на весеннюю землю и магический сон жреца около священной чаши в святилище Тбау-

Уацилла, которые имели целью получение богатого урожая и воспроизвели символическое умирание [Чиби́ров 1980: 46; Цага́раев 2000: 130-131, 270]. И указывают на осетинский праздник Балдаран, когда происходило весеннее оплодотворение природы и строго запрещалось спать, поскольку сон воспринимался архаическим мышлением как временная смерть [Цага́раев 2000: 45, 47-48, 53-54, 67]. Именно тогда женщины кормили ласку, правительницу мышей [Туалла́гов 2001: 185], в которую перевоплощаются осетинский Сырдон и соответствующий ему вещий певец Боян из поэмы [Рахно 2014: 102-103].

Однако следует вернуться к роли золота как культового атрибута. У скифов и саков изделиям из этого благородного металла – доспехам, украшениям, утвари – придавалось, помимо экономической ценности, большое символическое значение [Акишев 1984: 82, 93, 118, 121, 123, 142-145, 159, 161, 166; Литвинский 1982: 34-36, 39-43; Плаева 2016: 71]. С ним связывают и традицию скифов покрывать золотом черепа-чаши. Поэма уделяет много значения факту обезглавливания великого князя Святослава Игоревича [Рахно 2014: 109]. Ведь даже покинув этот мир, человек высокого происхождения продолжает осуществлять свою сакральную миссию, но при условии, что его останки захоронены подобающим образом [Дробышев 2005: 120]. Святослав не смог удостоиться такой чести. Известно, что судьба его головы была весьма трагической: печенеги изготовили из неё, оковав золотом, питьевую чашу с торжествующей надписью: «Чюжихъ ищя, своя погуби» [Шахматов 1908: 132; ПСРЛ 1910: 9-10; ПСРЛ 1962: 16, 176]. Некоторые списки летописей содержат и развёрнутое повествование об обстоятельствах и смысле пользования этой зловещей чашей. Из черепа Святослава печенежский князь вместе с княгиней пили перед соитием, чтобы зачатый ребёнок получил свойства хотя поверженного, но могучего и славного врага: «...и есть чаша сія и донинѣ хранима въ казнахъ князеи Печенѣзкихъ, піаху же изъ нея князи со княгинею въ чертозѣ, егда поймаются, глаголюще сице: каковъ былъ сіи челоуѣкъ, его же лобъ есть, таковъ буди и родившея отъ насъ». Также и прочіихъ вои его льбы изоковаша срѣбромъ и держаху у себе, піюще з нихъ» [Шахматов 1908: 132]. Последнюю фразу о дружинниках великого князя, вероятно, следует понимать так, что их черепа достались другим печенегам, которые употребляли их с тою же целью [Липец 1977: 250]. Это яркий пример воинской магии, основанной на архаичном представлении о том, что путём ритуального питья из такого, обладающего чудесным свойством сосуда можно приобрести нужные качества [Липец 1977: 251]. Но важно постичь, что именно «своё», важное и ценное, утратил Святослав и почему об этом пишут на чаше. Вряд ли это его жизнь – он умер, как подобало воину. Если речь идёт о владениях, то

собственные земли великого князя не достались никаким его врагам, он их не потерял. Иногда наивно предполагают, что, как и в случае князя Игоря Святославича, речь идёт о войске, погибшем по его вине, хотя такие вещи не заботили средневековых правителей. Они не сокрушались о потере простых воинов, исполнивших свой долг. Лишиться Святослав мог только своей воинской харизмы, фарна, вместе с головой, – что и доказывает печенежский обряд с чашей, направленный на овладение этой харизмой. Голова или череп сохраняли свою регулирующую функцию как вместилище харизмы в разных случаях: при жизни и после смерти, в своем социуме и в чужом [Скрынникова 2013: 266]. Ценилась голова именно храброго воина, то есть обладавшего наиболее нужным в воинской среде качеством [Липец 1977: 252]. Поэтому харизматический череп, принадлежавший отважному правителю, старались сохранить, а головы поверженных врагов кочевник нередко подвешивал к упряжи своей лошади. Очевидно, они не только служили наглядным свидетельством воинской доблести, но и умножали его силу. Их издавна приносили в дар правителям и складывали в храмах. Собираание вражеских черепов, знамён и установление идолов символизировали присоединение и использование харизмы чужих родов [Грантовский 1981: 74; Христианский мир 2002: 293-297; Скрынникова 2013: 279-280]. Чашам из таких черепов придавались охранительные свойства. Обладание ими, по поверью, могло принести благоденствие и богатство местности, где они хранились [Липец 1977: 254-255]. Таким образом, получается, что чужие предки вследствие этих ритуальных действий фактически начинали служить потомкам своих убийц. Но тогда это может означать, что либо харизматические останки становились неподвластными духам умерших людей и изливали содержащуюся в них благодать на любого, кто ими завладеет, либо духи оказывались связанными в своих действиях, раз останки попали в чужие руки. Впрочем, весьма маловероятно, чтобы человек низкого происхождения мог сколько-нибудь долго обладать без риска для себя останками правителя или предметами, служившими символами высшей власти и, соответственно, насыщенными харизмой [Дробышев 2005: 119-120, 135]. Ведь пить из такой чаши тоже могли только хорошие ратники [Липец 1977: 252].

В свете идеи фарна по-другому выглядят также «золотые шлемы» скифов, фракийцев и наделённых княжеским титулом героев поэмы. В древности они играли роль особенных царских атрибутов в специализированных обрядах, связанных с властью. Можно предположить, что такие шлемы были основными инсигниями в коронационных ритуалах. Они возлагались на голову правителя как знак его новой социальной роли. Явственно то, что само покрывание головы имело статусный смысл. Золотым

шлемом как высшей степенью головного убора мог покрывать голову только царь (князь). Такой шлем на голове монарха как бы материализовывал сияние, которое излучала богоизбранная личность – естественный блеск металла имитировал идею фарна. Материализация, опредмечивание этого понятия заключалось в блеске драгоценностей, которыми обычно кичились скифские и фракийские аристократы. Царская инсигния, изготовленная из золота (либо серебра), была частицей фарна, она не просто обозначала царя как носителя этого божественного благоволения, но и приобщала его к ней [Гуменна 1966: 204; Маразов 1995: 106-107, 109-111].

Вполне вероятно, что фарн как небесная, огненно-солнечная субстанция, дарующая благодать, у ираноязычных кочевников прямо ассоциировался с золотом. Этот металл был его зримым, физическим воплощением [Туаллагов 2010: 109; Михайлин 2005: 104, 125; Михайлин 2010: 75, 91-92]. Вследствие этого сон с особо чтимыми золотыми предметами считался сверхценным, а образы, возникшие в нём, – абсолютно объективными [Акишев 1984: 79]. Вызывали его именно подаренные богами объекты поклонения в силу своих магических свойств. В качестве важной параллели к древней обрядности стоит вспомнить, что у восточных славян одной из популярных основ девичьих гаданий считались вещие сны, которые старались вызвать определёнными ритуальными действиями, в частности подкладыванием под подушку либо возложением на божницу золотого кольца [Лещенко 2004: 152; Пропп 2000: 127], что явно перекликается со сценарием скифского праздника. Это не единственная параллель между восточнославянскими девичьими обрядами и скифскими ритуальными процедурами [Борисов 2002: 64, 238]. Впрочем, и упоминания «русского злата» не ограничиваются порицанием князя Игоря. «Рускимъ златомъ», полученным от половцев, на берегу Синего моря звонят в поэме также готские девы. Вопреки попыткам отнести эти события в Подунавье, на остров Готланд или даже в Словению [Никитин 1985: 254; Салмина 1981: 228-229; Лихачев 1995: 324-325; Гурченко 2015: 406], речь определённо идёт о Крымской Готии, и современные исследователи связывают «злато» с предметами из клада ювелирных изделий, обнаруженного при раскопках одного из жилых комплексов на Баклинском городище в горном Крыму. В составе клада обнаружены две связки колец (пять серебряных и пять золотых), кроме того, два серебряных кольца, обрывок золотой фольги и три серебряных браслета. Браслеты дрововые, витые и различаются формой наконечников. Такие изделия характерны для русских кладов периода между последней четвертью XII и серединой XIII века. Два из трех браслетов искусствоведы относят к производству русской деревни. Это указывает на их связь с событиями 1185 года, когда половецкий предводитель Кончак осадил Пере-

яславль, взял Римов, а другой вожак, Гза, разорил окрестности Переяславля и пожёг сёла [Байер 2001: 151-154]. Но речь в поэме идёт не просто о грабеже и трофеях. Важно, что с домашними вещами и богатством сочетался и ассоциировался у древних иранцев родовой фарн [Литвинский 1968: 49], то есть эти украшения могли восприниматься как воплощение не только достатка, но и харизмы семьи, своеобразный домашний аналог реликвий княжеской династии.

Помимо персов, вещие сны государственно-политического характера видели, согласно преданиям, сохранённым Лактанцием (VII, 15), древние мидийские цари [Бартольд 1971: 391]. В сказаниях таджиков Систана сон, в котором царю снится, что кто-то связал его по рукам и ногам и разрубил пополам, означает, что на его государство напал агрессор [Сказки и легенды Систана 1981: 267]. В осетинском фольклоре известны также эпические песни о вещем сне, в котором беременная вдова-княгиня из вымершего по мужской линии клана видит, что родит славного витязя, который возмужает и станет главой князей, но напоследок, обольщённый своей силой и могуществом, он пойдёт покорять чужие народы и не вернётся живым. Во сне будущий князь символизируется горящей, а потом угасшей головнёй [Хамицаева 1973: 98-99; Сокаева 2010: 47]. Это отсылает к индоиранскому культу огня как священной стихии, основной порождающей силы, и домашнего очага как сакрального центра. Поскольку огонь считался классификатором и носителем начала как такового (Гестия – первородная дочь Кроноса, которой из всех божеств первой приносится жертва), то несомненно, что в обрядах царской идеологии он должен был играть центральную роль. И действительно, в древнем Иране зажигание огня означало «рождение» нового царя, а в Индии огненные алтари поддерживали бессмертие владетеля точно так же, как это совершалось во Фракии и Скифии. В ахеменидском Иране почитание огня связывалось главным образом с царским культом и перед правителем на серебряных алтарях выносили священный огонь, а когда царь умирал, этот огонь тушили во дворце. Возможно, что таким же образом в календарной обрядности ираноязычных кочевников воспроизводилось наступление космической ночи и смерть солнечного владыки Колаксия, а добывание нового огня означало повторение космогонии, вступление царя в священный брак и возобновление мира. В изображениях инвеституры на скифских памятниках всегда перед богиней, к которой приближается царь, стоит горящий алтарь, то есть огонь входил в систему знаков, посредством которых обозначалось избранничество властелина. У скифов очаг как главный объект почитания на уровне семьи и рода стал (посредством царского очага, связанного с культом предков и женского божества огня Табиты) главным объектом почитания во

всём государстве [МАРАЗОВ 1995: 99; БЕССОНОВА 1983: 28-36; ПИКАЛОВ 2011: 82]. Помимо близости песни к ситуации самонадеянного Игорева похода на половцев стоит отметить, что осетинское *xuɣɣyn*, *xuɣɣyn* означает не только 'спать', но и 'гаснуть', 'тухнуть', то есть ритуал сна возле золотых предметов мог означать умирание старого царского огня и рождение нового [АБАЕВ 1989: 272; ТУАЛЛАГОВ 2001: 209].

Уснувший возле золота под открытым небом царь тем самым определял свою долю, так как архаическому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производительного акта, но и как прелюдия смерти, временная смерть [БЕССОНОВА 1983: 68; КУЗНЕЦОВА 1987: 189]. Подтверждением этого являются представления южных иранцев. Согласно пехлевийскому Бундахишну (3, 19-20), когда Ахриман решил убить первого человека Гайомарда, Ормазд для его защиты создал Сон (в виде пятнадцатилетнего юноши). Вследствие этого сна Гайомард был спасён на некоторое время (тридцать лет), однако стал смертным [Зороастрийские тексты 1997: 270-271; ВЕРГИСЕНКО 2015: 157]. Таким образом, на мифологическом уровне смерть и сон взаимообусловлены. Поэтому тема смерти присутствует в персидских колыбельных песнях [ЕРЕМИНА 1991: 82]. В осетинской традиционной культуре тоже прослеживается взаимосвязь сна и смерти, вплоть до отождествления [САЛБИЕВ 2013: 111].

Итак, великий князь киевский Святослав ощущает себя обречённым правителем, который хранит священное золото княжеского рода и которому суждена смерть. Золото это – символические ценности ещё скифских, дославянских владык, происходящих, согласно мифам, от Солнца. Представления о нём, очевидно, транслировались на протяжении многих сотен лет, отразившись в поэме. Толкование многих нюансов текста не может быть обосновано исключительно с позиций славистики, поэтому вполне естественно, что к этой проблеме должны быть подключены другие источники, раскрывающие идеологические тенденции культур соседей Руси, в том числе и ираноязычных. Скифские и сармато-аланские реминисценции в «Слове о полку Игоре» пока что почти не исследовались. Однако убедительным образцом для попытки понять мышление и творческие искания автора поэмы с помощью обычаев, обрядов, верований и фольклорной традиции иранских народов может послужить сопоставление западноевропейского средневекового эпоса с нартовскими сказаниями осетин. Привлечение иранских параллелей позволит выявить в поэме и другие скрытые мировоззренческие модели глубокой древности, которые придадут смысл её образам и мотивам.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

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

АКИШЕВ 1984 – АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

АРТАМОНОВ 1947 – АРТМОНОВ М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Ученые записки Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова. Л., 1947. № 95. Серия исторических наук. Вып. 15.

АРХИПОВА 2007 – АРХИПОВА С. В. Искусство толкования снов в древнем Египте // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. М., 2007.

БАЙЕР 2001 – БАЙЕР Ханс-Файт. История крымских готтов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001.

БАРТОЛЬД 1971 – БАРТОЛЬД В. В. Сочинения. М., 1971. Том VII. Работы по исторической географии и истории Ирана.

БЕССОНОВА 1983 – БЕССОНОВА С. С. Религиозные представления скифов. К., 1983.

БИДЕРМАН 1996 – БИДЕРМАН Ганс. Энциклопедия символов. М., 1996.

