

Boris MYSYKKATY,

Испания

В ПОИСКАХ КУЗНЕЦА-ВОЛКА

В год, когда начался отсчет третьего тысячелетия нашей эры, отмечал свой 100-летний юбилей именитый осетинский иранист, профессор Василий Иванович Абаев. Был приглашен на это мероприятие и выдающийся российский славист, академик О. Н. Трубачев, который выступил с речью на тему «Абаев и этимология». Особым образом О. Н. Трубачев выделил труды В. И. Абаева по выявлению скифо-европейских изоглосс. «*А сколько захватывающих сюжетов из истории культуры тут еще ждет будущих исследователей?*» – спрашивает ученый и дает напутствие для дальнейших поисков: «*Им облегчит путь изучение таких блестящих прецедентов в этой области, как абаевское исследование осетинского *Wærgon*, имени бога-кузнеца, в его связях с латинским именем равнофункционального персонажа – *Volcānus**», при этом признавая, что «*здесь по-прежнему остается немало неразведанного и манящего*» [ТРУБАЧЕВ 2000: 79-80].

Когда я учился в Лондоне и работал над статьей о распространении аланской породы собак в Западной Европе, в поле моего зрения попали ирландские эпические тексты. В одном из сказаний о Кухулине говорилось о происхождении огромной цепной собаки (*ban-dog*) или мастифа (*mastiff*), принадлежащей кузнецу Куллану, которую Кухулин был вынужден убить, вследствие чего и получил свое воинское прозвище «Пес-Кузнеца» (*Cú-Chulainn*). По данным этого текста она считалась лучшей собакой всей Ирландии и «обладала мощью сотни псов», а привезена была из Испании. Собственно, это и привлекло тогда мое внимание, поскольку именно испанские аланские собаки приобрели наибольшую популярность в Средние века и славились на всю Европу. Рассматривая ряд других ирландских текстов, я совершенно случайно натолкнулся на очень интересный материал, напрямую связанный с вышеупомянутым «напутствием» О. Н. Трубачева. Данный материал будет приведен в конце текста в отделе кельтских параллелей, но сперва стоит вспомнить главные черты этой увлекательной абаевской теории.

Теория В. И. Абаева

В 1938 г. В. И. Абаевым была написана статья «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян», в которой параллельно с главной темой исследования была истолкована предварительная наработка очень интересной теории, которую будущий профессор-иранист будет отстаивать на протяжении всей своей научной карьеры. Эта теория заключалась в этимологической связи осетинского и латинского теонима, обозначающего “бога-кузнеца”. При этом исконным значением этих имен оказывается старое название волка, утраченное в обоих случаях в связи с табуистическим запретом на его произношение [АБАЕВ 1990: 302-325]. В 1949 г. выходит монография «Осетинский язык и фольклор», в которой данная теория в развернутом виде была изложена в отдельной статье «Происхождение латинского *Vulcānus*» [АБАЕВ 1949: 592-594]. В опубликованной в 1960 г. статье «Дохристианская религия алан» В. И. Абаев вновь посвящает краткую главу параллели *Wærgon / Volcān* [АБАЕВ 1960: 106-107]. Дальнейшая разработка этой параллели вошла в статью «Еще раз о Вулкане» и была помещена в опубликованной в 1965 г. монографии «Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада» [АБАЕВ 1965: 92-97]. Последний, подводящий итоги обзор эта теория получила в словарной статье «*Wærgon*», помещенной в опубликованном в 1989 г. четвертом томе монументального труда «Историко-этимологический словарь осетинского языка» [АБАЕВ 1989: 703-704]. Как можно видеть из этого краткого обзора, профессор В. И. Абаев дорабатывал и отстаивал эту теорию по крайней мере на протяжении всей второй половины XX-го столетия (1938-1989).

В. И. Абаевым рассматриваются два авторитетных источника, в которых зафиксирована полная форма осетинского теонима *Kurd-Alæ-Wærgon*. Первый вариант соответствует сказанию о том, как нарт *Soslan* закалился у небесного кузнеца. Сказание было опубликовано выдающимся собирателем и знатоком дигорского фольклора и религии М. К. Гардановым (Гарданти Михал). Записал же он текст с уст одного из наиболее авторитетных дигорских сказителей конца XIX в. – начала XX в., именитого Кертибийти Кертибий. «*Мальчик сказал ей: теперь ты вели Кузнецу-Ала-Варгону закалить меня, чтобы я стал совершенно стальной*» (*Bicsew in zagta: nur tæ Kurd-Alæ-Wærgonæŋ bajsærun kænæ, e ba ajdag bolat ison*). Второй вариант происходит из второго тома «Осетинско-Русско-Немецкого словаря» академика В. Ф. Миллера, как известно, собравшего в конце XIX в. огромный материал по фольклору и языку осетин. «*Сослан закален Кузнецом-Ала-Варгоном*» (*Soslan Kurd-Alæ-Wærgonæj isard æj*) [Миллер 1929: 93-94].

Примечательно, что сам В. Ф. Миллер давал именно этой форме теонима предпочтение, поставив его первым в списке имен небесного кузнеца. «**Курд-Ала-Уæргон, Курд-Алаугон, Курд-Алагон (Boriatī kæstærtæi jeu)*» – «*мифический кузнец в сказаниях о Нартах, из рода Боряевых*».

Kurd-Alæ-Wærgon переводится как ‘Кузнец-Аланский-Волк’, поскольку *Kurd* означает ‘кузнец’, а элемент *Alæ* восходит к *arya* ‘арийский’ > ‘аланский’. Собственное же имя небесного кузнеца *Wærgon* возводится в конечном итоге к индоевропейскому **w^hlk^wos* ‘волк’. Отталкиваясь от арийской базы *vrka-* ‘волк’, реконструируется древнеосетинская форма **varka-*, из которой в осетинском получают теоретические варианты *wærg-* или *wærx-*, которые и сохранились в осетинских эпических именах *Wærx-æg* ‘первопредок героев Нартов’ и *Wærg-on* ‘бог-кузнец’. Исходя из осетинского материала, В. И. Абаев предлагает реконструировать старое латинское наименование волка, возводимое к индоевропейскому **w^hlk^wos* ‘волк’, в форме **volquus* / **vulquus*. Предполагая при этом, что «*теоретически добытое *volc-us, *vulc-us*» сохранилось и легко опознается в имени латинского “бога-кузнеца” Волкана (*Volc-ān-us* / *Vulc-ān-us*). Таким образом, В. И. Абаев приходит к выводу, что элемент *Wærg-on*, состоящий из *Wærg-* и адъективного суффикса *-on*, является безупречной калькой имени латинского Волкана. Что касается осетинского суффикса *-on* и латинского *-ān*, то их функции предельно близки и заключаются в указании на происхождение или принадлежность к чему-либо. В таком случае *Wærgon* и *Volcān* означают ‘принадлежащий к породе Волка’ или буквально ‘Волкович’.

По мнению В. И. Абаева, особый интерес параллели *Wærgon* / *Volcān* заключается в том, пишет он, что «*вскрывается тотемическая подпочва некоторых индоевропейских верований*».

Критика теории В. И. Абаева

Что касается критики абаевской теории, то она была тщательно рассмотрена в 2013 г. в статье Ю. А. Дзицойты «К этимологии теонима "Куырдалагон"»¹. В ней автор приводит весомые аргументы в пользу теории В. И. Абаева, однако уточняет перевод осетинского теонима *Kurd-Alæ-Wærgon* как ‘Кузнец-Жрец-Уæргон’ [Дзицойты 2013: 223–233]. Различие заключается в том, что второй элемент имени он возводит к тому же, что и

¹ В предложенном историографическом обзоре существующих мнений остались не упомянуты некоторые труды (в большей своей части зарубежные). См. [Mallory 1997: 529; West 2007: 268; Schiefner 1863: 16; Kretschmer, Kroll 1964: 120; Camassa 2005: 57-59; Delamarre 1984: 75; Красухин 2015: 78 и др.]

В. И. Абаев, – др.иран. **āriā-*, но не в значении ‘арийский’ > ‘аланский’, а в «более уместном и надежно зафиксированном значении – «жрец; мудрец»». В качестве подтверждения такой трактовки приводятся убедительные параллели из иранской, русской, абхазской и ряда других культур, в которых кузнец выступает в качестве жреца. Еще один убедительный аргумент, полностью подтверждающий именно такую трактовку данного теонима, будет приведен ниже, в главе, посвященной кельтским параллелям.

