

потому может быть надежно сопоставлен со скифской Апи (греческая Гея). Его социальная характеристика будет указывать на общинников, производителей материальных благ (земледельцев и пастухов). Тем самым, все три культа могут быть надежно сопряжены друг с другом: как в плане космогоническом, так и в социально-историческом аспекте.

Заключение

Благодаря сопоставлению культа огня в осетинской и персидской традиции удалось подтвердить плодотворность мифологического подхода, когда огонь предстает не просто объектом поклонения, но природной стихией, выступающей в качестве орудия космогенеза. В результате было обнаружено единство не только самого трехчастного культа огня в двух генетически родственных иранских традициях, но также выявлена устойчивость находящегося в его центре образа Создателя. Во всех трех рассмотренных теонимах был одинаково надежно выявлен ПИЕ корень **dhē-* ‘ставить, класть’. Если в имени *Ахура-Мазды* этот корень был обнаружен уже давно и потому не ставится под сомнение, если в отношении имени осетинского *Хуыцау* подобное предположение уже высказывалось, то применительно к этимологии скифской *Табити* подобная реконструкция была выдвинута впервые. Знаменательно, что во всех случаях трехвалентная природа культа огня находит подтверждение как в космологическом, так и социально-историческом измерении. Однако если персидская традиция, так же как и скифская, сохранила связь этого культа с институтом царской власти и соотносила его с устройством и территориальным делением управляемой им страны, то у осетин он оказывается актуален на уровне патриархальной семьи, будучи вписан в пространственные координаты традиционного жилища.

Тем самым, главный вывод должен заключаться в том, что, несмотря на все исторические перипетии, и западно-иранская, и восточно-иранская духовные традиции остались верны своим исконным индоевропейским корням.

БИБЛИОГРАФИЯ

- АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Том I. А-К'. М.-Л., 1958.
- АБАЕВ В. И. *Грамматический очерк осетинского языка*. Орджоникидзе, 1959
- АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Том II. L-R. Л., 1973.

АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Том III. S-T'. Л., 1979а.

АБАЕВ В. И. *Скифо-сарматские наречия*. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979б.

АБАЕВ В. И. *Избранные труды: Религия, фольклор, литература*. Владикавказ, 1990.

АБАЕВ В. И. *Авеста: Лекции (1982-1983 гг.) с анализом и комментариями*. Цхинвал, 2016.

БАЙБУРИН А. К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Л., 1983.

БОЙС М. *Зороастрийцы: верования и обычаи*. СПб., 1994.

ДЮМЕЗИЛЬ Ж. *Скифы и нарты*. М., 1990.

КАЛОЕВ Б. А. *Осетины: историко-этнографическое исследование*. М., 2009.

КУЛЛАНДА С. В. *Скифы: язык и этногенез*, М., 2016.

МИЛЛЕР В. Ф. *Осетинские этюды // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Выпуск второй*. М., 1882.

РАЕВСКИЙ Д. С. *Скифский пантеон: семантика структуры*//Историко-этнографические исследования по фольклору, М., 1994. С. 198-213.

РАЕВСКИЙ Д. С. *Мир скифской культуры*. М., 2006.

РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. *Этимологический словарь иранских языков*. Т. 3. М., 2007.

САЛБИЕВ Т. К. *Об осетинской формуле lægğyn ætæ bæxğyn // Studia Iranica et Alanica: Festschrift for Prof. V. I. Abaev of his 95th birthday, Rome, Istituto Italiano per L'Africa E L'Oriente, 1998. (LXXXII). P. 433-438.*

ФРАЙ Р. *Наследие Ирана*. М., 2002.

ХАДИКОВА А. Х. *Этнические образы и традиционные модели поведения осетин*. Владикавказ, 2015.

ХЕТАГУРОВ К. Л. *Óсоба // Избранное*. Дзауджикау, 1953. С. 263-309.

ЧИБИРОВ Л. А. *Осетинское народное жилище*. Цхинвал, 1970.

ЧИБИРОВ Л. А. *Традиционная духовная культура осетин*. Владикавказ, 2008.