БОЛЬШАКОВ 2007 – БОЛЬШАКОВ И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте: историко-философский аспект. СПб., 2007.

БОРИСОВ 2002 – БОРИСОВ С. Б. Мир русского девичества: 70-90 годы XX века. М., 2002.

БУБНОВ 2006 – БУБНОВ Н. Ю. «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов. СПб., 2006.

ВЕРТИСНКО 2015 – ВЕРТИСНКО Ганна. Іконографія скіфської есхатології. К., 2015.

ГАСПАРОВ 2000 – ГАСПАРОВ Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.

ГЕРОДОТ 1972 – ГЕРОДОТ. История в девяти книгах. Л., 1972.

ГРАНТОВСКИЙ 1981 – ГРАНТОВСКИЙ Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.

ГУМЕННА 1966 – ГУМЕННА Докія. Благослови, мати: Казка-есеї. Нью-Йорк, 1966.

ГУРЕВИЧ 2007 – ГУРЕВИЧ А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007.

ГУРЕВИЧ 1972 – ГУРЕВИЧ А. Я. История и сага. М., 1972.

ГУРЧЕНКО 2015 – ГУРЧЕНКО Леонид. Славяно-русские древности в «Слове о полку Игореве» и «небесное государство» Платона. М., 2015.

ГУЦУЛЯК 2016 – ГУЦУЛЯК О. Б. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття. К., 2016.

ДОБРОДОМОВ 1998 – ДОБРОДОМОВ И. Г. Готские девы и русское злато в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9. М., 1998.

ДРОБЫШЕВ 2005 – ДРОБЫШЕВ Ю. И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 1.

ЕМЕЛЬЯНОВ 2003 – ЕМЕЛЬЯНОВ В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003.

ЕРЕМИНА 1991 – ЕРЕМИНА В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

- Жуковская 1988 – Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Зороастрийские тексты 1997 – Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. М., 1997.
- Иванеско 2002 – Иванеско А.Е. Сюжет охоты Сослана на чудесного оленя и скифский религиозный праздник // Актуальные проблемы всеобщей истории: Межвузовский сборник научных статей. Ростов-на-Дону, 2002. Выпуск первый.
- Иванов 2002 – Иванов Вяч. Вс. Гадание и предсказание будущего на Древнем Востоке и в античном мире // Антропология культуры. М., 2002. Выпуск 1.
- Косоруков 1986 – Косоруков Александр. Гений без имени. М., 1986.
- Кузнецова 1987 – Кузнецова Т. М. Богиня с зеркалом в скифском пантеоне // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»: (Тезисы докладов). М., 1987.
- Ларин 1977 – Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание: (Избранные работы). М., 1977.
- Лещенко 2004 – Лещенко В. Ю. Русская семья (XI–XIX вв.): Монография. СПб., 2004.
- Липец 1977 – Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе // Этническая история и фольклор. М., 1977.
- Литвинский 1982 – Литвинский Б. А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии) // Советская этнография. М., 1982. № 4.
- Литвинский 1968 – Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн: (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.
- Лихачев 1995 – Лихачев Д. С. Новгородские элементы в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3.
- Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989 – Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Маккуин 1983 – Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.
- Маразов 1999 – Маразов Иван. Митология на златото. София, 1999.
- Михайлин 2010 – Михайлин В. Ю. Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского «звериного стиля». Саратов-СПб., 2010.
- Михайлин 2005 – Михайлин Вадим. Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М., 2005.
- Никитин 1978 – Никитин А. Л. Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве». Сон Святослава // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978.
- Никитин 1985 – Никитин Андрей. Точка зрения: Документальная повесть. М., 1985.
- Нарты 1989 – Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязиров. М., 1989.



- ОППЕНХЕЙМ 1980 – ОППЕНХЕЙМ А. Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980.
- Осетинские народные сказки 1973 – Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисл. и примеч. Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. М., 1973.
- Осетинские народные сказки 1978 – Осетинские народные сказки / Составитель А. Х. Бязыров. Цхинвали, 1978.
- ПИКАЛОВ 2011 – ПИКАЛОВ Дмитрий. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. Опыт реконструкции. Saarbrücken, 2011.
- ПЛАЕВА 2016 – ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4.
- ПСРЛ 1910 – Полное собрание русских летописей. Том XXIII. Ермолинская летопись. СПб., 1910.
- ПСРЛ 1962 – Полное собрание русских летописей. Том XXVIII. Летописный свод 1497. Летописный свод 1518. М.-Л., 1962.
- ПРОПП 2000 – ПРОПП В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.
- РАБИНОВИЧ 2013 – РАБИНОВИЧ Е. И. Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013.
- РАЕВСКИЙ 2006 – РАЕВСКИЙ Д.С. Мир скифской культуры. М., 2006.
- РАХНО 2016 – РАХНО Константин. Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2016. Т. XIX.
- РАХНО 2014 – РАХНО Константин. «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2014. Т. XVII.
- РЫБАКОВ 1988 – РЫБАКОВ Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988.
- САЛБИЕВ 2013 – САЛБИЕВ Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.
- САЛМИНА 1981 – САЛМИНА М. А. Из комментария к «Слову о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Том XXXVI.
- Сказки и легенды Систана 1981 – Сказки и легенды Систана / Составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М., 1981.
- СКРЫННИКОВА 2013 – СКРЫННИКОВА Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб., 2013.
- Слово 1950 – Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950.
- СОКАЕВА 2010 – СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции. Владикавказ, 2010.
- ТУАЛЛАГОВ 2001 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
- ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010.

ФРАНКФОРТ, ФРАНКФОРТ, УИЛСОН, ЯКОБСЕН 1984 – ФРАНКФОРТ Г., ФРАНКФОРТ Г. А., УИЛСОН Дж. А., ЯКОБСЕН Т. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984.

ХАЗАНОВ 1975 – ХАЗАНОВ А.М. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975.

ХАМИЦАЕВА 1973 – ХАМИЦАЕВА Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

Христианский мир 2002 – Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года / Подготовка латинского текста и перевод С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко, экспозиция, исследование и указатели А. Г. Юрченко. СПб., 2002.

ЦАГАРАЕВ 2000 – ЦАГАРАЕВ Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

ЧЕРНЕЦОВ 1947 – ЧЕРНЕЦОВ В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.-Л., 1947. Т. I.

ЧЕРНОВ 2006 – [ЧЕРНОВ А. Ю.] Слово о полку Игореве / Предисл. Д. С. Лихачева; Стихотворный перевод, комментированный прозаический перевод и послесловие А. Ю. Чернова; Реконструкция древнерусского текста и примечания А. В. Дыбо. СПб., 2006.

ЧИБИРОВ 1980 – ЧИБИРОВ Л. А. О некоторых скифо-осетинских параллелях из области аграрной религии // Известия Юго-Осетинского НИИ. Тбилиси, 1980. Вып. 25.

ЧИБИРОВ 2008 – ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

ШАХМАТОВ 1908 – ШАХМАТОВ А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

ШРАМКО 1987 – ШРАМКО Б.А. Бельское городище скифской эпохи: (город Гелон). К., 1987.

ШРАМКО 1996 – ШРАМКО Б. А. Комплекс глиняных скульптур Бельского городища // Більське городище в контексті вивчення пам'яток раннього залізного віку Європи: Збірник наукових праць. Полтава, 1996.

ШРАМКО Б.А. Культурные скульптуры Гелона // Археологические памятники Юго-Восточной Европы (железный век и эпоха средневековья): Межвузовский сборник научных трудов. Курск, 1985.

ЮГОВ 1975 – [ЮГОВ Алексей.] Слово о полку Игореве / Перевод, комментарии и статьи Алексея Югова. М., 1975.

DUMÉZIL 1941 – DUMÉZIL Georges. Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1941.

SCHELBACH 1959 – SCHELBACH Ingrid. Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959.

SŁUPECKI 1998 – SŁUPECKI Leszek Paweł. Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich. Warszawa, 1998.

Д.К. ХЕТАГУРОВА

*(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)*

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ОБРАЗА ЧЕРТА В ПОЭЗИИ А. И. ТОКАЕВА**

В истории осетинской литературы начала XX века значительное место занимает творчество Алихана Инусовича Токаева (1893-1920). Поэт-символист, новатор осетинского стихосложения, незаурядный драматург, публицист, художник, он соединил в своем творчестве осетинские национальные традиции и новые эстетические идеалы символизма, по-новому интерпретируя сюжеты и образы мифологии и фольклора.

Расцвет творчества А. И. Токаева приходится на начало XX века — время символизма. Именно эстетика символизма явилась основой для поэтического мира Алихана Инусовича. Поэтому трактовка фольклорных образов в поэзии Токаева ведется именно с позиции символистской, где символ — универсальный способ проникнуть «за видимую оболочку вещей к их сокровенной и вечной сущности» [1, с. 11].

Интерес к фольклору проходит через все творчество поэта, обогащая и питая его поэтический мир.

Особый интерес у поэта вызывает образ чёрта («хæйрæг») в стихотворениях «Сау коммæ тарф тын...» («В черное ущелье тяжелый луч...») и «Аууоны хъæртæ» («Крики в тени»), к нему автор обращается довольно часто в попытке обозначить комплекс негативных феноменов, так или иначе противопоставленных духовному миру лирического героя.

В стихотворении «В черное ущелье тяжелый луч...» («Сау коммæ тарф тын...») [2, с. 109 — 110] Алихан Инусович с помощью языка природы и символических фольклорных образов черта («хæйрæг») и Уносящего душу («Удхæссаг») создает картину народного бедствия, нищеты и беспроглядной ночи, где ожидание «восхода солнца» является символом новой, счастливой жизни, избавления от зла и мрака.

Сау коммæ тарф тын  
Бæрзæндтæй каст,  
Н' алыгъд йæ тар фын,  
Н' аскъуыд йæ маст.

В черное ущелье тяжелый луч  
С высоты смотрел,  
Не убежал его мрачный сон,  
Не порвалось его горе.

Арвæй фæхаудта  
Зæхмæ цæхæр,  
Даудта уый, даудта  
Комæн йæ сæр.

С небес упала  
На землю искра,  
Гладила, она, гладила  
Голову ущелья.

Уый йæм æркасти  
Æврагътæй мæй,  
Ком та йæ мастæй  
Бацы фынаы.

Это глянула на него  
Из-за облаков луна,  
А ущелье от злости  
Уснуло.

Арвæй ыстъалы  
Коммæ уый тахт,  
Бамынаг тары,  
Тары ныссагъд [2, с. 109].

С неба звезда  
Летела к ущелью,  
Померкла в темноте,  
В темноту вонзилась.

В первой части стихотворения автор представляет некую абстрактную картину ночи в горах, в которой свет — это ложное сияние луны и звезд, не приносящее радости жизни: «тяжелый, мрачный луч, упавший на землю» от луны, сеет «злой сон», а звезда, сорвавшаяся с небосклона и летевшая к земле, так ее и не достигла — «вонзилась во тьму». В восприятии поэта его родные горы спят злым, тяжелым сном без отдохновения, во тьме и без надежды. Причина безрадостного ночного пейзажа — не сугубо природные явления (ночь-день), но трагическая, символическая «ночь», которую распространяет по горам черт:

Чи дæ рæвдауы,  
Дæу, уæ, мæ хох?  
Чи дыл æфтауы  
Йе згæхæрд рох?

---

Кто тебя ласкает,  
Тебя, о, моя гора?  
Кто на тебя набрасывает  
Свою проржавелую уздечку?

---

Уый йæ рæвдауы  
Талынджы тох,  
Уый йыл æфтауы  
Хæйраг йæ рох.

Это ее ласкает  
Война во тьме,  
Это на нее накинул  
Черт свою уздечку.

Худгæ фæтæхы  
Сау коммæ дард,  
Комы фæтæхы  
Тарæй йæ арт.

Смясь летает  
В темное ущелье далеко,  
В ущелье летает  
Из тьмы его огонь.

Удхæссæг зары  
Хохмæ æргом,  
Уый йыл æвзары  
Цæвæджы ком... [2, с. 109 — 110]

Уносящий душу поет  
Горе открыто,  
Он на ней испытывает  
Острие косы...

Черт и Уносящий душу — фольклорные образы. Так черт, один из популярных персонажей осетинского фольклора, дух, принадлежащий подземному, нижнему миру («даелимон» — «нижний (dæl) дух (mon)» [3, с. 354]), «существуют, как злые, так и добрые черти» [4, с. 54 — 55]. Однако, как правило, чертей стараются избегать, так как от них «кроме беды, никакой помощи ждать не приходится» [5, с. 41], обычно они принимают облик волосатого, невымытого человека, «питающегося грязью и редко человеческой пищей, <...> с вывернутыми вперед ногами-пятками (размæзæвæтджынтæ)» [6, с. 51]. В осетинском фольклоре есть несколько разновидностей чертей (Æхсавидар [7, с. 32], Хуызисæг [7, с. 184] и др.), черт — популярный образ в осетинских народных сказках, в которых он символизирует, как правило, хитрость, изворотливость, злобу («Три сына бедняка» [8, с. 134 — 142], «Сын суки» [8, с. 162 — 177], «Бедняк, Уасгерги и черт» [8, с. 470 — 479] и др.). Место обитания чертей не только подземелье, живут они и на земле «в горных долинах, оврагах, лесах, водоемах, мельницах, заброшенных домах и т.д. Показываются они только ночью» [4, с. 55]. Черти не только пакостят и вредят — как свидетельствуют фольклорные данные, осетины от чертей «научились изготовлению араки» [6, с. 52], в нартских сказаниях черти помогли Сослану выбраться из преисподней.

Следующий образ, упоминаемый в стихотворении — Удхæссæг (букв. «уносящий душу») — «существо, которое, согласно верованиям осетин, приходит за душой человека в день его смерти; ангел смерти» [7, с. 155 — 156], является самым ужасным чудовищем, часто присутствует и в ругательствах, как нечто отвратительное и злое.

В стихотворном тексте Токаева два ужасных символа ночи, преисподней — Черт и Удхæссæг, те, кто держат под гнетом родную землю лирического героя. Черт, набросивший на гору уздечку, и Удхæссæг, который натаскивает свою косу о нее. Свободно, не страшась ничего и никого, силы зла осели на земле, не пуская на нее солнечный луч, а единственный источник

света — это «огонь из тьмы», другими словами, злобный, ложный свет зла, тот, что принес с собой черт.