Касательно имени *Wærgon* Ю. А. Дзицойты соглашается с этимологией И. Кноблоха (Johann Knobloch), который возвел этимоны **wl̥q̥w̥-ā* ‘огненная стихия’ (ср. др.инд. *ulkā*) и **wl̥q̥w̥-o-s* ‘волк’ (ср. инд.-ир. **wl̥kas*) к единому индоевропейскому этимону **wl̥q̥w̥-āno-s*. К которому, оказалось, восходят не только теонимы *Wærgon* и *Volcān*, но и имя древнегерманского “бога огня” *Loki*. В главе, посвященной германо-скандинавским параллелям, будет приведен материал, до сих пор не привлеченный в предыдущих исследованиях, который позволяет связать “бога огня” Локи с образом “кузнеца-волка”.

Стоит, однако, остановиться на значении реконструированного этимона **wl̥q̥w̥-āno-s*, который И. Кноблох переводит как ‘рвущий’. Замечу, что такая трактовка противоречит представлениям индо-ариев о боге огня Агни. В его гимнах он представлен с клыками и челюстью, однако пищу он пожирает с помощью языка пламени. «(Тот,) с блестящим клыком, кто охватывает деревья. | Даже много пищи он пожирает сразу же» (Р.В. VII, 4, 2). «По-разному смыкаются (его) разверстые челюсти | Они много съедают, поглощая, (но) не разгрызая <...> Не разгрызая, языком он съедает куски дерева» (Р.В. X, 79, 1-2). С другой стороны, этимологическая связь, проведенная И. Кноблохом между этим этимоном и литовским *val-gùs* ‘прожорливый’ и *válgyti* ‘есть’, кажется, таит в себе изначальный смысл этого слова. Ведь и волк, и огонь в мифопоэтических индоевропейских текстах трактуются как всеядное, ненасытное и прожорливое существо.

К примеру, “прожорливость” огня красноречиво проглядывает в древнеиндийском эпосе «Махабхарата». В «Сказании о сожжении леса Кхандавы» говорится, как герой Арджуна встречает брахмана с ярко-рыжей бородой, подобной кованому золоту. Агни говорит: «Я прожорливый брахман, всегда ем непомерное количество», и просит помочь хоть один раз насытиться. Для этого Арджуне приходится помочь Агни сжечь весь огромный лес Кхандаву, со всеми существами, в нем обитающими (Мбх. I, 17, 214-215). Идентичные сведения видим и в германо-скандинавском материале. В саге, повествующей о путешествии Тора и Локи в Ётунхейм, упомянут конкурс, который устраивает Утгарда-Локи. Перед Локи (“Бог огня”) и Логи (буквально ‘пламя’) ставят целое корыто с мясом, и

они соревнуются, кто из них быстрее его съест. Оба съедают ровно половину мяса, но Логи выигрывает, поскольку проглатывает кости и половину деревянного корыта. Объясняется это тем, что «кого звали Логи, был огонь, и сжег он не только мясо, но и корыто» (Младшая Эдда, 46-47). Логи является олицетворением огня, и ничто так быстро не ест, как огонь. Для дальнейших индийских, древнегерманских и греческих параллелей см. [West 2007: 268].

Что касается волка, то в «Махабхарате» сын бога ветра Вайю, герой Бхима носит кличку *Vṛkodara* ‘Прожорливый’, буквально ‘Волчье брюхо’, по причине его ненасытного аппетита¹. В эпосе говорится, что он съедает половину всей еды, а другой половиной довольствуются все остальные Пандавы. При дворе царя Вираты Бхима выбирает профессию повара и работает на кухне. Именно из-за своего необузданного аппетита (грех обжорства) Бхиме не удается преодолеть паломническое восхождение в Гималаи и, подобно Юдхиштхире, подняться живым в рай. Эту черту Бхима разделяет и с другим сыном Вайю, в эпосе «Рамаяна» повествуется о том, как Хануман попытался проглотить солнце, приняв его за спелый плод (ср. в отделе древнегерманских параллелей мотив проглатывания солнца внуком Локи, волком по имени Сколль и образ *Вукодлака*, аналогичного персонажа в мифологии славян). В осетинском нартовском эпосе мотив волчьего желудка заменен волчьим мочевым пузырем (*biræg’u misyndzæg*), с помощью которого Хамыц способен пить без меры, при этом сохраняя трезвость [Нарты 1989: 279]. Примечательно, что именно Хамыца часто упрекают в обжорстве. «Нет такого человека в Нарте, кто не знал бы о твоей прожорливости. Никто никогда не видел тебя наевшимся» [Нарты 1989: 269].

Таким образом, не означает ли изначальное общее наименование волка и огня **wlq^w-āno-s* нечто вроде ‘обжора’?

Латинские параллели

Реконструированная В. И. Абаевым латинская лексема **volc* ‘волк’ возможно проглядывает в латинской передаче этнонима *Volcae*, которым римляне называли одно крупное племенное объединение континентальных кельтов. Не исключено, что эта же лексема присутствует в искаженном виде в итальянском этнониме *Volsci* (Тит Ливий, История III, 66, 4). Вероятно, ее же мы видим и в латинизированном названии этрусского города *Volci* / *Vulci*. А также в латинских личных именах *Volcaci*, *Volcatius*, *Volcius*.

¹ Правда Я. В. Васильков трактует его имя и вовсе как «Ненасытно-кровожадный, как волк» [Васильков 2009: 52].

См. также [Абаев 1965: 96-97]. Таким образом, эта форма все-таки не исчезла бесследно, а сохранилась в древнем пласту этнонимов, ойконимов и антропонимов. Я уверен, что при более тщательном поиске будет возможно выявить и другие названия, содержащие эту лексему.

Возражения В. Мейда по поводу того, что «*Римский Volcānus не обнаруживает ни малейшего отношения к волку*», и В. В. Иванова, что эта теория «*не находит никакой опоры в римских данных*», можно развеять, если обратить внимание на тот факт, что в алаано-осетинской традиции связь “бога-кузнеца” с волчьими мотивами проглядывает наиболее ярко в героическом эпосе. В таком случае может и в латинской традиции стоит сконцентрировать все усилия именно на поисках похожих мотивов в «Энеиде»?

Действительно, результат не заставляет себя ждать, по сведениям Вергилия, сын Волкана (*Volcano*), по имени Цекул (*Caeculus*), представлен царем-предводителем воинов местного (италийского) сельского ополчения. Его «легион деревенский» (*legio...agrestis*), пренебрегая опасностью, выступает без доспехов, без щитов, единственной защитой им служат накидки из бурых волчьих шкур (*fulvosque lupi de pelle galeros*). Это поэтическое описание войска Цекула красноречиво передает образ италийских воинских братств (*Männerbünde*) “мужей-волков”, под предводительством сына “бога-кузнеца-волка”. Если же принять во внимание, что лат. *fulvus* означает ‘бурый’, ‘золотистый’, ‘красновато-желтый’, ‘рыжевато-коричневый’, то «бурые волчьи шкуры», вероятно, имеют символический смысл, намекающий также на огненную природу этого образа (примечателен контраст со «свинцом тускло-серым», цветом, которым обычно описывают шкуру волка). Несомненно на огненную стихию указывает и мифологический мотив обнаружения новорожденного Цекула в очаге.

«Не уклонился от битв и создатель твердынь пренестинских
Цекул; верят века преданью о том, что, Вулканом
В сельской глуши рожденный средь стад, в очаге был он найден.
Строем широким шагал за царем легион деревенский, –

<...> Без щитов, без доспехов,
Без колесниц выступают они; свинец тусклосерый
Мечут одни из пращей, у других – два дротика легких
В крепких руках; вместо шлемов у всех чело защищают
Бурые шкуры волков, и босою левой ногою
Пыль попирают они – лишь на правой сапог сыромятный».

Вергилий, «Энеида»
(VII, 678-689)



Римский динарий 45 г. до н. э., с изображением капитолийской волчицы, приносящей хворост для “кормления” священного огня, который раздувает своими крыльями орел Юпитера.

Кроме того, Вергилий указывает на то, что меч Давна выкован и закален в водах реки Стикса (*Stygius*) самим Вулканом, который выступает под эпитетом «Владыка огня» (*Ignipotens*). Сын же Давна по имени Турн, вооруженный этим клинком, является главным антагонистом римского героя Энея и олицетворяет верховного военного вождя местных италийских племен, противостоящих пришлым римлянам (Энеида, XII, 90-91). Ключевой оказывается в этом отношении этимология имени владельца меча, выкованного и закаленного самим “богом-кузнецом”. Давн (*Daunus*) является иллирийским наименованием волка [Gamkrelidze, Ivanov 1995: 415]. Примечательно и то, что в греческой традиции Давн (*Δάυνος*) оказывается прямым потомком аркадского царя-ликантропа Ликаона, превращенного Зевсом в волка, и чей образ уходит в глубокие недры греческих архаичных мифов о инициациях молодых воинов, а ряд исследователей и вовсе возводит к далеким отзвукам тотемизма волка [Ovid 2015: 319; Иванов 1998: 109].