BAILEY H. W. *Ossetic (Nartæ) // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Vol. II. № 1-2. Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw-Paris, 2003. P. 7-40.*

BOUCE M. *Ahura Mazda // Encyclopædia Iranica. I/7. 2014. PP. 684-687 (URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda>).*

DZICCOJTY Ju. A. *Ossetic FYDAZ and OPRS. DUŠIYĀRA- // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology and Language. Vol. 1. № 1. Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw-Paris, 2002. P. 87-92.*

KENT R.G. *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven, 1953.

Pokorny J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern / München, 1959.

Г. ВЕРНАДСКИЙ

ОТНОСИТЕЛЬНО ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ АЛАНОВ

С лингвистической точки зрения сарматские племена, самую могущественную группу среди которых составляли аланы, принадлежали к семье ираноязычных народов. Что же касается образа жизни сарматов, то по крайней мере в начальный период своей истории они были кочевниками либо полукочевниками. Обе эти исторические особенности сарматских племен, объединяющие их, с одной стороны, с иранским миром, а с другой, – с миром кочевников, нашли свое отражение как в материальной культуре сарматов, так и в их религии и искусстве. Поставив по главу угла оба эти фактора, мы и сможем найти наиболее верный путь к решению проблемы сарматского фольклора и эпоса.

Сказанное позволяет сделать то предположение, что между поэзией сарматов и персидским героическим эпосом, а также балладами и магическими заклинаниями кочевников Северной Евразии – тюрок, монголов и финно-угров – существовали тематические взаимосвязи. Своими корнями персидская эпическая поэзия уходит в глубину веков, причем отдельные ее элементы можно обнаружить уже в мифологии Авесты¹.

Из сообщений Геродота и других греческих авторов явствует, что героические поэмы были широко распространены уже в эпоху Ахеменидов. Не вызывает сомнений, к примеру, тот факт, что именно персидская эпическая поэзия послужила источником преданий легендарного характера о Сирусе. Кроме того, как утверждает Страбон, заучивание баллад о богах и героях входило в программу обучения детей персидской знати:

«Они используют в качестве учителей своих самых мудрых людей, которые также включают в свои уроки мифический элемент, подчиняя его полезной цели, и заучивают с пением и без пения деяния богов и знатнейших людей»².

В VI в. н. э., т.е. в эпоху Сасанидов, было записано множество древних героических легенд, составивших свод под названием «Худай-наме».

Именно это произведение послужило основой для «Шах-наме» Фирдоуси. Вероятно, и Фирдоуси, и составители сборников произведений сасанидского эпоса пользовались не только чисто персидскими источниками, но и легендами саков³. Саки же или, во всяком случае, какая-то часть их были близки сарматам.

Что касается фольклора северных номадов, то у большинства тюркских и монгольских племен Центральной Азии эпические предания бытовали вплоть до самого недавнего времени, у финнов же сохранилась своя «Калевала». Установить точное время возникновения народной поэзии кочевников Северной Евразии не представляется возможным, но можно с уверенностью утверждать, что корни ее являются весьма древними. Магия и поэтический фольклор составляют существенную часть духовной культуры кочевников. Охотничьи экспедиции и военные стычки служили самым подходящим поприщем для совершения вождями героических подвигов, предания же об этих подвигах не имели целью просто развлечь и старого, и молодого. Ведь народный поэт в Центральной Азии и по сей день личность весьма популярная, и таким он был, по всей видимости, всегда.

На ранней ступени истории северных номадов и связанных с ними теми или иными отношениями народов между магией и поэзией, должно быть, существовала тесная взаимосвязь, причем значительная роль в развитии их принадлежала шаману. Существует, например, мнение, что Вейнемейнен из «Калевалы» является всего лишь идеализированным шаманом⁴. Как считает Ф. Альтгейм, по меньшей мере одно р у н о из «Калевалы» появилось в III или же IV вв. н. э., в целом же весь цикл сформировался не позднее эпохи викингов (VIII–XI вв. н. э.)⁵.