Однако картина беспроглядной тьмы сменяется надеждой в третьей, финальной части стихотворения:

Сай ныр дае садай,  
Уа, мае хох, ды,  
Ниугае аенцадай,  
Хаугае маеты.

Болей своей болезнью  
О, моя гора, ты  
Вой смиренно,  
Проваливайся в переживания.

Судзгае дын зары  
Зардае, мае хур...  
Ахуысс уал тары,  
Ракасдзаен хур [2, с. 110].

Горящее, поет для тебя  
Сердце, мое солнце...  
Поспи пока в темноте,  
Солнце взойдет.

Обращаясь к фольклорным образам черта и Удхассаг, автор в символической форме указывает на беспощадных угнетателей родной земли, тех, кто не пускает свет на землю. Поэтому «чертовщина» у Токаева — это зло общественно-историческое.

Однако, любой сон заканчивается, также, как и любая ночь приходит к концу, так и в данном тексте: тяжкие страдания родной земли будут преодолены, поскольку неизбежно «солнце взойдет» и свобода с истиной будут обретены.

В следующем стихотворении «Крики в тени» («Аууоны хьарта») [2, с. 143 — 144] А.И. Токаев соединяет в образе черта черты, взятые не только из осетинского фольклора, но и обращается к библейскому образу Сатаны.

Касын, касын даумæ, уа Хæйрæг.  
Æз даумæ касын.

Жду, жду тебя, о Черт. Я тебя жду.

Дæ быны ды мае Иры скодтай.  
Фæзын, фæзын маем ды.

Подмял под себя ты мою Осетию.  
Яви себя, яви себя мне.

Хæцын, дауаы хьарзын...

Борюсь, стенаю от тебя...

Мае Иры ды æвзонгае сходтай.

Мою Осетию в расцвете сил  
сожрал.

Æрхаудтай рухс уæларвай  
ды зæхмæ, зæхмæ, зæхмæ.

Упал со светлых небес ты  
на землю, на землю, на землю.

Дæ бæстæ – талынг, талынг, талынг.

Твоя страна - тьма, тьма, тьма.

Дæ хьæр, дæ худт, дæ куыд

Твой крик, твой смех, твой плач

хьуысынц нае лагæттæй маенмæ,

доносятся до меня из наших пещер,

Уа бæстæ, бæстæ, бæстæ халаг

О разрушитель, разрушитель,

[2, с. 143].

разрушитель края.

Следует отметить, что отличительной особенностью всей поэзии А.И. Токаева является создание нового для осетинской литературы лирического героя, отличающегося ярко выраженной индивидуальностью, многосложностью, противоречивостью характера. Лирический герой поэзии А.И. Токаева — иной, противопоставляющий себя другим. Человек с душой ангела, Избранный, сын Солнца, тот, кто обладает тайными знаниями, Сверхчеловек, воспринимающий боль мира как свою собственную, сражающийся со злом во имя счастья не личного, а общенародного.

В стихотворении «Крики в тени» герой взывает к черту, вызывает его на бой, призывает к сражению в попытке освободить свой родной край от его гнета.

В христианской традиции к Сатане относят пророчество Исаии о царе Вавилона (Ис. 14:3-20). Согласно трактовке, он был сотворён как ангел, но, возгордившись и пожелав быть равным Богу (Ис. 14:13-14), был низвержен на землю, став после падения «князем тьмы», отцом лжи, человекоубийцей (Ин. 8:44) — предводителем мятежа против Бога. В стихотворении Алихана Инусовича черт может восприниматься именно как Сатана, поскольку упал со светлых небес на землю, где он сеет тьму, страх и разруху.

Лирический герой взывает к черту, зовет его на бой, так как он определил своего врага, слышит его голос в ночи (смех, плач, крик), но не видит. В третьей и четвертой строфе герой обращается к черту, открыто характеризует своего противника, наделяя ее негативными эпитетами, определенными свойствами:

Мæнгард, гæды, фæлывд, фæлдыстæй, уæ стыр хæйрæг, Æрцардтæ лагæтты нæ хæхты. Фæивыс мин хатты дæ хуыз: куы ус, фыдус, куы лæг...	Коварный, лживый, фальшивый, проклятый, о великий черт, Поселился в пещерах в наших горах. Меняешь тысячи раз свои обличья: то женщина, то стерва, то мужчина...
Ныххойы Рухс дæу фæхты, фæхты.	Побивает Свет тебя в ступе, в ступе.
Ды Рухсæй лидзыс, талынджы хæтыс, уæ стыр æлгъыст! Æнакæронæй хуыз фæливыс. Хæцын æз демæ ам, фæлдыст.	От Света ты бежишь, во тьме скитаешься, о великое проклятие! Бесконечно меняешь обличья. Сражаюсь здесь я с тобой, посвященный.
Æртыхст мæныл, æртыхст Дæ ауон. Уым та худгæ ссивыс [16, с. 143].	Окружила меня, окружила Твоя тень. В ней опять собираешься, смеясь.

Черт у Токаева бесконечно ускользает и меняет внешний облик, как и в осетинской мифологии, где черти — существа крайне изворотливые, коварные: «они обладают способностью мгновенно исчезать, и увидеть их можно лишь тогда, когда они сами того пожелают» [6, с. 52], при этом могут принимать различные обличья: «вид знакомых, неожиданно вспахивающего в разных местах огня, белой женщины и т.д.» [4, с. 55 — 56]. В осетинской сказке «Сын суки» черт показывался героям «то в образе матери, то в образе отца» [8, с. 176].

Создавая в стихотворении общеизвестный образ лживого, изворотливого черта, Токаев обозначает и его главного гонителя — Свет, отождествляя его с Богом, в их вечной борьбе-противостоянии, при этом себе лирический герой Токаева отводит одну из главных ролей в сражении, так как он «посвященный», тот, кто может сражаться со злом от имени Создателя. Причем эта битва проходит не в привычной реальности, а в некоем мистическом пространстве, где тени окружают героя, в них прячется противник, распадаясь и вновь обретая единство, как бы обтекает лирического героя, смеясь, провоцирует вступить с ним в смертельную игру. Изучая религиозные верования осетин, академик А.М. Шёгрэн отмечал, что «в каждом месте существует злой дух, который старается напакостить людям; в иных местах являются тени по ночам, в других злой дух забавляется зажиганием сена или переноскою с места на место» [9, с. 43]. Так и в стихотворении А.И. Токаева черт прячется в тени играючи, перескакивает с места на место, обманывает и издевается.

В последних строфах лирический герой поет своеобразную песнь своему противнику — черту, обозначая все свойства его природы и определяя свой собственный путь — упорное сражение, отчаянную борьбу со злом:

Уæ, сауцæсгом! Зæрдæсайæг сызгъæринау ды дæ. Дæ аууон аууæтты фæтæхы.	О, чернолицый! Фальшивое золото — это ты.
Уæ, марг, уæ арт хæйрæг, мардон ысмаг, уæ стыр цыдæр, Дæ тар рухс тар бæстыл фæлдæхы.	Тень твоя в тенях пролетает. О, яд, о черт-огонь, трупная вонь, о нечто великое, Твой темный свет обрушился на темный край.
Цæуын, цæуын. Кæм дæ? Уæ адджын марг, уæ мин низы! Дæ фæдыл аууæтты хæтдынаен.	Иду, иду. Где ты? О сладкий яд, о тысячи болезней! За тобой в тенях буду скитаться.



<p>Уæ, стыр цыдæр... Сызгъæринты  æртгывд... Уæ, тутт ницы,  Æз демæ аууæтты хæцдынаен  [2, с. 143 — 144].</p>	<p>О, великое нечто... Золота  блеск... О, пустое ничто,  Я с тобой в тенях буду сражаться.</p>
--	---

Черт у Токаева образ сложный и многогранный, его лживость, обманчивость, изменчивость — несомненно фольклорного свойства, при этом в тексте используются и собственно авторские характеристики: «Уæ, марг, уæ арт хæйраг, мардон ысмаг, уæ стыр цыдæр» («О яд, о черт-огонь, трупная вонь, о нечто великое»), фальшивое золото, ложный огонь (в противовес истинному свету — божественному), одновременно что-то великое и нечто пустое. Двойкость, неуловимость черта выражается еще и в том, что его место обитания — тени, нечто зримое, но при этом совершенно нематериальное, особое место, где идеально может спрятаться «великое ничто». Тень нельзя разрубить или уничтожить обычным способом, она всегда там, где есть свет, потому бой лирического героя чрезвычайно сложен, ведь одно не бывает без другого, но свет — всегда первичен, если нет его, то нет и тени.

Таким образом, можно сделать вывод, что, будучи поэтом-символистом, Алихан Инусович Токаев трактует фольклорные образы в анализируемых стихотворениях многогранно, органично вплетая мифологическую символику в собственный поэтический текст, где она обретает новое значение, соединяя современность и архаику, становясь универсальным поэтическим символом, служащим для передачи глубинных смыслов образного мира автора.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Колобаева Л.Н. Символ в понимании символистов // Колобаева Л.Н. Русский символизм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. С. 10-29.
2. Токаты А.И. Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1973. (Все стихотворения цитируются по указанному сборнику в подстрочном переводе).
3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка (в 4-х томах). Т I. Л.: Наука, 1958.
4. Сланов А.А. Семейные ценности // Сланов А.А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: СОГПИ, 2007. С.67-70.
5. Згидская красавица // Осетинские народные сказки. Составитель и переводчик: Саламов Т.А., Владикавказ: Ир, 2006. С. 40-41.
6. Чибиров Л.А. Демонологические представления // Чибиров Л.А. Традиционная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 50-59.

7. ДЗадзиев А.Б, Дзуцев Х.В, Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие В.А. Гасиева, 1994.

8. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г.А. Дзагурова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973.

9. ШЕГРЕН А.М. Религиозные обычаи осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Шёгрэн А.М. Осетинские исследования. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1998. С. 40-68

А. Л. ЧИБИРОВ

*(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)*

## **ВЕХА**

### ***К 50-летию Всесоюзной научной сессии по этногенезу осетинского народа***

Проблема этногенеза того или иного народа – одна из сложнейших в исторической науке. Что касается происхождения осетин, предки которых, к тому же не оставили письменных свидетельств своей истории, то особую сложность при определении его генезиса вызывал язык, иранский по своему звучанию, что разительно отличало его от языков соседей осетин по Кавказу – представителей кавказской и тюркской языковых семейств. Именно языковое отличие и вызвало первичный интерес исследователей к осетинам как этносу.

Впервые в научной литературе мнение о генетической связи осетин с аланами было озвучено Герхардом Фридрихом Миллером, русским историком, профессором и членом Санкт-Петербургской Академии наук. В своей работе «О народах, издревле в России обитавших», изданной в 1773 г., он высказал мнение о родстве осетин с раннесредневековым аланским племенем ассы. Рассказывая о том, что «Алане были Готский народ», он далее продолжает: «Карпини и Рубрук в тринадцатом веке упоминают об аланах, коих они при путешествии своем находили. Первый равняет их с черкасами, и дает им прозвание Ассы, которое, кажется в сродстве с нынешними Оссегами» [1]. К началу же XIX в. в исторической науке превалировало мнение, высказанное Я. Потоцким и Ю. Клапротом, затем развитое вначале А. Шёгреном, затем окончательно сформулированное В. Ф. Миллером, согласно которому осетины являются прямыми потомками северокавказских алан. Эта теория впоследствии стала доминирующей. Со временем ее поддерживали многие российские, советские и западные ученые. Тем не менее, в научном сообществе конечно же оставались специалисты, которые были не согласны с общепринятым мнением. Часть ученых придерживалась иных версий, и разброс этих мнений был весьма существенным. Для того, чтобы прийти к консенсусу в этом вопросе, в октябре 1966 г. была созвана специальная научная сессия по этногенезу осетинского народа. Организаторами



*Групповой портрет участников сессии*

ее выступили дирекции Северо-Осетинского научно-исследовательского института в лице директора Чеджемова Х. С. и Юго-Осетинского научно-исследовательского института, представленного его руководителем Габараевым С. Ш. Сессия была всесоюзной. В силу политических особенностей того времени иностранные ученые конечно же не принимали участие в этом мероприятии, но зато был приглашен максимально широкий круг ученых-специалистов из Москвы, Ленинграда, Тбилиси Ростова, Одессы, Ставрополя, Нальчика, Махачкалы, Черкесска, Элисты, Кишинева, Сухума. Обращал на себя внимание не только географический охват участников конференции, но и высокий уровень приглашенных специалистов. Такие направления смежных наук как языковедение, археология, этнография, антропология, антиковедение, фольклор, топонимика, нумизматика, специализация по античной и средневековой истории, были представлены на сессии В. И. Абаевым, Е. И. Крупновым, В. П. Алексеевым, Ш. Д. Инал-ипа, Г. Ф. Турчаниновым, М. П. Абрамовой и т.д. Сессия продолжалась три дня с 6 по 8 октября и вызвала большой интерес как научно-творческой интеллигенции и общественности обеих частей Осетии, так и СССР в целом. Специфика ее работы заключалась в политике «открытых дверей». То есть двери проводимого мероприятия были открыты для всех, кого интересовала обсуждаемая проблема. Конечно же зал, в котором проводилось мероприятие, все три дня был забит до отказа. Народ стоял в проходах, стараясь уловить каждое сказанное слово. Такой порядок ведения сессии был по душе не всем гостям, однако открыто выразил протест против этого в своем заключительном слове только Евгений Игнатьевич Крупнов. Он высказал пожелание, чтобы на будущее сессии такого рода организовывались так, чтобы обсуждение чисто научных вопросов «велось на высоком научном уровне в кругу специалистов, без парадности, без никому не нужных аплодисментов на строго научной основе» [2].

На сессии было заслушано семь докладов, десять содокладов, а количество выступавших в прениях перевалило за тринадцать человек. Итоги сессии были подведены в заключительных словах В. И. Абаева и Е. И. Крупнова. Была принята и соответствующая резолюция сессии.

Собравшиеся на сессию ученые из разных республик и регионов СССР придерживались различных взглядов на обсуждаемую проблему, часто расходившихся диаметрально. По мнению одних, в этногенезе осетин доминировал иранский элемент, другие отдавали предпочтение кавказскому, а третьи не отдавали предпочтение ни одному из вышеназванных версий, придерживаясь иных взглядов на проблематику. Попробуем ниже кратко представить весь спектр позиций участников сессии.