Не является ли, в таком случае, Ликаон (*Λυκάων*) древнегреческим отголоском предложенного И. Кноблехом индоевропейского этимона **wlqʷ-āno-sʰ*? Правда, надо признать, что кроме волчьих мотивов, насколько мне известно, в его мифологии не обнаруживаются связи со стихией огня или кузнечным делом. Зато он является “мастером инициаций” и *maître d’une confrérie d’hommes-loups*, что безупречно связывает его с образом “жреца-кузнеца-волка”, главной общественной функцией которого, по всей видимости, являлась инициация юношей в мужчин, воинов и героев [Gershenson 1991: 67-77; Moreau 1992: 198; Ustinova 2002: 108; Pache 2004: 46; Clark 2012: 44-46 и др.].

Таким образом, даже беглый обзор римского эпоса позволяет установить некоторую связь между “кузнецом-волком” *Volcanus* и “героем-волком” *Daunus* (*Turn*). Идентичную связь видим в нартовском эпосе между “кузнецом-волком” *Wærgon* и “героем-волком” *Soslan*, с одной разницей в том, что в осетинском варианте представлен более архаичный вариант закалки, в которой “кузнец-волк” закаляет самого “героя-волка” в волчьем молоке (*birægy ʼxsyr*), в то время как в римском рационализированном варианте эту закалку уже проходит не сам герой, а его меч.

Уместно вспомнить, что В. И. Абаев касательно этого мотива писал в примечании к своей статье 1938-го года: «показательно, что бог-кузнец и в латинском, и в осетинском связан по-видимому с тотемом-волком. В нартовском эпосе эта преемственность получает яркое реальное подтверждение. В одном сказании купанью в волчьем молоке приписывается сила делать человека неуязвимым; иначе говоря, такое купанье заменяет закалку, т. е. то, что впоследствии (в тех же нартовских сказаниях) выполняется богом-кузнецом. Преемственность между богом-кузнецом и волком оказывается, таким образом, не только формальной по названию, но и реальной по функции». И действительно, в цикле о нарте *Batradz'e*, который хронологически следует за циклом *Soslan'a*, мотив купания в волчьем молоке уже вытесняется мотивом закалки героя в огне небесной кузницы.

Стоит упомянуть и тот факт, что в латинской традиции встречается и вышеупомянутый архаичный вариант закалки героя. Так, в «Ахиллеиде» Стаций упоминает четырежды, как Ахиллес был тайком спущен в Тартар и выкупан Фетидой в реке Стикс, после чего его тело стало неуязвимым от оружия (Ахиллеида, I, 126; 242; 467; 619). Налицо один и тот же мотив закалки героя (или его меча) в водах Стикса. Эта река протекала, по представлению древних греков и римлян, в загробном царстве Аида (Энеида, XII, 90-91). Кто, кроме как усыновленный Фетидой кузнец Гефест (греческий аналог Волкана), мог надоумить Фетиду закалить Ахиллеса в той же воде, где он закалял изготовленное им оружие? (Илиада, I, 590). Не удивительно, что сам Вергилий, устами прорицательницы Сивиллы, называет именно «Турна Волковича» *alius* <...> *Achilles* «новым Ахиллесом» (Энеида VI, 89-90). Напротив, главного же героя эпоса, Энея, он дважды сопоставляет с *alter Paris* «новым Парисом» (Энеида IV, 215; VII, 322).

Адыгские параллели

Не выступает ли, в таком случае, река Стикс в качестве мифологизированного аналога воды, которую использует кузнец для закалки раскаленного металла? Ведь этой воде в древние времена приписывали магические свойства. Например, этнографические материалы кавказских народов дают очень любопытные параллели к мифопоэтическим мотивам закалки героя. На Кавказе подобную закалку еще в начале прошлого века проходили вполне реальные люди. Ж. Дюмезиль, ссылаясь на этнографа Л. И. Лаврова, пишет: «Нам рассказывали в Шапсугии, что женщины приносили в кузницу

своих детей и кузнец погружал их в корыто с водой, которая служила для закалки железа. При этом кузнец просил Тлешиа (бога кузнеца) укрепить здоровье ребенка» [Дюмезиль 1990: 66]¹.

Осетинские параллели

Как было сказано в начале текста, в осетинской традиции сохранились пережитки культа “кузнеца-волка”. Речь идет о ритуальных действиях, которые осетины исполняли во время праздника “повелителя волков”. Это “божество” входило в аланский «семибожный пантеон», а после христианизации его функции унаследовал Св. Федор, чье имя дошло до нас в различных формах (ирон. *Tutyр*, диг. *Was-Totur*, балк. *Aš-Totur*). Вполне вероятно, что именно это “божество” в древние времена носило имя *Kurd-Alæ-Wærgon*. Например, в нартовском эпосе Тутьыр выступает заместителем некоторых функций “бога кузнеца”. Так, в одних текстах Курдалагон вручает герою победоносный меч, а в других то же самое делает Тутьыр [Нарты 1989: 92, 378].

Стоит сделать акцент и на большом количестве обрядовых действий, совершаемых во время недели почитания ‘владыки волков’ (*biræg’ty bardwag*), непосредственно связанных с кузнечным делом. Л. А. Чибиров, ссылаясь на Б. Каргиева, сообщает, что в день покровителя волков «детей вели в кузницу, руку ребенка клали на наковальню и кузнец молотком наносил дважды легкие удары, произнося “Уац-Хуас! Будьте благословенны Тутьыром”» (*Wac-Xuas! Tutyry Fædzæxst fæut*) [Чибиров 2008: 400-401]. В связи с этим ритуалом закалки ребенка ударами молота в день “владыки волков” замечу, что в мифологии ингушей, ближайших восточных соседей осетин, известен солярный персонаж, «юноша-кузнец», наделенный удивительным атрибутом – «волчьим молотом» [Далгат 1972: 257, 410].

В дни Тутьыра не только закаляли детей, но и просили кузнеца изготовить для них разные обереги. Особенно популярны были амулеты-ладанки, изготовленные в праздник Тутьыра, аналогичные тем, что встречаются в аланских катакомбах, скальных могильниках и поздне-аланских склепах. В амулеты зашивались выкованные кузнецом кусочки железа и небольшие плоские железные треугольники. Эти амулеты вешали над колыбелью с ребенком, носили на шее дети, даже взрослые мужчины-воины носили такие амулеты, считая, что они защитят их от ранений [Чибиров

¹ Согласно Павсанию древние спартанцы натирали новорожденных детей вином. Так как полагали, что слабые дети от подобной процедуры умирали, а сильные, напротив, закалялись и становились сильнее.

2008: 400, ср. 136-137, 261]. Топор, выкованный кузнецом в день Тутыра (*Tutyry kond færcæt*), считался наделенным магической силой [Чиби́ров 2008: 399]. С целью обезопасить урожай во время недели Тутыра осетины просили кузнецов ковать железные пруты, которые клали в зернохранилище, а также закапывали на полях в качестве оберега [Чиби́ров 2008: 400]. Гвозди, выкованные в этот праздник, забивались в четыре угла новостройки [Чиби́ров 2008: 401]. В праздник Тутыра каждый считал своим долгом преподнести кузнецу три пирога [Чиби́ров 2008: 130]. Кузнецу дарили шкуру жертвенного быка после общесельских праздников (самого же жертвенного быка обычно выбирали за год до праздника, именно в дни Тутыра), такие шкуры шли обычно на изготовление кузнечных мехов [Чиби́ров 2008: 350]. Количество этих этнографических сведений можно увеличить, но уже из вышеприведенного материала становится очевидным, что даже после христианизации аланского «семибожного пантеона» в народной культуре алан-осетин тесная связь между «владыкой волков» Тутыром и покровительством кузнечного дела проглядывает красной нитью вплоть до недавнего времени.

Примечательно, что в народном литературном творчестве осетин встречается очень интересный мотив, связанный с этой функцией «владыки волков». В произведении «Братья близнецы и дракон» осетинского драматурга Бырытъиаты Елбыздыхъ (1881–1923) встречаем Тутыра в образе кузнеца, обладающего собственной кузницей (*Tutyry kuyrdadz*), в которой он перековывает людей в волков с железной пастью (*æfsændzyx biræg tæ*) [Бырытъиаты 2002: 300].

Не стоит забывать и то, что кроме *Kurd-Alæ-Wærgon* ‘Кузнец-жрец-Волкович’ в осетинской традиции огонь также носит похожий патронимический титул *Art-Xuron* ‘Огонь Солнцеви́ч’.

Славянские параллели

Как и следовало бы ожидать, в народном устном творчестве восточных славян обнаруживаются отчетливые отголоски мифа о “кузнеце-волке”. Ю. А. Дзиццойты обнаружил такие следы в украинской народной сказке «Волк и святой Юрий». Покровитель волков св. Юрий велит волку, обидевшему бедного старика, идти к нему в помощники и прислуживать в течение трех лет. Волк оборачивается хлопцем и просится к старику и старухе в помощники. Хлопец-волк оказывается искусным кузнецом. Он находит в доме бедняка три старых гвоздя, раскаляет их в печи и ловко выковывает из них три ножа на продажу. Волк-кузнец просит старуху продать ножи на базаре, да купить ему побольше железа, мол – я ковать буду. Хозяйка купила

железа, волк сковал еще больше ножей, которые она вновь продала. Из нового куска железа сковал он плуг на продажу. Построил волк себе кузню, накупил инструментов и начал ковать плуги да рала. А бедняк по ярмаркам ездил и продавал, что батрак скует, так и разбогател. Волк и старика обучил кузнечному делу, научил плуги ковать. В один день решил волк хозяина удивить, схватил старого пса, кинул в горн. Раскаленного пса ударил разок молотом, и пес молодым и бодрым стал. Взял мать бедняка, перековал ее пару раз в кузнице, и стала она молодой дивчиной. Разошлась молва о волке-кузнеце, потянулись все старики от королей до бедняков, всех без разбору перековывал он в молодцев. Отслужив три года у бедняка, волк уходит и наказывает старику не перековывать людей. Тот ослушивается, и его трижды вешают, а волк трижды его спасает и велит идти в кузню продолжать ковать как ни в чем не бывало [Дзищойты 2013: 231-232].

Нельзя не упомянуть и о мотиве из украинской народной сказки, в которой кузнец выковывает волку новое горло, издающее более тонкий голос [Zheleznova 1981: 61]. Замечу, что аналоги этой сказки существуют в фольклоре разных европейских народов, а в одной итальянской сказке (что весьма показательно, имея в виду абаевскую теорию) также известен мотив, в котором кузнец чинит волку сломанные кости с помощью железных гвоздей и молота [Calvino 1980: 71-72].

Что касается наименования славянского варианта, восходящего к реконструированному этимону **wlq̃-āno-s*, то такое архаичное имя гипотетически могло отложиться в восточнославянском гидрониме в названии реки Волхонки, именуемой в старые времена рекой *Волконь*¹.

Германо-скандинавские параллели

В одной из своих работ В. И. Абаев мимолетно задерживается на древнегерманских параллелях, связанных с образом бога огня *Loki*. Он замечает, что поскольку существует тесная связь между *Loki* и волком *Fenrirwolf*, то этот факт подтверждает, что и в древнегерманских верованиях существовала связь между “богом-огнем” и “богом-волком”.

Ряд интересных параллелей, подтверждающих эту точку зрения, привел В. В. Иванов. В немецкой традиции куски железного шлака назывались “волками” (нем. *Luppe* из лат. *lupus* ‘волк’). В древнеисландской традиции мечи называли *vargr* или *ulfr*, что означает ‘волк’. Особый интерес

¹ Подобным образом в гидротопониме Орша (из **orxja*) сохранилось русское **орхъ*, восходящее к индоевропейскому наименованию медведя, предположительно вытесненное в славянских языках из обихода вследствие словесного запрета на его произношение [Абаев 1995: 639-641].

вызывает информация о древнегерманской традиции кузнецов клеймить изготовленные ими мечи изображением волка [Дзищойты 2013: 229]. Замечу, что после импорта немецких клинков на Кавказ, эта традиция была охотно перенята местными кузнецами (знаменитые шашки с клеймом типа “волчок”), у которых, по всей видимости, существовали аналогичные представления.

На мой взгляд, число этих сведений можно значительно увеличить. Юлий Цезарь в одном из своих трудов упоминает пантеон древних германцев, о которых он пишет, что германцы чтут лишь трех “богов”: солнце, луну и огонь. При этом «огонь» Цезарь передает словом *Volcanum*, то есть именем латинского “бога-кузнеца” (*De Bello Gallico*, VI, 21, 2). Вероятнее всего, что за именем латинского Волкана скрывается прообраз “бога огня” *Loki*. Хотя в скандинавских текстах *Loki* не именуется напрямую “богом-кузнецом”, все-таки некий намек на такую функцию находим в исландских королевских сагах. *Loki* выступает посредником между “богами” Асами и подземными гномами-кузнецами. Именно благодаря такому посредничеству “верховный бог” Один (*Óðinn*) получает копьё Гунгнир (*Gungner*), а его старший сын Тор (*Þórr*) – молот Мьёльнир (*Mjöllnir*), главное оружие Асов против великанов (*Skáldskaparmál*, 43). Другая черта, связывающая образ *Loki* с мифологическим кузнецом, – это костюм из соколиного оперения, с помощью которого он похищает яблоки бессмертия у Асов (*Skáldskaparmál*, 3; 26). Идентичный костюм надевает древнегерманский “бог-кузнец” по имени *Weyland* / *Völundr* (*Völundarkviða*, 29)¹.

В исландской мифологии именно “бог огня” *Loki* именуется отцом мифологического волка (*vargr*) Фенрира (*Fenrisúlfr*) и дедом волков Сколь (*Sköll*) и Хати (*Hati*). Все они играют ключевую роль во время скандинавского “Апокалипсиса”. Предсказано, что во время Рагнарёка (*Ragnarökr*) волк Фенрир загрызет Одина, вождя Асов, а его сыновья варги Сколь и Хати проглотят солнце (*Sól*) и луну (*Máni*). Таким образом, вполне очевидна непосредственная связь “бога огня” *Loki* с мифологическими волками-варгами. Примечательно, что “боги” создают солнце и луну из огненных искр Муспелльсхейма, то есть огонь является изначальным элементом в данном мифе. Если вспомнить вышеприведенные сведения Цезаря о культуре солнца, луны и огня, то вполне вероятно, что именно этот эсхатологический миф о Локи и его хтонических внуках-варгах, проглатывающих солнце и луну, восходит к наиболее древнему пласту древнегерманской мифологии.

¹ Ср. греческий миф о побеге с Крита кузнеца Дедала.



Сириус в облике огненно-красного волка, изрыгающего языки пламени. Изображение из средневекового манускрипта IX в. *Codex Vassianus Latinus*, Лейденская библиотека, Голландия [HOLBERG 2007: фиг. 2.3]

Сириус в облике огненно-красного волка, изрыгающего языки пламени.

Изображение из средневекового манускрипта IX в. *Codex Vassianus Latinus*, Лейденская библиотека, Голландия [HOLBERG 2007: фиг. 2.3]

Сириус в облике огненно-красного волка, изрыгающего языки пламени.

Если принять предложенную этимологию И. Кноблоха, то к индоевропейскому **wlǵʷ-āno-s* восходит и название скандинавского “бога огня” *Loki*, который, таким образом, приобретает вдобавок “волчье” имя и оказывается родным братом латинского *Volcanus* и осетинского *Wærgon*. В таком случае звезда *Lokabrenna* возможно изначально именовалась ‘Огненным волком’?

В исландской «Саге о Вёльсунгах» (*Völsungasaga*) упоминается образ кузнеца Регина (*Reginn*). Этот Регин выступает сыном колдуна Хрейдмара (*Hreiðmarr*) и братом Фафнира (*Fáfnir*) и Отра (*Ótr*). Если иметь в виду, что колдун Хрейдмар наделил своих сыновей Фафнира и Отра способностью превращаться в животных (первый в змея, а второй в выдру), то не столь рискованно предположить, что такой способностью обладал и кузнец Регин. Несмотря на то, что данных о превращении кузнеца Регина в волка в саге не обнаруживается, тем не менее в «Старшей Эдде» (*Fáfnismál*, 35) встречается иносказательное сопоставление Регина с “волком” (*þar er mér ulfs ván | er ek eyru sék*), а некоторые черты его поведения, такие как питье

¹Кстати, от слова *caniculae* идет и русское слово ‘каникулы’.



Рельеф на камне «Sö 101», X-XI вв., Рамсунн, Швеция

крови собственного брата Фафнира (*ok þá drakk hann blóð ór undinni eftir*), намекают на его “волчью” природу (*Fáfnismál*, 26). Стоит вспомнить и тот факт, что в следующей главе саги, в т.н. «Речах Сигдривы» (*Sigrdrífumál*, 35) упомянут совет – не верить никогда ‘волчьим клятвам’ (*várum vargdropa*) «брата ль убил ты | отца ли сразил | сын станет волком (*ulfr er í ungunum syni*) | и выкуп забудет». А ведь именно так и поступает Регин, сперва натравливая Сигурда на своего брата Фафнира, а затем использует предлог смерти брата для замысла предательской расправы над героем.

Вероятно, именно эта “волчья” природа кузнеца Регина передана на Расмуннском камне, где между молотом обезглавленного кузнеца и огнем, на котором Сигурд жарит сердце Фафнира, изображена фигура животного, сильно напоминающего волка.