На пленарном заседании, в своем докладе «Этногенез осетин по данным письменных источников», Ю. С. Гаглойти, в то время кандидат исторических наук, сотрудник ЮОНИИ, сформулировал основную мысль своего выступления следующим образом: «Этногенез осетин – это прежде всего результат длительного, внутреннего развития скифо-сармато-аланских племен Северного Кавказа», чем подчеркнул доминирующую и решающую роль скифо-сарматского элемента в становлении осетинского этноса. Таким образом Юрий Сергеевич акцентировал внимание на решающей роли скифов, сарматов и алан в этногенезе осетин и сводил на нет участие в этом процессе местных племен. Позицию Гаглойти в определенной степени поддержал лишь выступивший с содокладом «К проблеме субстрата» языковед К. Е. Гагкаев. Он тоже по существу отрицал роль местного элемента в формировании осетин, доказывал иранские корни происхождения самоназвания осетин «ир», а также предложил новую трактовку научного термина субстрат (по-русски – подоснова). По мнению Гагкаева под субстратом следует понимать «следы воздействия прежнего языка и культуры



*Выступает Ю. С. Гаглойти. Президиум (справа налево): А. К. Джанаев, Х. С. Черджиев, А. И. Робакидзе, директор ЮОНИИ С. Ш. Габареев, В. К. Гарданов*

местного населения, усвоившего, в силу определенных исторических причин, новый язык и новую культуру» [2,200].

Однако участники сессии не разделили основные постулаты выступлений Ю. С. Гаглойти и К. Е. Гагкаева. Известный археолог Виталий Борисович Виноградов в своем содокладе «Античные источники и данные археологии скифо-сарматского времени в Центральном Предкавказье в свете проблемы этногенеза осетин», высказал «большое сомнение по поводу трактовки скифо-сарматской эпохи в Центральном Предкавказье, как времени активного внедрения иранцев в среду горных автохтонных племен и ассимиляции первыми вторых» [2,185]. Ученый признавал более значительным роль кавказского субстрата в этногенезе осетин, считал, что ираноязычные аланы проникли в горы и большими массами расселились среди аборигенных племен после IV века в связи с нашествием гуннов и последующими за этой катастрофой событиями. По существу в этом ключе высказалась и М. П. Абрамова, по мнению которой, нет данных подтверждающих массовую иранизацию населения центральных районов Северного Кавказа в скифо-сарматское время. В крайнем случае, иранизация центральных районов Северного Кавказа не носила массового характера. Массовое проникновение иранцев в эти области, по ее мнению, произошло лишь с IV-V вв. т. е. в аланское время. В своем выступлении профессор З. В. Анчабадзе еще больше приблизил к современности время формирования осетинского народа. Он отметил: «В конце XIV в., сыгравшем большую роль в истории народов Северного Кавказа, произошли большие этнические изменения, и с этого времени мы начинаем новый этап этнического развития осетинского народа, который привел к современному формированию осетинского народа» [2,309]. Одним словом, научная позиция Ю. С. Гаглойти не стала на сессии предметом широкого обсуждения

Большой интерес вызвал доклад археолога Е. И. Крупнова «Проблема происхождения осетин по археологическим данным». Докладчик, хотя и признавал участие скифо-алан в этногенезе осетин, тем не менее считал, что «ведущее место в этногенезе осетин следует отвести кавказской аборигенной общественной среде» [2,41], назвал осетин истыми кавказцами по происхождению, внешнему облику и культуре и иранцами по языку. Тезис Крупнова о доминирующей роли местных кавказских племен разделяли его коллеги археологи В. Б. Виноградов и И. М. Чеченов, а также антрополог В. П. Алексеев. Однако и у этой научной позиции появились оппоненты (М. С. Тотоев, Кибизов). В. И. Абаев же отреагировал на эту позицию с сарказмом, заметив: «Получается, ираноязычные племена появились на Кавказе для того, чтобы преподавать аборигенам краткосрочные курсы своего языка».



*Е. И. Крупнов и В. И. Абаев*



*Е. И. Крупнов и В. И. Абаев среди участников сессии*



Лейтмотивом доклада археолога-алановеда В. А. Кузнецова «Некоторые вопросы этногенеза осетин по данным средневековой археологии» являлась следующая мысль: «Основное этническое ядро осетин сформировалось в результате длительного включения ираноязычных племен в кавказскую этническую среду и связанных с этим этнических контактов и взаимодействий». Далее он отметил: «Признавая значение кавказского этнического слоя, составившего субстратную основу формирования осетин в лице носителей позднекобанской культуры, мы признаем и подтверждаем ту безусловно важную роль, которую сыграли в этом процессе ираноязычные сармато-аланы» [2,66].

В другом пленарном докладе: «Данные этнографии и фольклора в этногенезе осетин» известный осетиновед Б. А. Калоев признал оба компонента (кавказский и иранский) важными, и ни одному из них не отдавал предпочтение, так как оба компонента считал равнозначными.

Представитель Карачаево-Черкесии К. Т. Лайпанов выступил на сессии с содокладом: «О тюркском элементе в этногенезе осетин». Утверждая, что контакты современных осетин и тюркоязычных карачаевцев и балкарцев уходят вглубь веков, К. Лайпанов допускал, что эти связи могли начаться еще в скифский период, а в аланское время уже привели к установлению более тесных связей; аланы как суперстат, сыграли определенную роль в этногенезе карачаевцев и балкарцев. Между тем, развивая это положение К. Лайпанов стал необоснованно утверждать, что некоторая часть алан была тюркоязычна, иллюстрируя сказанное попыткой прочтения Зеленчукской надписи на тюркском языке. Отмечу, что это было первое официальное публичное заявление сторонников тюркоязычия алан, однако тогда, к сожалению, никто из участников сессии на него всерьез не отреагировал. Выступил с критикой К. Лайпанова лишь известный эпиграфист Г. Ф. Турчанинов, заявив: «Я должен с полной ответственностью заявить: Зеленчукская надпись всегда была и будет осетинской. Это признано мировой наукой. И те, кто думает ее перечитать то по-тюркски, то по-кабардински оказываются дилетантами в самом худшем понимании этого слова» [2,271]. Между тем, именно с того выступления К. Лайпанова практически и началась волна необоснованных претензий карачаевцев и балкарцев на все аланское наследие.

На сессии выступила целая группа антропологов, из них с докладами на пленарном заседании выступили М. Г. Абдушелишвили («Генезис горнокавказских групп в свете данных антропологов») и В. П. Алексеева («Антропологические данные о происхождение осетинского народа»). Их основная идея, поддержанная также содокладчиками Л. П. Шарашидзе и Э. Н. Джавахишвили, сводилась к следующему: а) на территории Кавказа

существовал единый горнокавказский тип-кавказионский; б) североиранский элемент не играл никакой роли в этногенезе осетин. Позиция, которой они придерживались, сводилась к следующему: если антропологический тип осетин и других кавказских аборигенов идентичен, то осетины такие же коренные кавказцы как и соседние народы.

Между тем большинство участников сессии не разделило согласованную позицию антропологов, а В. И. Абаев в своем заключительном слове подверг ее нелицеприятной критике: «Оказывается, говорил он, антропологический материал никак не отразил бесспорных, хорошо известных процессов передвижения, миграции, которые происходили на Северном Кавказе, начиная с древнейших времен и до монгольского нашествия. Приходили и оседали североиранские племена, приходили и оседали тюркские племена, формировались новые народности: осетины, балкарцы, карачаевцы. А по антропологическим данным никто ниоткуда не приходил. Все оставались на месте, все были «кавказионцами» и только время от времени меняли язык. Зачем они меняли язык, остается неясным» [2, 314]. Разумеется, данные антропологии в этногенетических вопросах следует принимать во внимание. Однако, отдавать им предпочтение перед лингвистическими, археологическими и другими свидетельствами, ставить их во главу угла доказательной базы представляется не вполне оправданным.

В нескольких выступлениях на сессии прозвучала мысль о родстве осетин с соседними народами. Этнограф из Чечено-Ингушетии И. М. Саидов, на основе анализа одной вайнахской легенды, доказывал что осетины и вайнахи – близкородственные народы. Однако, для такого этногенетического вывода, вряд ли достаточен сюжет одной легенды. Глубокую основу абхазо-осетинских культурно-исторических взаимоотношений установил в своем выступлении известный абхазский ученый-этнограф Ш. Д. Инал-ипа. Основной посыл в сообщении Г. Д. Тогошвили «Леонтий Мровели о происхождении осетин» сводился к следующему: исторически не оправдано связывать этногенез осетин с одними только аланами. Профессор А. И. Робакидзе исходя из общих характерных элементов в материальной культуре горцев Центрального Кавказа, доказывал, что формы культуры и быта одинаково характерны для осетинского и для других народов горного Кавказа. Наряду с другими проблемными вопросами, языковед Т. А. Гуриев в своем сообщении сосредоточил внимание на фактах проникновения монгольских элементов в осетинский язык.

Между тем главной интригой сессии стали доклад В. И. Абаева «Этногенез осетин по данным языка» и его же заключительное слово. В докладе были подвергнуты критике ученые, которые обезличивали алан как народность, умаляли их роль, сводили к нулю роль скифо-сарматского эле-

мента в формировании осетин. В частности В. И. Абаев подверг критике взгляды Е. И. Крупнова и В. А. Кузнецова, ставивших под сомнение этническую индивидуальность алан, утверждавших, что аланы являются не этническим термином, а собирательным названием и, стало быть, тезис о происхождении осетин от алан лишен всякого смысла. Позицию В. И. Абаева поддержал в своем заключительном слове и антрополог В. П. Алексеев. Он говорил: «отрицать собирательное значение термина «алан», которое имело место в ряде случаев, отнюдь не приходится. Но это не означало, что в средневековой Алании не было алан как таковых – ираноязычных алан, собственно алан». И Валерий Павлович подкрепляет свое мнение характерным примером: «За границей часто представителей всех народов нашей страны называют «русские», но ведь это не значит, что в СССР нет русского народа как такового» [2, 256].



*В. И. Абаев*

Каковы же были основные итоги сессии? Перед созывом сессии предполагалось, что ее основной интригой будет полемика вокруг мнений В. И. Абаева и Е. И. Крупнова, которые до этого обменялись рядом критических замечаний в адрес друг друга. Оба специалиста занимали противоположные позиции по обсуждаемому вопросу. Однако размолвки не произошло. Как примечательный факт следует подчеркнуть следующее: в результате трехдневных дебатов произошло сближение позиций практически всех сторон и последующий за этим вывод о двуприродности осетинского этногенеза, к которому пришли участники сессии. В. И. Абаева озвучил это в следующей редакции: «В осетинском этногенезе участвовали с одной стороны, кавказские элементы, которые выступали как субстрат, с другой – сармато-аланские, которые наложились сверху и определили не только язык, но и многие черты материальной и духовной культуры». Крупнов же фактически остался при своем мнении.

Мнение о двуприродности осетин нашло отражение и в заключительной резолюции сессии. Она была принята подавляющим большинством

участников конгресса Е. И. Крупновым, В. А. Кузнецовым, В. Г. Котовичем, Б. А. Калоевым, Г. Ф. Турчаниновым, А. Дз. Цагаевой, М. С. Тотоевым, Т. Н. Кибизовым. В частности лингвист Н. К. Кулаев считал большим достижением сессии тот факт, что в итоговом документе она пришла к заключению о двуприродности осетин. Согласившись с Абаевым в том, что вопрос о субстрате окончательно не изучен, Н. Кулаев, тем не менее, утверждал: «то что изучено дает основание говорить о кавказском субстрате», и проиллюстрировал свое мнение словами кавказского происхождения, вошедшими в осетинский язык: къах (нога), къух (рука), дзых (рот), лӕг (человек, муж), бӕх (лошадь, конь), был (губа) цар (потолок, чердак), цӕдзындз (столб), дур (камень), къӕй (сланец), къӕдзӕх (скала, гора), зӕй (лавина), къардиу (обрыв) и т.д. Кулаев сослался и на работу Б. Х. Балкарова, посвященную адыгским элементам в осетинском языке и на работу Г. С. Ахвледиани, в которой говорилось о грузино-осетинских языковых связях.

В заключительном слове В. И. Абаев подверг критике и тех ученых, которые полностью исключали кавказскую среду как этногенетический фактор в образовании осетинской народности, т.е. сторонников «чистого иранизма», преуменьшавших, а то и полностью исключавших значение кавказского вклада в осетинский язык [2,18-19]. Отстаивая двуприродность этногенеза осетин, В. И. Абаев, вместе с тем подчеркнул, что нынешнее состояние науки не позволяет определить, какой из этих компонентов превалирует. «Нет таких весов – образно продолжал свою мысль великий ученый, – на которых можно было бы взвесить удельное значение различных этнических включений. Может быть со временем, когда теоретическая сторона этногенетических исследований будет лучше разработана, мы получим критерии, чтобы определить удельный вес различных этнических элементов». Да, Абаев сам признавал, что для полной характеристики кавказского субстрата, который бытовал на территории Осетии до прихода скифо-сарматских племен, еще многое не достает (есть только кобанская культура, но нет еще прямых памятников языка и образцов духовной культуры). Он говорил: «Мы имеем пока косвенные доказательства о субстрате, а со временем глаз лингвиста или археологов сможет более конкретно выявить субстрат и дать ему более точную характеристику, чем это мы делаем это сейчас» [2,314].

Этими словами ученый призвал продолжить и углубить исследования по этногенезу осетин с тем, чтобы со временем стало более очевидным, какой из компонентов превалировал. По признанию одного из участников той сессии, ныне здравствующего В. А. Кузнецова «сессия 1966 г. была большим шагом вперед, ибо позволила выработать четкое аргументирован-



*Выступает директор СОНИИ Х. С. Черджиев*

ное представление об основных концептуальных направлениях в процессе формирования осетинского народа... форум признал верность и действенность концепции «двуприродности» происхождения осетин, твердо отстаиваемой В. И. Абаевым» [2,14].