Другой памятник, из которого можно почерпнуть интересные сведения, это «Песня о Вёлюнде» (*Völundarkviða*) из «Старшей Эдды». Единственный зоологический образ, связанный с “богом-кузнецом” Вёлюндом, это связь с волком и медведем. Вёлюнд обитает в «Волчьей долине» (*Ulfdalir*), на берегу «Волчьего озера» (*Ulfssjar*), питается шашлыком из медвежатины (*Gekk hann brúnni beru hold steikja*) и восседает на медвежьей шкуре (*Sat á berfjalli*) [Bellows 2012: 1-2]. По всей видимости, то, что было когда-то общеизвестным мотивом в мифологии древнегерманского “бога-кузнеца-волка”, до нас дошло в переработанном и рационализированном виде и сохранилось лишь в символических пережитках [Larrington 1999: 103-104].

Греческие параллели

Греческий “бог-кузнец” Гефест (Ἥφαιστος) принимает активное участие в гомеровской «Илиаде», повествующей о Троянской войне между греками-ахейцами и троянцами. В одном эпизоде Гомер упоминает о том, как Гефест изготавливает для Ахиллеса победоносное обмундирование. После убийства Патрокла мать Ахиллеса, морская “богиня” Фетида, спешит на Олимп и выпрашивает у Гефеста изготовить полное обмундирование для сына. Кузнец изготавливает заказ в силу старого долга; когда Зевс его скинул с Олимпа, то Гефест упал в океан и был усыновлен Фетидой (Илиада, XVIII, 385-615). Получив обещанные изделия (щит, панцирь, шлем и поножи), Фетида спускается к сыну и вручает ему дары “бога-кузнеца” (XIX, 10). От блеска доспехов все присутствующие мирмидоняне разбегаются в панике, а Ахиллес яростно воспаляется желанием мести (XIX, 10-15).

Даже в столь рационализированной традиции, как греческая, в мотиве закалки героя и его оружия все-таки проступают элементы, связанные с образом “кузнеца-волка”. Несмотря на то, что на первый взгляд кажется, будто бы “волчий” элемент полностью утрачен, это не совсем так. Интересным словом, связанным с мотивом “волка”, является гр. λύσσα, означающее ‘воинская ярость’ или ‘бешенство’, оно восходит к греческому наименованию волка λύκος, которое, в свою очередь, восходит к тому же индоевропейскому **wlkʷos* ‘волк’ [Lincoln 1991: 133-136]. Аналогии такого воинского состояния мы находим в разных индоевропейских культурах, в кельтском эпосе оно именуется *ferg*, у древних германцев *wut*, а у иранцев *aēšma* [Lincoln 1991: 133]. Примечательно, что Аэшма в иранском эпосе «Шахнаме» персонифицируется в образе вождя враждебных кочевников и именуется «Волчьим сыном Ахримана» (ШН. I, 520-525). В древнеиндийском эпосе «Махабхарата» (Мбх. I, 211, 9) подобные вступления в транс ‘боевого бешенства’ (*samaradurmada*) практиковались членами архаичных мужских союзов молодых воинов (*vrātya* от *vrāta* ‘стая’, *gana* ‘стая’).

В «Илиаде» состояние λύσσα охватывает только двух главных героев эпоса, Ахиллеса и его антагониста Гектора. Применительно к троянскому принцу это дикое бешенство упоминается четырежды. В восьмой песне Тевкр называет Гектора *κῦνα λυσσητηρα* ‘бешеный пес’, буквально «пес охваченный волчьей яростью» (VIII, 299). В других случаях он описывается как: «обладаемый бешенством страшным» (κρατερῆ δέ ἐ λύσσα δέδουκεν) (IX, 239); «Буйством своим обезумленный» (λύσσαν ἔχων ὀλοήν) (IX, 305); «распыхавшись, как пламень стремительный Гектор» (ἦ ῥ’ ὄ γ’ ὀ λυσσώδης φλογὶ εἶκελος ἠγεμονεύει Ἔκτωρ) (XIII, 53).

Что касается Ахиллеса, то ‘волчья ярость’ λύσσα вселяется в героя вскоре после обретения оружия и доспехов, изготовленных для него “богом-кузнецом” (XIX, 8-20). «*Непрестанно в нем сердце | Страшным пылало свирепством*» (λύσσα δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχε кратερά) (XXI, 543). После обретения Ахиллесом состояния “волчьей ярости”, она больше не вселяется в Гектора, и вскоре он терпит поражение от руки разъяренного Ахиллеса (XXII, 319-329). Стоит обратить внимание также на то, что в отличие от “волчьей ярости”, собачий эпитет Гектора не теряется, Ахиллес его продолжает называть «псом» κύων (XXII, 345) и трижды грозит отдать его тело на растерзание собакам (XXII, 336; 349; 354). Вспомним, что даже до обретения “волчьей ярости” Гомер сопоставляет Ахиллеса с вожакom волчьей стаи: «*Тою порою Ахиллес, обходя мирмидонов по кущам | Всех вооружал их оружием к бою | Подобно как волки | Хищные звери, у коих в сердцах беспредельная дерзость*» (XVI, 155-158). Не отразились ли в таком случае в данном противоборстве двух героев, впадающих в бешенство, те же представления о мужских союзах, которые обнаружил Я. В. Васильков в традиции древней Индии? В таком случае Ахиллес и его “стая” мирмидонян отражают союз молодых “воинов-волков”, а троянский принц “вожака-своры”, т.е. союза взрослых мужчин “воинов-псов”, цель которых отражать подобные хищнические предприятия [Васильков 2009: 49].

Кельтские параллели

Наиболее известным древнеирландским эпическим кузнецом является Кулан из Уладского цикла о Кухулине. В саге присутствует интересный сюжет, в котором повествуется о том, как герой получил свою необычную кличку *Cú-Chulainn*, означающую буквально ‘Пес-Кузнеца’ или ‘Пес-Кулана’. Образ самого кузнеца Кулана (*Culann*), приемного отца ирландского героя Кухулина, по мнению ряда кельтологов, является эпическим эквивалентом ирландского “бога-кузнеца” *Gaibniu*.

До получения клички героя звали Сетанта (*Sétanta*). Однажды шестилетний Сетанта намеревается посетить пир, который устраивает для уладских героев гостеприимный кузнец Кулан. К моменту прибытия в дом кузнеца оказывается, что Кулан уже спустил с цепи своего огромного сторожевого пса, знаменитого на всю Ирландию. Сетанта пытается уклониться от него, но разъяренный пес нападает, и герою не остается другого выхода, кроме как убить пса кузнеца. Присутствующий на пиру друид-воин Катбад (*Cathbad*) убеждает мальчика взять новое “собачье прозвище” *Cú-Chulainn* ‘Пес-Кузнеца’ и в то же время накладывает на него гейс, табуистический запрет вкушать собачье мясо. Затем Кухулин обязуется служить

кузнецу в качестве сторожевого пса, охранять его дом, земли и скот [Смирнов 1933: 101]. Примечательно, что “собачья” функция охранять уладовский скот, исполняемая Кухулином, прослеживается на протяжении всей саги, к примеру: «*Кто в Байрхе и в Банна на страже стоит | Древки копий в крови обагрит <...> Поистине Пес мой любимый таков | Когда он в битве разит врагов*» [Михайлова 1985: 50]. Из этой функции вытекают и многочисленные “собачьи” эпитеты героя: «Благородный Пес», «Пес Куланна», «Грозный Пес-Кузнеца», «Доблестный Пес», «Пес из Куальнге», «Пес Боевой из Эмайн-Мах», «Герой-Чума поражающий псов», «Пес из Крэбруада» и т.д.

Смерть Кухулина напрямую связана с запретом (гейс) есть собачье мясо, который был наложен на героя друидом, при получении своей клички. Враги героя, используя колдовские чары, узнают о гейсах Кухулина и планируют ему западню. Приняв облик трех одноглазых старух, они разводят огонь у дороги, по которой Кухулин должен был проехать, и принимаются жарить шашлык из собачьего мяса. Как только они видят проезжавшего героя, старухи его ласково приветствуют и просят отведать пищу. Кухулин отказывается от приглашения, но ведьмы упрекают его в отвержении их скромной еды. Поскольку над героем висит гейс, запрещающий ему отвергать гостеприимства, у героя не остается другого выхода, кроме как отведать табуированную пищу¹. После нарушения табу у героя отказывают левая рука и нога, что впоследствии влечет его скорую гибель. Кухулина добивает *Lugaid mac Tri Con* (буквально ‘Лугайд сын трех псов’, *con* род. пад. от *cu* ‘пес’), лютый враг героя и обладатель трех копий, предназначенных для убийства трех королей. Первым копьем он убивает возницу героя (короля возниц *Láeg*), второе копьё разит его коня (короля коней *Liath Macha*, третьим он смертельно ранит «короля героев» Кухулина². Безусловно, нарушение табу выступает важнейшим мотивом в сюжете о смерти Кухулина, так как является переломным моментом в его удачной героической деятельности. Стоит упомянуть, что одним из сильнейших табу, присущих тотемическим верованиям, является использование плоти тотемного животного в качестве пищи. Этот факт побудил ряд исследователей считать собаку личным тотемом Кухулина [Dillon 1985: 103].