Следует отметить, что в последующие после сессии полстолетия не появилось никаких серьезных исследований, определяющих кавказский субстрат в этногенезе осетин. Распад СССР помимо всего прочего негативно отразился как на академической науке в целом, так и на исторической в частности. На авансцену начинают выходить популисты от истории, которые в угоду сиюминутным политическим или общественным интересам различных групп населения начинают политизировать историю алан. В конечном итоге исторический материал обрастает абсолютно ненужными эмоциями и откровенными спекуляциями, которые никакого отношения к науке не имеют. В последнее десятилетие научное общество Северного Кавказа заболело некоей формой аланомании. Не вполне понятно, какую цель преследуют ревизионисты от истории, однако подобная тенденция сознательного искажения исторического материала не приводит ни к чему хорошему. История на грани политики как правило превращается в инструмент манипулирования общественным сознанием.

Для разрядки сложившейся напряженности в общественных кругах Осетии, по инициативе Высшего Совета осетин, при поддержке руководства обеих осетинских республик в мае 2013 г. был созван Международный конгресс на тему: «Этногенез и этническая история осетин». Тем самым организаторы мероприятия намеревались обозначить некую преемственность между сессией 1966 года и майским конгрессом 2013 года. В подавляющем большинстве доклады, прозвучавшие на конгрессе отразили достижения науки за сорок семь лет, прошедших после созыва первой сессии. Докладов и сообщений о кавказском субстрате на майском форуме было предоставлено на

порядок меньше, чем посвященным скифо-сармато-аланскому суперстату. По общему мнению участников конгресса 2013 года осетины как народ сформировались на Кавказе, а в его этногенезе решающую роль сыграли скифо-сармато-аланское начало а также и местный субстрат. Конгресс призвал к расширению исследовательской базы по этногенезу осетин, которое, как было отмечено, диктуется и распространением в постперестроечное время заведомо ложных псевдонаучных версии, в корне извращающих историю и культуру осетинского и других народов Кавказа.

Работа конгресса 2013 г. заслуживает отдельного внимания, однако сегодня мы можем провести некоторые параллели в сопоставлении его с сессией 1966 года. К примеру, Всесоюзная сессия в 1966 г. собрала всех возможных специалистов со всего Советского Союза. На форуме же 2013 г. кроме непосредственно осетинских ученых присутствовали только их московские коллеги, а также специалисты из Западной Европы. Первая сессия продолжалась три дня с широким, иногда крайне разнополярным обсуждением и весьма жаркими диспутами. Конгресс 2013 года завершил работу в течение одного дня. Естественно эти факты никак не умаляют значимости конгресса для научной и общественной жизни Осетии.

Всесоюзная сессия 1966 года стала серьезной вехой в изучении этногенеза осетинского народа. С одной стороны она подвела итоги деятельности большого количества русских и зарубежных ученых XVIII– начала XX вв., признав, в основе своей, их выводы верными. С другой стороны она на долгие годы вперед определила основной вектор развития осетиноведения, иллюстрацией чему и стал Международный конгресс 2013 г.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Г. Ф. Миллер. О народах издревле в России обитавших. Санкт-Петербург 1773 г. С. 15.
2. Происхождение осетинского народа. Северо-Осетинское книжное издательство. Орджоникидзе. 1967 г. С. 319.

Ю. А. ДЗИЦКОЙТЫ  
(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)

### РЕЦЕНЗИЯ

**на книгу В. В. Напольских «Очерки по этнической истории»**

(Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2015. – 648 с., ил.)

Новая книга известного российского ученого, доктора исторических наук, член-корреспондента РАН Владимира Владимировича Напольских посвящена широкому кругу вопросов, касающихся древнейшей истории уральских народов, а также их исторических связей с арийскими и некоторыми другими индоевропейскими народами. Много внимания в книге уделено контактам между отдельными финно-угорскими языками, с одной стороны, и различными языками Северной Евразии – с другой.

Материал, вошедший в рецензируемую книгу, в значительной своей части публиковался в различных отечественных и зарубежных изданиях, разбросанных от Урала до Парижа, и от Санкт-Петербурга до Владикавказа, и в силу этого малодоступных. Следует поэтому приветствовать решение Института археологии Академии наук Республики Татарстан издать работы В. В. Напольских отдельной книгой.

История, археология, этнография, фольклор, мифология, сравнительно-историческое и типологическое языкознание, лингвистическая география – вот те области науки, счастливое сочетание которых в рецензируемой книге позволило автору сделать важные выводы по фундаментальным вопросам уралистики, индоевропеистики, этнической истории региона и другим более частным вопросам. Даже простого перечисления глав книги достаточно для суждения о широте и глубине охвата материала: «Предыстория уральских народов», «Uralo-Indogermanica», «Ономастика и предыстория», «Wörter und Sachen», «Мифология и фольклор», «История и этимология удмуртского языка». И хотя общим стержнем всей своей книги автор считает этническую историю, этимология занимает в ней если не решающее, то важнейшее место. Именно владение навыками лингвистического анализа позволило автору глубоко проникнуть в суть исторических и культурологических проблем, представляющих интерес для широкого круга читателей. Попробуем рассмотреть эти вопросы с позиций иранистики.

Контакты между уральскими и арийскими языками относятся к числу наиболее древних в истории этих языков. Их выявлению и анализу посвящена огромная литература, результаты которой в настоящее время нуждаются в критическом осмыслении. Анализ, проведенный В. В. Напольских, дает основание для важных выводов о времени и роли уральско-арийских контактов. В качестве иллюстрации к сказанному мы позволим себе привести довольно пространную цитату из рецензируемой книги: «Время распада уральского и финно-угорского праязыков определяется прежде всего с помощью выявленных в уральских языках заимствований из индоиранских (арийских) языков, которые распределены следующим образом: в уральском праязыке не было индоиранских (и индоевропейских вообще) заимствований, в самодийском праязыке имеются только весьма немногочисленные заимствования из языка среднеиранского типа, что говорит об очень поздних (едва ли ранее конца I тыс. до н.э.) контактах прасамодийцев с населением евразийских степей. В финно-угорских языках имеются восходящие к праязыку (т.е. распространённые во всех или почти во всех группах финно-угорских языков) слова, заимствованные из индоиранских языков уже после выделения их из индоевропейской общности, но отражающие ещё очень ранние стадии развития звукового строя этих языков. Более поздние арийские (точнее уже собственно иранские) заимствования в финно-угорских языках отдельных групп (прежде всего – в венгерском, пермских и марийском) показывают, что, во-первых, контакты финно-угорского населения лесной зоны Евразии с лесостепным и степным населением, говорившим на арийских (иранских) языках были скорее всего непрерывны с прафинно-угорского времени вплоть до смены этого населения в степях тюрками, и, во-вторых, что распад финно-угорского праязыка произошёл после распада праиндоевропейского, в период самостоятельного развития языков индоиранской (арийской) ветви, но до сложения собственно иранских языковых форм, зафиксированных в древнеперсидских и авестийских памятниках рубежа I-II – середины I тыс. до н.э.» [с. 12].

Как видим, арийский, а затем и иранский языковой материал сопутствует уральскому, прежде всего – финно-угорскому, на протяжении огромного отрезка времени – с глубокой древности до средневековья. Эти контакты имели важное значение как для уральских, так и для арийских языков, в частности для осетинского. Они нашли отражение в том числе и в мифологии и фольклоре этих народов. Убедительный материал обобщающего характера представлен в известной монографии Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского «От Скифии до Индии». Много интересных параллелей находим и в рецензируемой книге [с. 242 и сл., 374 и сл., 388, 391, 403 и сл., 421 и сл., 426 и сл., 441, 443 и сл. и т.д.], однако, как подсказывает нам



наш опыт работы с финно-угорским фольклорным и этнографическим материалом, параллелей с иранским и, в частности, скифо-осетинским фольклором намного больше, чем это может показаться на первый взгляд<sup>1</sup>. Собственно говоря, специальных работ по уральско-арийским фольклорным и этнографическим связям пока не существует. Если когда-нибудь такая работа будет написана, то перед нами предстанет не менее фундаментальное свидетельство былых арио-финно-угорских контактов, нежели то, которое отмечено на базе межъязыковых связей. По результатам такой работы можно было бы судить, в частности, и о времени создания отдельных сюжетов нартовского эпоса.

Много полезного заинтересованный читатель найдет и в разделе «Ономастика и предыстория» [с. 181–288]. Здесь рассматриваются как вопросы общего характера, такие, например, как «проблема субстратной топонимики (обско-) угорского и самодийского происхождения на северо-востоке Восточной Европы и, в частности, на территории Удмуртии», так и частные проблемы этимологического анализа топонимов и этнонимов региона, получивших различные, в основном неверные, толкования в предшествующей литературе. Как известно, этимологический анализ ономастики сопряжен со значительными трудностями ввиду отсутствия у многих названий такого важного компонента, как семантика. Вот наблюдения А. Мейе почти вековой давности: «Вообще этимологии собственных имен, как правило, недостоверны вследствие того, что из двух решающих факторов – звуковых и смысловых соответствий с фактами других языков – можно использовать лишь один – звуковой». Далее следует вывод, имеющий прямое отношение к предмету нашего разговора: «Языковеды, которые интересуются преимущественно этимологией собственных имен, часто становятся авантюристами от лингвистики и лишь немногие из них строго соблюдают требования метода» [Мейе 1954: 40].

Работ, пренебрегающих требованиями сравнительно-исторического метода, хватает и в уральской ономастике. Слишком строгий приговор – «псевдонаучный мусор» [с. 182], – вынесенный в рецензируемой книге такого рода продукции, на наш взгляд, обусловлен желанием автора хоть как-то повлиять на ситуацию. В другом месте [с. 231–232] В. В. Напольских, опираясь на методы своих же оппонентов, показывает, как с помощью краткого китайско-русского словаря можно в течение пятнадцати минут «выявить» целый пласт китайских названий в топонимии Удмуртии. Однако,

1 Ср., например, обычай проливать несколько капель спиртного на могилу или на стол во время посвящения ритуальной пищи покойнику у осетин с аналогичным обычаем карел: «при поминании умершего (во время поминальной трапезы. – Ю.Д.) следовало каплю вина вылить на могилу» [Сурхаско 1985: 96].

как ни печально это признавать, урок не будет усвоен – дилетанты давно выработали иммунитет против любой критики.

В рецензируемой работе хорошо представлена осетинская этимология. Наряду с общеизвестными фактами (удмурт. *andan*, коми *jemdon*, манси *jēmtən* ‘сталь’ < осет. *ændon* id. [с. 244, 320–322]; манси *aryèn* < коми *jrgeŋ* ~ удмурт. *jrgeŋ* ‘медь’ < осет. *ærxwу* id. [с. 244, 320, 321]; манси *sorñi* ~ хант. *sorñi* - ‘золото’ < коми, удмурт. *zarni* ‘золото’ < осет. *zærin* id. [с. 244, 320]; венг. *ezüst* ~ коми *eziš*, удмурт. *azveš* ‘серебро’ < осет. *ævzist* || *ævzestæ* id. [с. 245, 321–329]; коми *ideg* ‘ангел’ < осет. *idawæg* id. [с. 404]; коми *kert*, манси *kort* ‘железо’ < осет. *kard* ‘нож’ [с. 320]), здесь можно найти и критический анализ уже известных этимологий, и новые этимологические решения, в большинстве своем принадлежащие самому автору. На некоторых из них мы позволим себе остановиться подробнее.

Осет. *kæf-qwundar* ‘дракон’, букв. «рыба-хъуындар», вслед за И. М. Стеблин-Каменским, возводится к арийскому \**gandharu-* – названию класса мифологических существ (ведические *гандхарвы* и под.), а пермское (удмурт. *гондыр* ‘медведь’, коми *гундыр* ‘дракон, змей’) признано заимствованием середины I тысячелетия н.э. из аланского языка [с. 284, 305 и сл., 403, 530].

Манси *ēgīy* || *eri* || *ēru* (*ērki-*) ‘песня (в том числе – эпическая, священная и т.п.)’ ~ хант. *ārəy* || *ar* ‘песня (в особенности – эпическая, священная, шаманская)’ вслед за некоторыми исследователями возводится к среднеиран. \**ā-grāy-* ‘торжественная песнь’, осет. *arġaw* ‘сказка’, *arġawyn* ‘отправлять церковную службу’ [с. 348].

Удмурт. *мудор* ‘центр земли’ под вопросом связывается с осет. *byndur* || *bundor* ‘фундамент, основание’ [с. 390–391].

Прапермское *ort* ‘душа, духовная сущность предмета, существа’ (> удмурт. *урт* ‘душа-двойник; духовная сущность’, коми *орт* ‘двойник человека, показывающийся перед его смертью; привидение’ и т.д.) возводится к иран. \**arta-* ‘истина, правда, закон’, осет. *ard* ‘клятва, присяга; праведность’ [с. 403, 426–430].

Удмурт. *zēr* ‘костёр (растение *Bromus* L.)’, ‘овсюг (*Avena fatua* L.)’, коми *zēr* ‘овёс; овсюг’ и пр. признаны «очевидным аланизмом», связанным с осет. *zæra(æ)-* ‘зелень, трава’ [с. 518].

Удмурт. *ukīr* ‘очень, слишком’ признано заимствованием из скифского \**agar* (ср. осет. *ægær*) ‘слишком, чрезмерно, с избытком’, хотя удмурт. *-k-* позволяет предположить и более ранний источник [с. 518].

Удмурт. *вöсян* ‘моление, принесение жертвы’ признано заимствованием из аланского, ср. осет. *wisæn* ‘послушание, повиновение’ [с. 525].

Удмурт. *ošorog* – название обходного обряда с ряжением и эротической символикой, проводимого после Великого дня, в котором участвуют преимущественно женщины (в некоторых деревнях мужчины должны были даже прятаться во время этого обряда), а также – напитка (обычно – специально приготавливаемого ржаного пива), которым угощают участниц в каждом доме. Это слово, не имеющее удовлетворительной этимологии на финно-угорской почве, возводится к фонетически и семантически безупречному этимону – аланскому *\*oša-rānga* ‘женская медовуха’, ср. осет. *us* || *osaē* ‘женщина’ и *rong* ‘медовуха’ [с. 528–529].

На наш взгляд, менее очевидным является заимствование кавказского *č'arx-* ‘корнеплод; свёкла’ через древнеосетинское (аланское) *\*cærx* (> *\*cæxr* > осет. *cæxæra*) в болгарский в виде *\*čärk* ‘корнеплод’ (> чуваш. *šar(ə)k* ‘репа’), откуда, в свою очередь, заимствованы названия ‘репы’ в пермских языках [с. 501–506, 508]. Однако в осетинском метатеза *-rx-* > *-xr-* невозможна. Для осетинского обычно обратное направление метатезы: все древнеиранские сочетания *-xr-* (*-kr-*, *-γr-*) перешли соответственно в *-rx-*, *-rγ-*. Таким образом, осет. *cæxæra* не может восходить ни к кавказскому *č'arx-*, ни к аланскому *\*cærx*. Единственным надежным источником осетинского слова остается груз. *č'arxal-i* ‘свёкла’, которое через закономерную метатезу *r-l* > *l-r* в осетинском дало промежуточную форму *\*čalxar*, упростившуюся затем в *\*čaxar* > осет. *cæxæra*. И хотя осет. слово, судя по субституции *č' > č*, довольно древнее заимствование, его придется исключить из приведенной цепочки заимствований. В то же время необходимо указать на турецкое *čoγur* ‘свёкла’ и другие формы, рассмотренные в [Цаболов, I: 225, 230], как на возможный источник болгарского слова. А если учесть предложенную для всей группы реконструкцию Г.Бейли в виде *\*čak-* ‘быть остроконечным’ [Bailey 1979: 97]<sup>2</sup>, то можно допустить существование скифо-сарматского *\*čak-ra-* ‘остроконечный (корнеплод)’, откуда при достаточно ранней метатезе – сарматское и аланское *\*čark-* ‘корнеплод’. Эта форма и могла породить болгарское слово, а также и кавказское *č'arx-*, но не современную осетинскую форму, которую в любом случае следует рассматривать либо как заимствованную, либо как результат обратного заимствования.

В заключение отметим, что заинтересованный читатель найдет в исследовании В. В. Напольских много других интересных и полезных сведений по иранской этимологии. Пожелаем же талантливому российскому исследователю новых творческих успехов!

2 Не исключено, что данная основа послужила источником происхождения древнеиранской основы *\*čakāta-* ‘лоб’, ‘острие; вершина горы, верхушка; макушка’, более ранняя история которой считается неясной [ЭСИЯ, III: 215].

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

МЕЙЕ 1954 – *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании / Пер. с франц. – М.: Изд-во иностранной литературы.

СУРХАСКО 1985 – *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. – Л.

ЦАБОЛОВ, I – *Цаболов Р.Л.* Этимологический словарь курдского языка. Т. I. – М.: Восточная литература, 2001.

ЭСИЯ (III) – *Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. III. – М.: Восточная литература, 2003.

BAILEY 1979 – *Bailey H.W.* Dictionary of Khotan Saka. – Cambridge.

JOST GIPPERT

## NARTEN

*(Wiederabdruck aus: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 9/3, 1999, 1210-1218,  
mit freundlicher Genehmigung des Verlags)*

**Narten**, hist. nicht fixierbaren Heldengeschlecht, dem ein über weite Teile des Kaukasusgebiets verbreiteter, vielfach als Epos aufgefaßter Sagenkreis gewidmet ist. Das Zentrum des Verbreitungsgebiets bilden die im zentralen Nordkaukasus beheimateten (iran.-sprachigen) → Osseten (Ironer, Digorer) und die ihnen benachbarten Tscherkessen (Kabardiner = Osttscherkessen, → Adygeer = Westtscherkessen). Eine umfangreiche Überlieferung findet sich darüber hinaus bei den (tatar., d.h. turksprachigen) → Karatschaiern und Balkaren, den (nordostkaukas.) sog. nach. Ethnien der Tschetschenen und Inguschen und den (eine mit dem Tscherkessischen verwandte nordwestkaukas. Sprache sprechenden) → Abchasen und Abasinern; eine eher marginale Stellung innerhalb des Verbreitungsgebiets nehmen demgegenüber südkaukas. Stämme (Swanen sowie georg. sprachige Ratscher und Chewsuren in Georgien), dagestan. Ethnien (→ Awaren sowie die turksprachigen Kумык), aber auch die (nordwestkaukas.) Ubychen ein, die in der Mitte des 19. Jh.s vollständig in die Türkei übersiedelten, wo ihre Sprache mittlerweile ausgestorben ist.

Der erste Hinweis auf die Existenz der N.sagen findet sich offenbar bei dem Orientalisten J. v. Klaproth, der in seinem kaukas. Reisebericht (1812) erwähnt, daß in der Nähe des Flusses Urup die Festung Warp-pfidar gelegen haben dürfte, die gemäß den ‚osset. Heldensagen‘ der Held Bahteras (Batradz), Sohn des Chammitz (Xæmyc) erobert haben soll, „indem er sich in eine Kanone laden und in die Stadt schießen ließ“<sup>1</sup>. Erste Veröffentlichungen osset. N.sagen erfolgten in der 2. Hälfte des 19. Jh.s durch A. Schiefner<sup>2</sup> und W. Miller<sup>3</sup>. Über tscherkess. N.sagen informierten zuerst Sultan Xan-Girei<sup>4</sup> und Šora Bekmurzin Nogmov<sup>5</sup> in der Mitte des 19. Jh.s. Eine systematische Sammeltätigkeit, die sich auf alle genannten Völkerschaften erstreckte, setzte erst gegen Ende des 19. Jh.s ein<sup>6</sup>; die wiss. Beschäftigung mit den N.sagen erlebte in der sowjet. Ära eine Blütezeit, in der zahlreiche umfangreiche Texteditionen und -übers. en entstanden<sup>7</sup>.

Der Terminus *nart* erscheint in den verschiedenen Sprachen nahezu unterschiedslos mit der Bedeutung ‚Held, Riese‘ (osset., tscherkess., ulych., abchas., abasin., karatschai.-balkar. *nart*; tschetschen., ingusch. *närt*). Konstitutives Element der N.sagen sind neben dem Terminus ‚nart‘ einige zentrale Figuren, die hinsichtlich ihrer Namen und der mit ihnen verknüpften Episoden über das gesamte Verbreitungsgebiet hin eine bemerkenswerte Konsistenz aufweisen und traditionell zur Abgrenzung sog. nart. von anderen Überlieferungen dienen. In jüngeren Editionen ist es deshalb üblich geworden, bestimmte Sagen je nach den in ihnen auftretenden Hauptfiguren zu Zyklen zusammenzufassen<sup>8</sup>, wobei die einzelnen Völker z. T. unterschiedliche Prioritäten setzen.

Der am weitesten verbreitete Zyklus handelt von einem Narten, dessen Name bei den Tscherkessen und Ubychen als *Sawsryq 'wǎ*, bei den Abchasen als *Sasryq 'wa*, bei den tatar. Stämmen als *Sosruqo*, bei den Osseten teils als *Sozryqo*, teils als *Soslan* und bei den nach. Völkern als *Söska-Solsa* erscheint.

Fast überall findet sich die Sage von der → Geburt des Helden aus einem → Stein: Seine ‚Mutter‘, die an einem Fluß Wäsche wäscht (oder Kühe, Ziegen hütet), wird von einem Hirten am anderen Ufer beobachtet, der sich in sie verliebt und, da er sie nicht erreichen kann, seinen Samen in eine Felsspalte fallen läßt. Die Mutter bricht den Fels nach neun Monaten auf und ‚gebirt‘ so den Helden Soslan. Während der Vater vielfach unbenannt bleibt (zumindest gibt es keine einheitliche Überlieferung seines Namens), wird die Mutter meist mit der herausragenden Frauengestalt der N.sagen identifiziert, die bei den Osseten Satana (tscherk. Sätänej, abchas. Satanej, tschetschen. Seli-Sata) heißt. Bisweilen tritt als Geburtshelfer der ‚himmlische‘ → Schmied in Erscheinung (osset.-iron. Kwyrdalægön, tscherkess. L'äpš, abchas. Ajnar izi, balkar. Debet), der das Kind mit seinen Zangen ergreift und in Wolfsmilch badet, um es unverwundbar zu machen; an den Stellen (Lenden/Knie), wo die Zangen greifen, ist Soslan später jedoch ungeschützt (→ Achillesferse). Verbreitet ist auch eine Var. der Sage, wonach Soslan von seiner Mutter heimlich in einem unterirdischen Versteck aufgezogen wird.

In einer ähnlich weit verbreiteten Sage zieht Soslan auf einen → Feuerraub aus, als die N. in einem schweren Winter zu erfrieren drohen. Er muß sich dabei gegen einen Riesen durchsetzen, den er durch eine List (der Riese fragt nach den allseits bekannten Spielen des Soslan, die er nachspielen will) dazu bringt, sich ins Eis zu begeben, wo er festfriert, so daß Soslan ihn töten kann (cf. AaTh 2: → *Schwanzfischer*). Vielfach begegnen auch Var.n, in denen Soslan, statt Feuer zu rauben, die Viehherden der N. auf den Weidegründen des Riesen überwintern lassen oder das von den Riesen gestohlene Getreide zurück bringen soll (cf. AaTh314A: → *Hirt und die drei Riesen*).

In anderen Erzählungen zeichnet sich Soslan eher durch bes. Kampfkraft aus. So wird er nach der tscherkess. Sage bald nach seiner Geburt von seiner Mutter ausgeschickt,

um den Brauch der Altentötung zu verhindern, der gerade an Satanas Ehemann, Orzämädž vollzogen werden soll (cf. AaTh 981: → *Altentötung*).

Seine Kraft zeigt Soslan auch in der Episode über den als uneheliches Kind in einem Korb auf dem Fluß ausgesetzten (→ Aussetzung) und später von einem Fürsten adoptierten Pšy-Bādənoq'o/Šybatynyq'o (tscherkess.; osset.-iron. *Æræxcəu*, Sohn von Bedzenæg; balkar. *Račyqau*, Sohn von Bedene), der als Gast zu den N. kommt und dessentwegen Soslan mit Čelæxsærtæg (osset.-iron.; balkar. *Giljastyrxan*; tscherkess. *Džyläxstän*, Čäläxsät und ähnlich; tscherkess. statt dessen auch 'Alädž, entspricht osset. *Alæg*, balkar. *Alyg*) in Streit gerät; letztlich spaltet Soslan dem Čelæxsærtæg den Schädel und gewinnt dessen Tochter (osset. *Beduxa*, kabardin. *Bădax*; tscherkess. auch *Akwandä*, entspricht osset. *Agwyndæ*, abchas. *Gunda*) zur Frau.

In der Auseinandersetzung mit dem jungen Totradz (osset.-iron.; tscherkess. *Totyraš* (und ähnlich), dem letzten verbliebenen männlichen Nachfahren von Alymbek (Albek, 'Albäč), ist Soslan auf die Hilfe seiner Mutter Satana angewiesen, um diesen im Wettkampf zu besiegen: Sie rät ihm, Totradzs Pferd zu erschrecken, so daß er es nicht mehr halten kann; es läuft vor Soslan weg, und er kann Totradz in den Rücken schießen.

Zu Tode kommt Soslan selbst durch ein Rad (osset. *calx* [des *Bælsæg/Bærsæg/Mælsæg*; tscherkess. *Džan-Šāräx*]), das ihm (bisweilen im Zusammenhang mit der Brautwerbung um *Agwyndæ* bzw. *Acyruxs*) nachläuft und ihm über die verwundbare Körperpartie fährt; eine bes. Rolle spielt dabei der N. *Syrdon* (osset.), der dem Rad die verwundbare Stelle verrät und zur Strafe von Soslan durch einen aus der → Unterwelt abgeschossenen Pfeil getötet wird.

Eine bes. Beziehung zur Unterwelt zeigt Soslan auch in der (offenbar nur osset. überlieferten) Episode, in der er um die ‚Tochter der Sonne‘, *Acyruxs* (iron.; digor. *Waciroxs*), freit. Um Blätter des Baumes *Aza* als Brautpreis zu beschaffen, muß er sich in die Unterwelt begeben, wo er seine erste Frau *Beduxa* wiedertrifft, die ihm die Blätter von *Barastyr*, dem Herrscher des Totenreichs, besorgt; um die Unterwelt wieder verlassen zu können, beschlägt Soslan sein Pferd mit umgekehrt angesetzten Hufeisen, so daß die Toten nicht erkennen können, daß jemand aus der Unterwelt entkommen ist.

Die herausragendste männliche N.figur ist bei den Osseten *Batradz* (kabard. *Bät(ä)rāz*, adygej. *Pätärāz*, abchas. *Patraz*, karatschai.-balkar. *Batraz*, tsche-tschen.-ingusch. *Petrez*), den zahlreiche Züge mit Soslan verbinden.

Bei den Osseten zeichnet sich auch *Batradz* durch die Umstände seiner Geburt aus: Hervorgegangen aus einer Ehe des N. *Xæmyc* (iron.; tscherkess. *Xämyš*, balkar. *Xymyč*, ingusch. *Xamč*) mit einer Zwergin (osset.-iron. *Bycenon*, Tochter von *Bycen*; tscherkess. *Isp-gwaš'ä* [Zwergen-Fürstin], abchas. *Zylxa*), wird er den meisten Textvar.n zufolge vom Vater ausgetragen, nachdem dessen Frau sich von ihm getrennt und ihm den Embryo wie einen Abszeß in den Rücken verpflanzt hat (→ Schwangerschaft); als

‚Geburtshelfer‘ begegnet teils Satana (die bisweilen auch als Mutter genannt ist), teils Soslan. Die Geburt des Batradz verläuft explosionsartig. Das Kind Batradz ist ganz aus Stahl; er wird (bisweilen durch den ‚himmlischen Schmied‘ Kwyrdalæg, mit dem Batradz dann in unmittelbarer Verbindung bleibt) durch Abschreckung im Wasser gehärtet.

Die auffälligste Episode, die nicht nur bei den Osseten von Batradz erzählt wird, ist der schon bei Klapproth erwähnte Flug als Kanonenkugel über die Mauern einer Festung (cf. AaTh 1880: *The Boy has a Hat of Butter*; cf. → Münchhausiaden). Er steht meist im Zusammenhang mit der Rache für die Ermordung von Xæmyc, Batradzs Vater, durch Sajnæg-Ældar und die anderen N. (oder durch andere Gegner), ist bisweilen aber auch Bestandteil eines Feldzugs von Soslan gegen Čelæxsærtæg, der ihm seine Tochter nicht zur Frau geben will oder wieder raubt.

Eine in mythol. Hinsicht auffällige Episode handelt von der ‚heiligen Schale‘ der N., osset. Wacamongæ, die sich von selbst dem Tapfersten zuwendet. Batradz gibt sich, um vor den N. zu protzen, als Mörder von Xor-Ældar, dem Vater von Bur-Xor-Ali und ‚Herrn über das Getreide‘, zu erkennen, der daraufhin Getreidemangel über die N. bringt.