¹ Вспомним, что в кельтском пантеоне “бог-кузнец” выполнял и функцию “бога гостеприимства”, стало быть нанесение гейс, вероятнее всего, было согласовано с кузнецом Куланном.

² Ср. обще-скифский миф, в котором смерть солярного героя (скиф. Колаксай, сакс. Рустам, алан. Сослан, осет. царь горы Бурхох) наступает непосредственно после смерти его коня.

Имея в виду большое количество символизма, связанного с образом пса в Уладском цикле, не удивительно, что уладский “кузнец-волк”, вполне возможно, был переосмыслен в более подходящего “кузнеца-пса”. Возможно этимология имени кузнеца Куланна связана с ирландским словом *cuileann* ‘щенок’, восходящим к ранне-ирландскому *cuilén* | *culén* (от пра-кельтского **kulēnos* ‘щенок’?) [MacBain 1911: 114]. Впрочем, если его имя действительно связано с *cuilén*, то оно также могло означать ‘волчонок’, поскольку в «Героической биографии Кормака мак Арта» этим словом (*a cuilenu*) именуют волчат, с которыми вырос ирландский герой Кормак из племени коннахтов.

Не выведет ли нас этот “волчий след” на образ ирландского “кузнеца-волка”?

Вспомним, что как и в осетинском языке, исконное кельтское наименование волка было утрачено и заменено рядом других названий. На это, кстати, неоднократно обращал внимание и В. И. Абаев, утверждая, что: «Кельты не сохранили общеиндоевропейское название волка, очевидно, по той же причине, что и осетины: волк играл у них тотемную роль, и его имя попало под табу» [Абаев 1990: 156, 315]. В ирландском языке для обозначения волка используются чаще всего термины *fael* ‘волк’ и производное от него *faolchu*, буквально ‘волко-собака’, но встречается и ряд других эвфемизмов типа *cú allaidh*, *madra allta* или *mac tíre*.

Исконным кельтским наименованием волка, восходящим к индоевропейскому **wlkʷos*, является лексема *olc*, но она была вытеснена из обихода под воздействием словесного запрета на ее произношение. Еще в середине прошлого столетия знаменитый кельтолог Ю. Покорный (Julius Pokorny) в третьем томе своего «Индоевропейского этимологического словаря», в отделе «*ulcʷos* ‘Wolf’», сближал лексему *olc* с именем *Olcán*, имеющим эпиграфические параллели, датируемые поздне-античной эпохой, такие как *Ulccagni* (Корк, южная Ирландия) и *Ulccagnus* (Корнуолл, юго-западная Англия). Он также сближал кельтское наименование волка с албанским *ulk*, иллирийским *Ulcudius* и паннонским *Ulcisia* [Pokorny 1959: 1178].

Лексема *olc* встречается в кельтских племенных наименованиях, зафиксированных античными авторами, в латинской передаче (иногда с начальной *V*). Одно из наиболее крупных племен или племенных объединений называлось *Volcae*. Наименование *Volcae* ‘Волчье племя’ подходит этой группе идеально не только с этимологической точки зрения, но и с исторической. Именно *Volcae* были наиболее подвижной и “хищнической” конфедерацией кельтских племен. Они предпринимали масштабные походы против Македонии и Греции, одна их часть завоевала часть центральной Анатолии (нынешней Турции) и осела там под именем галатов. Другая часть

племени продвинулась на запад, осев в южной Галлии. По всей видимости, часть западных *Volcae* (Цезарь, Галльская война, VI, 24) продвинулась дальше на юг и, завоевав ряд иберийских племен, была известна античным авторам под этнонимом *Olcades* (Полибий, Всеобщая история, III, 13; 14; 33). Не исключена их связь и с племенем *Volciani*, которое Тит Ливий локализует также на Иберийском полуострове (История Рима, XXI, 19).

Возможно, раннецельпийский вариант этой лексемы в форме *ulKos* присутствует в фамильном наименовании *Uluqum* [García Alonso 2013: 73, 77].

Лексема *olc* присутствует и в ряде древнеирландских эпических личных имен, таких как: *Olc Aí*, *Olc Aiche*, *Olc Náis*. Что же касается нашего исследования, то наибольший интерес для поисков образа “кузнеца-волка” представляет эпическое имя Олк Аха, которое обнаруживаем в «Саге о битве при Маг Мукриме» (*Cath Maige Mucrama*). В XLIV главе саги встречаем персонажа по имени Олк Аха, исполняющего роль гостеприимного кузнеца из племени Коннахтов (*Olc Acha .i. goba di Chonnachtaib*). Именно Олк приглашает короля Арта мак Куинна (*Art mac Cuinn*) провести в своем доме ночь перед великой битвой. Олк (‘волк’) предлагает Арту (кельт. **arto-s* ‘медведь’) провести ночь со своей дочерью Ахтан (*Achtan inion Olc Acha*) с целью оставить потомство и предсказывает, что от нее родится великая личность, которая станет верховным королем Ирландии. Таким образом рождается от Ахтан и Арта величайший из королей Ирландии Кормак мак Арт (*Cormac mac Airt*).

Как бы это не звучало удивительно, в западно-кельтской (ирландской) традиции сохранился не только сюжет “кузнеца-волка”, выступающего в образе одного из прародителей царской династии племени Коннахт, но и исконное кельтское наименование волка **wolko*, содержащееся в имени этого эпического кузнеца *Olc Acha* [Hughes 2012: 274-6; Delamarre 2001: 237; Delamarre 2007: 165–173]. Стало быть, идентичным образом, как это произошло с осетинским *Wærgon* и латинским *Volcanus*, табуированное наименование волка у кельтов нашло свое последнее пристанище в героическом эпосе, при этом во всех трех случаях носителем этого имени оказался не кто иной, как “кузнец-волк”.

Конечно существуют два весомых различия между кельтским *Olc* и парой *Wærgon – Volcān*. Во первых, подобно имени скандинавского *Loki*, имя *Olc* не осложнено диминутивным суффиксом (ср. *Volc-ān*, *Wærg-on*). Существовал ли кельтский “бог-кузнец-волк” по имени *Olcan* ‘Волчонок’, на данный момент неизвестно. Однако есть все основания так считать. Среди раннехристианских ирландских теонимов известен святой по имени *St. Olcan*, считающийся одним из первых ирландцев, принявших новую веру от крестителя Ирландии, Святого Патрика. Вполне вероятно, что за

христианизированным теонимом первого ирландского (этнически) святого скрывается последний пережиток кельтского варианта “кузнеца-волка” по имени **Olcan* ‘Волчонок’. Кельтолог Ким Мак Кон (Kim McCone) в своей статье, посвященной проблеме древнеирландского наименования волка, проводит интересные параллели, в которых вскрывает некоторые волчьи черты дохристианского образа Олкана [McCone 1985: 175]. Что же касается этимологии, то еще В. И. Абаев в последнем томе своего «Историко-этимологического словаря» высказал мнение, что на кельтской почве существует точное этимологическое соответствие паре *Volcān* - *Wærgon*, это также возводимое к индоевропейскому наименованию волка древнеирландское личное имя *Olcan* [Абаев 1989: 94]. Очевидно, что от внимания В. И. Абаева ускользнула «Сага о битве при Маг Мукриме» и упоминаемый в ней образ кельтского “кузнеца-волка”.

Второе отличие заключается в том, что Олк не выступает в качестве “бога-кузнеца”, он назван просто «кузнецом» (*goba*) из племени Коннахтов. Однако стоит обратить внимание на вторую функцию Олка в саге. Он представлен не только как “кузнец”, но и как “амфитрион”, принимающий в своем доме именитых гостей. В таком случае Олк, безусловно, унаследовал и вторичные функции кельтского “бога-кузнеца” *Goibniu*, одной из функций которого была функция “бога-гостеприимства”. Именно пиры, которые устраивал Гоибниу (*fleagh Goibhneann*), защищают “богов” ирландского пантеона (*Tuatha Dé Danann*) от болезней и старости [Koch 2006: 830]. В качестве примера гостеприимства Олка Аха можно привести сведения об организованном им пиршестве, которое описано в «Баллимотской книге». Для пира должны были приготовить «*пятьдесят быков, пятьдесят кабанов, пять тысяч хлебов, пятьдесят бочек вина*», а в подарок приглашенным следовало подарить «*пятьдесят конских уздечек и пятьдесят коров*» [Cathasaigh 1977: 125].

Добавлю, что волчьи мотивы в «Саге о битве при Маг Мукриме» и других ирландских сагах, повествующих о внуке Олка Аха, не ограничиваются этимологией имени самого Олка. В тексте «Героическая биография Кормака мак Арта» (*Scéla Éogain ocus Cormaic*) герою приписан еще один “волчий” мотив, хорошо известный в индоевропейских мифопоэтических текстах: во младенческом возрасте Кормака вскармливает волчица. Вскоре после рождения внука Олк Аха, выступающий в этом тексте уже как жрец-кузнец (*druí-goba*), наносит на Кормака разные заклинания и запреты (*gessa*), особый интерес заслуживает заклинание, защищающее его от нападения волков. Спустя некоторое время, мать героя Ахтан берет ребенка на прогулку и засыпает на открытой местности. Пока она беззаботно спит, младенца Кормака похищает волчица и уносит в свое логово. Благодаря за-

щитному заклинанию, нанесенному Олком, волки оставляют Кормака в живых, а волчица вскармливает его своим молоком. Спустя несколько лет, во время охоты на волков Люгн Фер Три видит посреди леса мальчика, играющего с волчатами. Люгн его отлавливает и уводит с собой, а вскоре возвращает Кормака матери. Интересные сведения содержатся и в «Баллимотской книге» (*Leabhar Baile an Mhota, f142v Genemain Cormaic ua Cuinn*). Охотник в этом тексте зовется Грек мак Арод, во время охоты он обнаруживает пещеру, перед которой два волчонка играют с мальчиком, который бежит на четвереньках. Грек забирает с собой мальчика и его волчьих братьев. На долгие годы эти волки станут неразлучными спутниками Кормака. В частности, они будут его сопровождать в решающем путешествии из Коранна в Тару, во время которого Кормак овладеет правом восседать на троне верховного короля Ирландии. Продолжит он держать при себе пару волков и после обретения отцовского престола и воцарения [Ó Cogaín 1986: 148; Cathasaigh 1977: 37, 49, 125]. Шотландский исследователь кельтской религии Дж. А. МакКуллох (John Arnott MacCulloch) связывал эти эпические мотивы из биографии Кормака с архаическими пережитками тотемизма волка [MacCulloch 2009: 281].

Что касается мотива закалки героя, то в ирландском варианте, насколько можно судить из вышеприведенной саги, “кузнец-волк” Олк закаляет “героя-волка” Кормака посредством нанесения магических заклинаний. Ирландский ‘жрец-кузнец Волк’ (*druí-goba Huilc*) едва ли не идентичен алано-осетинскому теониму *Kurd-Alæ-Wærgon* ‘Кузнец-Жрец-Волк’, что полностью подтверждает этимологию, предложенную В. И. Абаевым и уточненную Ю. А. Дзиццойты¹. Здесь уместно вспомнить строки из молитвы «Лорика» (*Sancti Patricii Lorica*), в которой св. Патрик вопрошает все небесные силы защитить его от разных злых сил и заклинаний. Примечательно, что кузнецы и друиды помещены на одной строчке (*Contra incantamenta mulierum, Et fabrorum ferrariorum et druidum*).

¹ Еще одним сведением, косвенно указывающим на правоту данной точки зрения, является древнеиндийский вариант закалки героя. Так, в «Махабхарате» повествуется о том, что Кришна получил телесную неуязвимость благодаря мудрецу-риши Дурвасасу, который обмазал его тело остатками паясы (Мбх. XVI, 5, 16-21). Интересно и то, что в раннем слое эпоса (Мбх. VII, 118, 15) Кришна и его окружение прямо названы ‘врагьями’ (*vrāṭya*) [Васильков 2009: 53]. «Под таким наименованием ведийской литературе известны либо небольшие группы одновременно проходящих инициацию юношей, либо воинские дружины оставшихся без наследства младших сыновей, добывающих себе средства к существованию разбоем» [Васильков 2012: 59].

К интерпретации мифа о “кузнеце-волке”

Остается ответить на последний вопрос. Вследствие чего возник мифологический образ “кузнеца-волка”? Сами тексты, кажется, таят в себе ответ на этот вопрос. В подавляющем большинстве случаев кузнец выступает инициатором возведения юноши в героя. Именно кузнец придает герою те уникальные свойства, отличающие его от остальных воинов, не прошедших “волчью” инициацию. Подобно тому, как кузнец закаляет железо в сталь, он закаляет будущего героя в неуязвимое обмундирование (Гефест – Ахиллес), снабжает победоносным оружием (Регин – Сигурд; Курдалагон – Ахсар/Уырызмаг; Вулкан – Турн, Каве – Фаридун), накладывает на него защитные магические заклинания (Олк – Кормаг; Куллан/Катбад – Кухулин), а то и вовсе закаляет героя подобно стальному клинку (Курдалагон – Сослан/Батрадз; Гефест/Фетида – Ахиллес).

Осетинский этнографический материал красноречиво подтверждает, что прохождение неких обрядов, связанных с работой в кузнице, и последующих за этим этапом испытаний позволяло мальчику перейти из “младенческого состояния” в статус “юноша”, а затем спустя определенное время, проходя ряд других испытаний и инициаций, перейти в статус “мужчина-воин” [Чочиев 1985: 58-68; Кочиев 1987: 65; Иванчик 1988: 42-43; Ustinova 2002: 113 и др.]. В героическом эпосе осетин эта традиция отразилась в сюжете аталычества сыновей нартовского вождя у небесного кузнеца, в мотивах имянаречения “кузнецом-волком” сыновей Уархага (*Wærhæg* означает ‘Волк’), героев-близнецов Ахсара и Ахсартага, а также “героя волка” Сослана. Не говоря уже о мотивах закалки юного Сослана в волчьем молоке, а Батрадза в драконьих углях [НК 2003: 26; Нарты 1989: 87, 88, 365, 376, НК 2005: 75, 487]. Скорее всего, за образом “кузнеца-волка” скрывается племенной жрец-кузнец, который, по всей видимости, нес, среди прочих социальных обязанностей, функцию инициатора юношей в воины. Поэтому, вероятно, большая часть вышеприведенных сведений не имеют отношения к тотемизму волка, а являются отголосками мифов, связанных с мужскими союзами и воинскими братствами (*Männerbünde*), столь популярных в эпоху индоевропейской архаики. Однако справедливости ради следует заметить и тот факт, что такое объяснение не снимает вопрос о табуизации исконного индоевропейского наименования волка в осетинском, латинском и кельтском, оставаясь в этом отношении наиболее приемлемым объяснением именно тотемический миф о “волчьем” первоначально воинского сословия, из среды которого выдвигался общеплеменной вождь-правитель. У осетин эту функцию выполнял *Wærhæg*, отец ‘*Xshærtæg*’а, основателя воинского рода ‘*Xshærtægkataæ*, и дед общенартвовского предводителя



Турецкая марка начала XX в., изображающая волка и кузнеца, мифических предков тюрков

Wærazmæg 'а. У латинян Марсов волк (*lupus Martius*) и Капитолинская волчица (*Lupa*) выступают мифологическими родителями Ромула, основателя Вечного города (*Aeterna urbs*) и легендарного предка римских императоров-августов. У островных кельтов (ирландцев) волчьим предком королевской династии племени коннахтов, занимающей верховенство в политической жизни средневековой Ирландии, выступают кузнец-жрец Олк (*Olc Acha*) и Конн, Пес Ста Битв (*Conn Cétchathach*), чье имя также означает 'пес / волк'.

Тотемический миф о происхождении воинского сословия от "первопредка-волка", вероятнее всего, предшествовал мифу о "кузнеце-волке".

Заключение

Благодаря выше приведенному кельтскому, латинскому, германскому, славянскому, осетинскому и кавказскому материалу, подтверждается и дополняется теория В. И. Абаева о скифо-европейской изоглоссе "бог-кузнец-волк", с небольшим уточнением в том, что «сепаратная осетино-латинская

изоглосса *Wærgon / Volcān*» оказывается не сепаратной, а общеевропейской лингвистической изоглоссой и мифологической параллелью, следы которой обнаруживаются буквально в каждом языке и фольклоре европейских народов¹.

Стоит заметить, однако, что если западное (европейское) направление данной проблемы можно считать достаточно исследованным, то восточное его направление до сих пор остается в тени. Несмотря на то, что осетинский материал стоит особняком на индо-иранском уровне, что полностью подтверждает вывод В. И. Абаева о «скифо-европейской изоглоссе». Тем не менее, кроме юго-восточного (“арийского”) направления не следует забывать и о кочевом мире Северо-Восточной Евразии. Речь идет о мифах тюркских народов, повествующих о происхождении алтайских тюрков. В этих мифах наиболее яркие эпизоды связаны именно с образами волка и кузнеца, что несомненно заслуживает отдельного исследования. На эту узко осетино-тюркскую параллель указывал американский тюрколог П. Б. Голден (Peter B. Golden). Справедливо считающий, что она отражает тесную взаимосвязь иранских и тюркских традиций, как в Средней Азии, так и на Кавказе [Golden 2007: 159-163]. Приведенный же европейский материал, как мне кажется, отражает противоположный, западный берег евразийского пространства, мостом же между этими берегами безусловно служил скифский ираноязычный этнический массив, находящийся «на стыке Востока и Запада».