Wie Soslan tritt auch Batradz in einer Episode auf, in der es um einen Feuerraub geht: Nach tscherkess. Überlieferung bringt Batradz den N. das Feuer zurück, das ihnen der Riese Pak’o geraubt hat, und befreit Näsran-Žač’, der dies vergeblich vor ihm versuchte und von Pak’o zur Strafe (wie Prometheus) an den Berg Elbrus geschmiedet wurde.

In bemerkenswerter Weise mit christl.-religiösen Elementen verknüpft ist der Tod des Batradz bei den Osseten: Nachdem er gegen Geister (zæd und dawæg) oder Heilige (Wacilla = → Elias, Wastyrdžy = hl. → Georg) gekämpft hat, beschwerten sich diese bei Gott, der den stählernen Schädel des N. durch starke Hitze zum Schmelzen bringt (bzw. das Rad des Balsæg schickt, das über seine verwundbare Stelle fährt) und ihn so tötet. Gott befiehlt, ihn in der Gruft Sofia zu begraben, Batradz wehrt sich aber noch als Leichnam dagegen, und Gott muß erneut helfen, indem er sich beim Namen anrufen läßt. Einer Var. zufolge läßt Gott drei Tränen auf den Leichnam fallen, aus denen die drei osset. Heiligtümer Tarandželos (‚heilige Erzengel‘), Mykalgabyrtæ (→ ‚Michael und Gabriel‘) und Rekom entstehen.

Ein eigenständiges Merkmal der N.sagen bei den Osseten ist die genealogische Gruppierung der Helden in die ‚Familien‘ der Alægataë, Borætæ und Æxsærtægkataë. Um die letztgenannte Familie rankt sich bei den Osseten ein eigener Zyklus, in dem Satana und Wyrzymæg (osset.-iron.; digor. Oruzmæg, tscherkess. Orzämädž und ähnlich, karatschai.-balkar. Örüzmek und ähnlich, ingusch. Orzmi) die Hauptfiguren darstellen.

Seinen Ausgang nimmt der Zyklus in der Erzählung von der Geburt der → Zwillingssöhne des N. Wærxæg, Æxsar(t) und Æxsærtæg, deren letzterer zum Stammvater der Familie wird, indem aus seiner Ehe mit Dzerassa (bisweilen auch Sasana; bei den Tschere-



kessen Mygāzāš'), einer Tochter des im Wasserreich herrschenden Donbetyr (bei den Tscherkessen eine weibliche Gottheit, Psythā Gwaš'ā), Wryzmæg und Xæmyc (ebenfalls wieder als Zwillinge) hervorgehen (der Vater des Wryzmæg heißt bei den Tscherkessen Pyzygāš, seltener Šxartyq'o).

Æxsærtæg bringt zuerst Æxsar um, weil er ihn des Ehebruchs mit Dzerassa verdächtigt, dann sich selbst, nachdem er feststellt, daß Æxsar ein Schwert zwischen sich und Dzerassa gelegt hatte (→ Symbolum castitatis).

Auch Satana ist ein Kind von Dzerassa, die, schon im Grab, von Wastyrdžy (hl. Georg) geschwängert wird (→ Nekrophilie); Satana wird als Kind jammernd im Grab gefunden.

Bei den Osseten geht St. mit ihrem Halbbruder Wryzmæg eine (durch dessen Eselsritt später gesühnte<sup>9)</sup> inzestuöse Verbindung ein, wobei sie seine rechtmäßige Frau Elda in den Tod treibt. Das Produkt dieser Verbindung ist ein namenlos bleibender Sohn, den St. bei den Donbetyrtæ in der Unterwasserwelt in Pflege gibt. Wryzmæg wird durch einen riesigen Vogel dorthin gebracht und tötet den Sohn unabsichtlich bei einem Gelage (→ Vater-Sohn-Motiv). Der Sohn gerät bei den N. in Vergessenheit; um sich wieder in Erinnerung zu bringen, verlangt er, für einen Tag die Unterwelt verlassen zu dürfen. Dies wird bewilligt, doch muß er die List mit den umgekehrten Pferdehufeisen anwenden. Nachdem er seinem Vater erfolgreich bei der Jagd geholfen hat, kommt der Sohn fast zu spät zur Unterwelt zurück, kann jedoch die Sonne veranlassen, vor dem Untergang noch einen Moment zu verweilen.

Mit Wryzmæg verheiratet ist Satana auch bei den Tscherkessen; dort ist es ihr Sohn Soslan, der in der Unterwelt aufgezogen und vor Wryzmæg verheimlicht wird, diesen dann aber vor der Altentötung bewahrt.

Wryzmæg selbst (bzw. ein gewisser Saulæg, der dies Wryzmæg berichtet) tritt bei den Osseten in einer an die → *Polyphem*-Sage (AaTh 1135-1137) erinnernden Episode auf: Er fällt in die Hände eines (einäugigen) Riesen, der ihn zusammen mit seiner Schafherde gefangen hält; um zu entkommen, muß er den Riesen blenden und ein Schaffell überziehen.

Andere N.helden sind weniger deutlich charakterisiert, ihre Taten meist weniger weit verbreitet. Das gilt z.B. für den bereits erwähnten Pšy-Bādanoq'o, dem lediglich bei den Tscherkessen ein eigener Zyklus gewidmet ist, wie auch für Nāsrān-Žač' (tscherkess.; osset. Nasran-Ældar, d. h. Nasran-Fürst). Eine gewisse Bedeutung kommt noch dem N. Acæmæz zu (osset.-iron.; tscherkess. 'Aš'āmāz, karatschai.-balkar. Ačemez, tschetschen.-ingusch. Ačamaz und ähnlich; abchas. K'atawan, entspricht tscherkess. K'atāwān), Sohn von Acæ (tscherkess. 'Aš'ā), der bei den Osseten die zentrale Figur der Familie der Acætæ bildet und noch als Kind den Tod seines bei einem Feldzug umgekommenen Vaters rächt; einer tscherkess. Sage zufolge gilt er als Erfinder der Flöte der N. (bei den Osseten ist die Flöte lediglich sein einziges Erbstück vom Vater). Wenig deutlich charakterisiert sind auch Šæwwej (osset.-iron.; tscherkess. Šāwaj, balkar. Šawaj), der Sohn von

K'andz (oder Č'andz, tscherkess. Q'andz), der bei der Geburt ins Feuer fällt und dadurch abgehärtet wird, oder Sybælc (osset.-iron.), der aus der Ehe einer Schwester (oder der Mutter) von Xæmyc mit deren eigenem Großvater (bzw. Schwiegervater), Wærxæg, hervorgeht.

Keine eigentliche N.figur ist Syrdon (osset.-iron.; tschetschen.-ingusch. [Batoko] Širtga und ähnlich), der unter den N. vielfach die Rolle eines hinterhältigen Widersachers spielt und sich dabei eher durch List und Tücke als durch Taferkeit auszeichnet (→ Trickster; cf. auch → Loki); nicht nur in bezug auf seinen Namen ähnelt er dabei dem → Hodscha Nasreddin. Nicht als eigentliche N. aufzufassen sind auch die vielfach auftretenden übernatürlichen Wesen, zu denen neben den ‚Göttern‘ Wacilla (Elias, Donnergott) und Wastyrdžy (Georg, Kriegsgott; osset.-iron.) z. B. der ‚himmlische Schmied‘ Kwyrdalægon/Ĺ'āpš, der Herrscher über die Gewässer (Donbettyr/ Psythā Gwaš'ā), der Gott der Jagd (osset. Æfsati, abchas. Ažwypša, tscherkess. Mäzythā, swan. Apsat; → Herr der Tiere<sup>10</sup>) oder der Herrscher der Unterwelt (osset.-iron. Barastyr) gehören, wie auch die verschiedenen als Gegner der N. figurierenden Riesen. Als Helfer erscheinen bisweilen Tiere der N., bes. die → Pferde (z.B. Ærfan als Pferd des Wryzymæg bei den Osseten oder Txožej, das Pferd des Soslan bei den Tscherkessen), bisweilen aber auch andere Tiere (osset. Silæm als Stammutter aller Hunde).

Die in der Gegenüberstellung der drei N.familien (Alægatæ, Borætæ, Æxsærtægkatæ) bei den Osseten erkennbare Gesellschaftsstruktur wurde von G. → Dumézil als Relikt einer alten nordiran. d. h. skyth. oder sarmat. Tradition angesehen, die letztlich eine ursprüngliche funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei den Indogermanen widerspiegeln; im Zusammenhang mit Beobachtungen, die sich an die Überlieferung skyth. Bräuche bei → Herodot knüpften, sowie mit weiteren mythol. Erwägungen führte dies Dumézil zu dem Schluß, daß die N. sagen in ihrem Kern in das skyth.- nordiran. Altertum zurückreichen<sup>11</sup>. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß das gesamte in den N.sagen erscheinende Umfeld deutlich an die Gegebenheiten ihres Verbreitungsgebiets angepaßt ist, und zwar sowohl an die allg. Topographie des nördl. Kaukasus (Wechsel zwischen Hochgebirgsregion, Steppe, Meeresküste; authentische Berg- und Flußnamen) als auch an ethnol. Merkmale, die noch in jüngerer Zeit für die tradierenden Völkerschaften als charakteristisch notiert wurden (Blutrache; rituelle Altentötung bei den Tscherkessen); so kann nach E. M. → Meletinskij auch die Clanbildung bei den Osseten einen jüngeren Zug im N.epos darstellen<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> KLAPROTH, J. von: Reise in den Kaukasus und nach Georgien 1. Halle/B. 1812, 443.

<sup>2</sup> ŠIFNER, A.: Osetinskie teksty (Osset. Texte). SPb. 1868.

<sup>3</sup> MILLER, W.: Osetinskie étjudy (Osset. Studien) 1. M. 1881.

<sup>4</sup> Sultan Chan-Girei: Čerkesskie predanija (Tscherkess. Überlieferungen) 1. In: Russkij vestnik 2 (1841) 36.

<sup>5</sup> NOGMOV, Š.B.: Istorija adygejskago naroda (Geschichte des adygej. Volkes). Tiflis 1861 (dt.: Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volk. Bearb. A. Bergé, Lpz. 1866).

<sup>6</sup> Textpubl.en bes. in den Zss. Sbornik svedenij o kavkazskix gorcax 4–9 (1870–76) und Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza 1–29 (1881–1901).

<sup>7</sup> Eine chronologisch geordnete, nahezu vollständige Liste von Originalausg.n, russ. Übers.n und Werken der Sekundärlit. von den Anfängen bis 1968 enthält der Sammelband Skazanija o Nartax. Ėpos narodov Kavkaza (Erzählungen über die N. Das Epos der kaukas. Völker), ed. A. A. Petrosjan. M. 1969, 503–540, eine nach Sprachen geordnete Aufstellung der Sammelband Nartskij Ėpos (Das N.epos), ed. V. I. Abaev/G. Z. Kaloev/V. I. Čičerov. M. 1957, 195–199; jüngere Texteditionen: Orig.ausg.: osset.: Narty kaddžytæ. Dykkag rawaǵd (N. erzählungen. 2. Lfg.), ed. M. Tuǵanty/U. Qanyqwaty. Ordschonikidse 1975; Narty. Osetinskij geroičeskij Ėpos (Die N. Osset. Heldenepos) 1–3. M. 1990; tscherkess.: Nartxär. Adyǵe äpos/Narty. Adygsckij Ėpos (Die N. Adygej. Epos) 1–7, ed. Hädǵǵälʹä Askär/A. M. Gadagatl. Maikop 1968–71; Nartxär. Adyǵä ʹyxužʹ äpos/Narty. Adygsckij geroičeskij Ėpos (Die N. Tscherkess. Heldenepos), ed. V. M. Gacak. M. 1974; Özbek, B.: Erzählungen der letzten Tscherkessen auf dem Amselfeld. Bonn 1986; abasin.: Nartyrǵa. Abaza uaǵa rēpos/Narty. Abazinskij narodnyj Ėpos (Die N. Abasin. Heldenepos). Tscherkessk 1975; swan./georg.: Dzidziguri, Š.: Gruzinskie varianty nartskogo Ėposa (Georg. Var.n des N.epos). Tiflis 1971; karatschai.-balkar.: Narty. Geroičeskij Ėpos balkarcev i karačaevcev (Die N. Heldenepos der Balkarer und Karatschaier). M. 1994; russ. (übers.) Ausg.n: Skazanija o nartax. Osetinskij Ėpos (Erzählung über die N. Osset. Epos). Übers. Ju. Libedinskij. M. 1978; Dalgat, U. B.: Geroičeskij Ėpos čečencev i ingušej (Das Heldenepos der Tschetschenen und Inguschen). M. 1972; abchas.: Priključenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati bratʹev. Abxazskij narodnyj Ėpos (Die Abenteuer des N. Sasrykva und seiner 99 Brüder. Abchas. Nationalepos). M. 1962; dt. Übers.en: Die N., Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten. Übers. A. Sikojev. Köln 1985 (osset.); Der blanke Schild. Kabardin. Heldensagen. Übers. H. Stürmer u.a. B. 1958; Sekundärlit.: Abaev, V. I.: Izbrannye trudy. 1: Religija, folʹklor, literatura (Ausgewählte Schriften.1: Religion,Folklore, Lit.). Wladikawkas 1990; Gadagatlʹ, A. M.: Geroičeskij Ėpos Narty adygsckix (čerkessckix) narodov (Die N., das Heldenepos der adygej. [tscherkess.] Völker). Maikop 1987; Özbek, B.: Die tscherkess. N.sagen. Heidelberg 1982; Kuznecov, V. A. Nartskij Ėpos i nekotorye voprosy istorii osetinskogo naroda (Das N.epos und einige Fragen der Geschichte des osset. Volkes). Ordschonikidse 1980; Salakaja, Š. X.: Abxazskij nartskij Ėpos (Das abchas. N.epos). Tiflis 1976; Bailey, H. W.: Ossetic (Nartä). In: Traditions of Heroic and Epic Poetry 1. ed. A. T. Hatto. L. 1980, 236–267.