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Происхождение латинского *Vulcānus* // Осетинский язык и фольклор. Л.-М.: Наука, 1949.

АБАЕВ 1960 – АБАЕВ В. И. Дохристианская религия алан // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Л., 1960 // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.

АБАЕВ 1965 – АБАЕВ В. И. Еще раз о Вулкане // Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965.

АБАЕВ 1989 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том 4. М.: Наука, 1989.

¹Правда, за исключением балтийского материала, который остался за пределами данного исследования, однако в котором справедливо следовало бы ожидать отголоски данного мифа, в силу консервативности языка и культуры балтийских народов, в частности литовцев. Отличный тому пример содержится в легендах об основании г. Вильнюса, тщательно рассмотренных В. Н. Топоровым [Топоров 1980: 50]

АБАЕВ 1990 – АБАЕВ В. И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.

АБАЕВ 1990 – АБАЕВ В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.

АБАЕВ 1995 – АБАЕВ В. И. Русский гидро-, топоним Орша // Избранные труды: В 4 т. / Отв. ред. и сост. В. М. Гусалов. Том 2. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ: Ир, 1995.

БРЫТЪИАТЫ 2002 – БРЫТЪИАТЫ Е. Уацмыстаæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 2002.

ВАСИЛЬКОВ 2009 – ВАСИЛЬКОВ Я. В. Между собакой и волком: По следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. СПб., 2009.

ВАСИЛЬКОВ 2012 – ВАСИЛЬКОВ Я. В. «Мужи-тигры», «человекольвы» и «люди-вепри» в индийском эпосе, культуре и истории // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) / Отв. ред. М. А. Родионов. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012.

ДАЛГАТ 1972 – ДАЛГАТ У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследования и тексты. М.: Наука, 1972.

ДЗИЦЦОЙТЫ 2013 – ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. К этимологии теонима «Куырдалæгон» // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Vol. X. № 1–2. Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw-Paris, 2013.

ДЮМЕЗИЛЬ 1990 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и Нарты. М.: Наука, 1990.

ИВАНЧИК 1988 – ИВАНЧИК А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. М., 1988. № 5.

ИВАНОВ 1998 – ИВАНОВ В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры: Мифология и фольклор. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1998.

КОЧИЕВ 1987 – КОЧИЕВ К. К. Тутыр — владыка волков // ИЮОНИИ. 1987. Вып. XXXI.

КРАСУХИН 2015 – КРАСУХИН К. Г. Philologica pærgæ. Статьи по этимологии и теории культуры. Москва: ЯСК, 2015.

МИЛЛЕР 1929 – МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-Русско-Немецкий словарь / Под ред. и с доп. А. А. Фреймана. Том 2. Ленинград: Изд. Академии Наук СССР, 1929.

МИХАЙЛОВА 1985 – МИХАЙЛОВА Т., ШКУНАЕВ С. Похищение быка из Куальнге. М., 1985.

НАРТЫ 1989 – НАРТЫ. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 2. Москва: Наука, 1989.

НК 2003 – НАРТЫ кадджытæ: Ирон адæмы эпос – Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2003.

НК 2005 – НАРТЫ кадджытæ: Ирон адæмы эпос – Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2005.

СМИРНОВ 1933 – СМИРНОВ А. А. Ирландские Саги. Академия. Л.-М., 1993.

ТОПОРОВ 1980 – ТОПОРОВ В. Н., Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.

ТРУБАЧЕВ 2000 – ТРУБАЧЕВ О. Н. Василий Иванович Абаев и этимология // Василию Ивановичу Абаеву 100 лет: Сборник статей по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. М.: Языки русской культуры, 2000.

ЧИБИРОВ 2008 – ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин / Под ред. Ю. Ю. Карпова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

ЧОЧИЕВ 1985 – ЧОЧИЕВ А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.

BELLOWS 2012 – BELLOWS H. A. The Poetic Edda: Translated from the Icelandic with an Introduction and Notes. Mineola: Dover Publications Inc, 2012.

CALVINO 1980 – CALVINO I. Italian folktales selected and retold by Italo Calvino, Translated by George Martin. New York: Pantheon, 1980.

CAMASSA 2005 – CAMASSA G. La Sibilla giudaica di Alessandria: ricerche di storia delle religioni. Firenze, Le Monnier, 2005.

CATHASAIGH 1977 – CATHASAIGH T. The heroic biography of Cormac mac Airt. Dublin Institute for Advanced Studies, 1977.

CLARK 2012 – CLARK M. Exploring Greek Myth. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

DELAMARRE 1984 – DELAMARRE X. Le vocabulaire indo-européen: Lexique étymologique thématique. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Desbordes, F. et al., 1984.

DELAMARRE 2001 – DELAMARRE X. Dictionnaire de la langue gauloise, Editions Errance.

DELAMARRE 2007 – DELAMARRE, X., Noms des personnes celtiques, Editions Errance, 2007.

DILLON 1985 – DILLON M. Irish Sagas. Mercier Press, 1985.

GAMKRELIDZE, IVANOV 1995 – GAMKRELIDZE T. V., IVANOV V. V. Indo-European and the Indo-Europeans: a reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture. Berlin-New York, M. de Gruyter, 1995.

GARCÍA ALONSO 2013 – GARCÍA ALONSO J. L. Continental Celtic Word Formation. The Onomastic Data, Aquilafuente, 197, Universidad de Salamanca, 2013.

GERSHENSON 1991 – GERSHENSON D.E. Apollo the wolf god. McLean. Virginia, 1991.

GOLDEN 2007 – GOLDEN P. B. A Qaracay Nart tale of lupine origins: an echo of the Ashina tradition? // Omeljan Pritsak armağanı = A tribute to Omeljan Pritsak / editörler, Mehmet Alparğu, Yücel Öztürk. Sakarya, 2007.

HOLBERG 2007 – HOLBERG J. B. Sirius: Brightest Diamond in the Night Sky. Praxis Publishing Co., Chichester.

HUGHES 2012 – HUGHES A. J. On substantiating Indo-European *wĺ̥khos 'wolf' in Celtic, Continental and Insular // ÉtC 38.

KOCH 2006 – KOCH J. T., editor. Celtic Culture: A Historical Encyclopedia. Volume 1 and Volume 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006.

KRETSCHMER, KROLL 1964 – KRETSCHMER P. KROLL, W. (eds.). Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache, 42-43, Vandenhoeck und Ruprecht.

LARRINGTON 1999 – LARRINGTON C. The Poetic Edda. Oxford University Press, 1999.

LINCOLN 1991 – LINCOLN B. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology & Practice*. Chicago / London, 1991.

MACBAIN 1911 – MACBAIN A. *Etymological Dictionary of the Gaelic Language*, Stirling: MacKay, 1911.

MACCULLOCH 2009 – MACCULLOCH J. A. *The religion of the Celts*. The Floating Press, 2009.

MALLORY 1997 – MALLORY J. P. and Adams D. Q. (eds.). *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers. London / Chicago, 1997.

MCCONE 1985 – MCCONE K. OIr. *olc, luch-* and IE **wĺkwos, *lúkwo-* 'wolf' // *Ériu* 1985. № 36.

MOREAU 1992 – MOREAU A. *Initiation en Grèce antique* // *Dialogues d'histoire ancienne* 18:1.

Ó CORRÁIN 1986 – Ó CORRÁIN D. *Historical need and literary narrative* // Evans D. Ellis, John G. Griffith, and E. M. Jope (eds). *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic studies, held at Oxford, from 10th to 15th July, 1983, Proceedings of the International Congress of Celtic Studies*. Oxford: D. E. Evans, 1986.

OVID 2015 – OVID. *Fastorum libri sex* // *The fasti of ovid*. Volume 2, commentary on book 1 and 2. Edited and translated by James George Frazer. Cambridge University Press, 2015.

PACHE 2004 – PACHE C. O. *Baby and Child Heroes in Ancient Greece*. Urbana and Chicago, 2004.

POKORNY 1959 – POKORNY J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern-München, 1959.

SCHIEFNER 1863 – SCHIEFNER A. *Ossetische texte (1863)* / *Melanges asiatiques, tires du Bulletin de l'Academie Imperiale des sciences de St. Petersburg, Tome V (1864-1868)*.

USTINOVA 2002 – USTINOVA Y. *Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies: The Kobryakovo Torque* // *Ancient West and East* 1.1, Brill.

WEST 2007 – WEST M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford University Press, 2007.

ZHELEZNOVA 1981 – ZHELEZNOVA I. Boiko V. H. Kriha Y. *Ukrainian folk tales*. Kiev: Dnipro Publishers, 1981.