<sup>8</sup> Eine nach Zyklen geordnete, kurzgefaßte Sujetliste bei Abaev u.a. (wie not. 7) 75; eine ausführliche Behandlung der einzelnen Zyklen und Sujets bringt Dumézil, G.: *Légendes sur les Nartes*. P. 1930.

<sup>9</sup> Ausführlich hierzu Fritz, S./Gippert, J.: *Wryzmægs Eselsritt*. Zum kulturellen Hintergrund einer osset. N.sage. In: *Acta Orientalia (Hungarica)* 38 (1984) 171–185.

<sup>10</sup> cf. Dirr, A.: *Der kaukas. Wild- und Jagdgott*. In: *Anthropos* 20 (1925) 139–147.

<sup>11</sup> Dumézil, G.: *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* 1. P. 1968, 457–484.

<sup>12</sup> Abaev u. a. (wie not. 7) 69.

JOST GIPPERT

## OSSETEN

(Wiederabdruck aus: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 10/1, 2000, 386-390,  
mit freundlicher Genehmigung des Verlags)

**Osseten.** Die O. leben in der Nachbarschaft verschiedener kaukas. Völkerschaften im zentralen Kaukasusgebiet, nördl. und (zu geringeren Teilen) südlich des Hauptkamms; einige kleinere Verbände sind im Zuge des russ.-türk. Krieges (um 1850) in das Osman. Reich ausgewandert und siedeln heute in Zentralanatolien. Die osset. Sprache gehört zur Familie der iran. Sprachen; sie gilt als Nachfahrin des ma. Alanischen und damit als letzter Überrest eines einst über ganz Südrußland verbreiteten skyth.-sarmat. Dialektkontinuums. Die osset. Sprache zerfällt in zwei Hauptdialekte, das Ironische (Eigenbezeichnung *Ir*) und das (lautlich konservativere) Digorische (*Digor*).

Herausragendes Element der osset. Erzähltradition, die mit den von A. von → Schiefner betreuten ersten Druckausgaben mündl. überlieferter Einzeltexte in der 2. Hälfte des 19. Jhs. greifbar wird<sup>1</sup>, ist der Sagenkreis um die → Narten, den die O. mit verschiedenen Nachbarvölkern teilen. Desssen charakteristisches Merkmal besteht – im Gegensatz zu anderen Genres der osset. Überlieferung – in einer zyklischen Anordnung, die durch einige Hauptfiguren bestimmt ist; die bei den O. am meisten verbreiteten Zyklen sind der um den Narten Sozryqo/Soslan, den Sohn der Satana, der um Wryzmæg, den (späteren) Gatten Satanas, sowie der um Batradz, den Sohn des Xæmyc, eines Zwillingsbruders von Wryzmæg<sup>2</sup>.

Während das Verbreitungsgebiet der Nartensagen im wesentlichen nördl. des Kaukasushauptkamms anzusetzen ist, teilen die O. auch mit ihren südl. Nachbarn, den → Georgiern (cf. auch → Mingrelie), einen Sagenkreis. Dies ist der bes. bei den Südosseten verbreitete Zyklus um die Sippe der Daredzanty mit dem zentralen Helden Amyran/Amiran<sup>3</sup>. In ihm vereinigen sich wie auch bei der georg. Amirani-Überlieferung Elemente der Prometheus-Sage (→ Feuerraub; Amiran wird von Gott wegen seines frevelhaften Verhaltens an einen Berg<sup>4</sup> oder in einer Höhle<sup>5</sup> festgebunden; der Versuch, sich durch einen Jäger, der ihm die heimische Herdkette bringen soll, retten zulassen, mißlingt) mit Zügen eines

Ritterromans, der starke Affinitäten zu pers. Überlieferungen zeigt. Der Zusammenhang der betr. osset. Überlieferungen mit der allg. auf das 12. Jh. datierten Mose Xoneli zugeschriebenen literar. Bearb. des georg. *Amirandaredžaniani* dürfte allein schon aufgrund der Namen der auftretenden Personen (neben Amyran bes. Bad[y]ri und Jamon, georg. Badri Iamanisdze sowie Mysyrbi, georg. Nosar Nisreli) außer Zweifel stehen. Demgegenüber ist die weitere Verknüpfung mit dem pers. → *Hamza-nāme* strittig geblieben<sup>6</sup>.

Die Daredzanty-Sagen sind bei den O. nicht nur mit den Nartensagen in eine sekundäre „lose Verbindung gekommen“<sup>7</sup>, sondern auch mit anderen Überlieferungen, unter denen bes. die von Rostom und Bežan<sup>8</sup> wiederum einen deutlichen Bezug zu pers. Erzählgut aufweist: sie wurde schon von V. Miller mit der in → Firdausī's *Šāh-Nāme* enthaltenen Erzählung von Rostam und dessen Sohn Sohrab verglichen (cf. → Vater-Sohn-Motiv)<sup>9</sup>. An Episoden aus dem *Šāh-Nāme* erinnern auch Motive, die den eigentlichen Daredzanty-Sagen angehören dürften, wie z.B. das vom Riesenvogel *Pakondzy*, der *Mysyrbi* in den Himmel entführt und von dem als Ochsen getarnten Amyran getötet wird (cf. → Phönix)<sup>10</sup>.

Zeitgleich mit der schriftl. Fixierung der Sagenzyklen setzt auch die Veröff. anderer Überlieferungsformen ein. Dies betrifft zunächst die Märchen- und Fabeltexte, unter denen zahlreiche wieder Übereinstimmungen mit außerosset. Traditionen zeigen. Dies gilt z.B. für die erste gedr. veröff. Fabel → *Laus und Floh* (AaTh 282 C\*)<sup>11</sup>. Häufig auftretende Figuren sind → Däumling (cf. AaTh 700) und → Tapferes Schneiderlein (cf. AaTh 1640)<sup>12</sup>. Das Verhältnis der osset. zu anderen kaukas. Märchentraditionen ist noch in vielerlei Hinsicht ungeklärt; das betrifft z.B. das Märchen vom klugen und vom dummen Bruder<sup>13</sup>, das sich u.a. in einer las. Slg. wiederfindet<sup>14</sup>.

Unter sonstigen Überlieferungsformen treten bes. die Texte zum sog. *bæxfældisyn* hervor<sup>15</sup>; sie betreffen das Ritual, bei dem einem hochstehenden Verstorbenen ein edles → Pferd geweiht wurde und das mit bei → Herodot (4,71–75) erwähnten skyth. Bräuchen in Verbindung gebracht werden kann. Aufmerksamkeit verdienen diese Texte darüber hinaus wegen der in ihnen enthaltenen → Jenseitsvorstellungen, die interessante Übereinstimmungen mit den Narten-Sagen aufweisen<sup>16</sup>.

---

<sup>1</sup> cf. ŠIFNER, A. (ed.): *Osetinskie teksty* (Osset. Texte). SPb. 1868 (osset. mit russ. Übers.); Pfaff, W.: *Putešestvie po uščel'jam severnoj Osetii* (Ber. über eine Reise durch die Täler Nordossetiens). In: *Sbornik svěděnij o Kavkazě* 1 (1871), 127–176, hier 163–174; *Sbornik svěděnij o kavkazskich gorcach* (Slg. von Nachrichten über die kaukas. Bergbewohner) 5,2 (1871); 7/2 (1873); 9/2 (1876); MILLER, V.: *Osetinskie ètjudy* (Osset. Studien) 1 und 3. M. 1881/87.

<sup>2</sup> Jüngere Texteditionen z.B.: Narty kaddžytæ (Nartensagen), (ed.) M. Tuğanty/U. Qanyqwaty. Ordžonikidze 21975 (dt. Übers.: Die Narten, Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten. Übers. A. Sikojev. Köln 1985); Narty. Osetinskij geroičeskij ėpos (Die Narten. Osset. Heldenepos) 1. ed. T.A. Chamicaeva/A.Ch. Bžazyrov. M. 1990; russ. Ausg.n: Nartskie skazanija. Osetinskij narodnyj ėpos (Nartensagen. Das osset. Nationalepos). Übers. V. DYNNIK. Len. 1949; Osetinskie nartskie skazanija (Osset. Nartensagen). Übers. Ju. LIBEDINSKIJ. M. 1949; Skazanija o nartach. Osetinskij ėpos (Sagen über die Narten. Das osset. Epos). Übers. Ju. LIBEDINSKIJ. M. <sup>2</sup>1978 (Cxinvali <sup>4</sup>1981); Narty. Ėpos osetinskogo naroda/Nartæ. Iron adæmon ėpos (Die Narten. Das Epos des osset. Volkes). Bearb. V.I. Abaev u.a. M. 1957 (in Versform).

<sup>3</sup> Die ersten Texte wurden von Miller (wie not. 1) t. 1, 58–70, 145–147 herausgegeben (dt. Zusammenfassung von H. Hübschmann in ZDMG 41 [1887] 567–569); eine umfangreiche Slg. bietet die Ausg. Chussar Iron Adæmy Wacmystæ. 2: Daredzanty Kaddžytæ, Miŋtæ æmæ Bynætton tauræhtæ/Skazanija o Daredzanach, mify i mestnye predanija (Werke des südosset. Volkes. 2: Sagen über die Daredzanty, Mythen und lokale Überlieferungen), ed. A. Tybylty. Cxinval 1929; sie liegt der russ. (versifizierten) Bearb. von Dz. Gatuev (Amran. Osetinskij ėpos [Amran. Ein osset. Epos]. Len. 1932) zugrunde.

<sup>4</sup> cf. TYBYLTY (wie not. 3) 50, wo der Berg Uærsædžy xox (= Wærsæg-Berg) genannt ist.

<sup>5</sup> cf. MILLER (wie not. 1) 1, 68 sq.

<sup>6</sup> Die Abhängigkeit wurde bes. von N. Ja. Marr propagiert (Persidskaja nacional'naja tendencija v gruzinskom romaně „Amirandaredžaniani“ [Die pers.-nationale Tendenz in dem georg. Roman „Amirandaredžaniani“]. In: Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija 299 [1895] 352–365; Iz knigi careviča Bagrata o gruzinskich perevodach duchovnych sočinenij i geroičeskoj pověsti „Daredžaniani“ [Aus einem Buch des Prinzen Bagrat über georg. Übers.en geistlicher Werke und die Heldenerzählung „Daredžaniani“]. In: Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg 10/2 [1899] 233–246); für die osset. 'Derivate' cf. das Vorw. "Daredzanovskie" skazanija u osetin (Die „daredzanischen“ Sagen bei den O.) von V. I. Abaev in Gatuev (wie not. 3) 13–17. Gegen die Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit von einer pers. Qu. sprechen sich verschiedene georg. Wissenschaftler jüngerer Zeit aus; cf. Stevenson, R.H.: Amiran-Darejaniani: A Cycle of Medieval Georgian Tales Traditionally Ascribed to Mose Khoneli. Ox. 1958, xviii–xx.

<sup>7</sup> cf. Hübschmann (wie not. 3) 569 sq; Textvar. in Tybylty (wie not. 3) 52–59.

<sup>8</sup> MILLER (wie not. 1) 1, 78 sq.; cf. Hübschmann (wie not. 3) 569 sq.; Textvar. in Tybylty (wie not. 3) 52–59.

<sup>9</sup> MILLER (wie not. 1) 1, 11.

<sup>10</sup> *ibid.*, 64–69; cf. Hübschmann (wie not. 3) 568; zu vergleichen ist im georg. „Amirandaredžaniani“ die Entführung von Nosar Nisreli durch die Ungeheuer Baqbaq Devi und Xazaran Devi (Kap. 4–5). Zur Herleitung von georg. *dev-i* aus mittel- pers. *dēv* (neupers. *dīv*) cf. Gippert, J.: Daemonica Irano-Caucasica, in: Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of O. Klíma, Prag 1994, 53–97.

<sup>11</sup> ŠIFNER (wie not. 1) 61–64; cf. ferner Miller (wie not. 1) 1, 82–86; Bajaty G.: Iron argæudtæ (Iron. Märchen). Vladikavkaz 1901; MILLER, V.: Digorskija skazanija (Digor. Sagen). M. 1902; MUNKÁCSI, B.: Blüten der osset. Volksdichtung. In: Keleti Szemle 20 (1923) 1–88, 21 (1933) 1–158; Christensen, A.: Textes ossètes. Kop. 1921; AMBALOV, C.: Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin (Denkmäler des Volksschaffens der O.) 3. Vladikavkaz 1928; Tybylty, A. (ed.): Chussar Iron Adæmy Wacmystæ. 3: Arhæuttæ, Æmbisændtæ æmæ ænd[ærtæ]/Skazki, poslovicy i dr[ugie] (Werke des südossset. Volkes 3: Märchen, Sprichwörter u.a.). Cxinval 1930; BRITAEV, S./KALOEV, G. (edd.): Osetinskie narodnye skazki (Osset. Volksmärchen). M. 1959; Gagloeva, A.G. u.a. (edd.): Osetinskie narodnye skazki (Osset. Volksmärchen), Cxinvali 21971; Benzell, U.: Kaukas. Märchen. Regensburg 1963 (unklare Provenienz); LEVIN, I.: Märchen aus dem Kaukasus. MdW 1978, num. 5, 12, 13, 17, 28, 37, 40, 56.

<sup>12</sup> cf. Beide Christensen (wie not. 11) 13.

<sup>13</sup> Munkácsi 1933 (wie not. 11) 58–63.

<sup>14</sup> K'art'ozia, G.: Lazuri t'ekst'ebi/Lazskie teksty (Las. Texte). Tiflis 1972, 178, num. 138.

<sup>15</sup> z.B. bei ŠIFNER (wie not. 1) 36–40; MILLER (wie not. 1) 1, 108–115; Iron adæmy sfældystad (Osset. Volksschaffen) 2. Vladikavkaz 1961, 396–417.

<sup>16</sup> cf. BLEICHSTEINER, R.: Roßweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukas. Völker. In: Wiener Beitr.e zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936) 413–495; THORDARSSON, F.: The Scythian Funeral Rites. In: A Green Leaf. Festschr. J.P. Asmussen, Leiden 1988, 549–547.



*Научное издание*

# **NARNAMONGÆ**

Вып. XII

Подписано в печать 10.11.2017. Бум. тип. № 1.

Гарнитура шрифта «Times». Усл. п. л. 29,5.

Печать цифровая. Формат 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Тираж 140 экз. Заказ № 107.

---

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре  
ИП Цопановой А. Ю.  
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3