Поэтическая форма Орхонской надписи VIII в. н. э., повествующая о приходе к власти в VI в. н. э. Бумин-Кагана⁶, наводит на мысль о том, что у тюрков эпохи Тюркского каганата (VI–VIII вв. н. э.) эпическая поэзия находится в состоянии расцвета. Ввиду этого можно предположить, что элементы эпического фольклора существовали у кочевников и полукочевников тюркского происхождения намного раньше этого времени. Этому мнения придерживается и Жорж Рерих, считающий, что многие из эпизодов монгольских героических преданий XIII в. и последующих столетий «представляют собою, по всей вероятности, остатки древнего эпоса кочевников дотибетского или же домонгольского времени»⁷.

В свете сказанного мы можем принять за постулат, что уже в древние времена эпический фольклор достиг высокого уровня развития в обоих главных источниках древней сарматской культуры – у иранцев и у кочевников. Отсюда можно вывести с известной степенью вероятности и то, что

эпический фольклор составлял значительную часть духовной жизни самих сарматов уже в начальный период их истории.

Подобное предположение представляется достаточно логичным, но вместе с тем мы оказываемся тут перед лицом того прискорбного факта, что в дошедших до нас письменных источниках не сохранилось ни одного текста сарматских эпических песен эллинистической или же римской эпох, не говоря уже о более раннем времени. Однако это не должно само по себе удивлять нас. Каким образом могли сохраниться эти поэмы? Ведь несмотря на то, что у отдельных групп сарматских племен имелась своя система алфавитных знаков, тем не менее они использовались ими лишь для написания кратких надписей⁸. К тому же, как установил Роман Якобсон на примере русского фольклора, единственным средством распространения светской литературы на известной ступени развития духовной культуры является устная традиция⁹. Сказанное Якобсоном о древней русской литературе верно и применительно к эпической поэзии сарматов. Как уже было отмечено, с персидской героической поэзией эпохи Ахеменидов дело обстояло именно таким же образом.

Следует ли нам в таком случае отказаться от какой бы то ни было попытки изучить проблему эпической поэзии сарматов? Не от всякой, поскольку многие из составлявших ее элементов могут быть выявлены в различных литературных и фольклорных источниках, а также в материалах археологических изысканий.

Во-первых, существуют отчеты и записи иностранцев-современников сарматов – греков, римлян и китайцев, – изучавших общественный строй и образ жизни сарматов, и, кроме того, в китайских и индо-буддийских фольклоре и литературе сохранились следы сако-сарматских легенд. Во-вторых, остатки аланских героических поэм уцелели в фольклоре ряда горских племен Кавказа, и в том числе в фольклоре осетин, являющихся прямыми потомками определенной части аланов.

Что касается археологических данных, то за последние сто лет был найден и описан обширный археологический материал, попытки объяснить которой с точки зрения сравнительного изучения религии и фольклора были предприняты лишь в недавнее время.

К сказанному можно добавить еще и то, что, помимо сведений, касающихся непосредственно сарматов, не следует упускать из виду и некоторые ценные факты, касающиеся скифов и саков, поскольку все три эти группы народов имели много общего не только в силу их общего иранского происхождения, но и ввиду сходства их обычаев и образа жизни.

Начнем с индо-буддийской литературы. Й. Пржилускому удалось установить наличие в буддийских легендах некоторых представляющих

немалый интерес следов сакских (*Çakya*) мифов о священном олене. Как считает Пржилуски, эти мифы являются скифскими, на мой же взгляд, было бы правильней назвать их «сакскими» либо «сако-сарматскими».

Согласно буддийскому преданию, саки (*Çakya*) Капилавасту, будучи обращены в буддизм, отказались поднять оружие против царя Косалы, когда последний напал на них, поскольку это было противно учению Будды. “Seul un Çakya, nommé Çambaka, tua un grand nombre d’ennemis, mais il en fut puni par ses concitoyens qui l’exilèrent, Il se rendit alors au pays de Bakuda, en devint roi et nous dit le texte bouddhique, *il apprit a ses sujets a ne pas tuer le cerf*” (курсив мой)¹⁰. [От переводчика: Приблизительно этот отрывок на французском языке означает, по-видимому: «Некий Шакья, по имени Шамбака, убил множество врагов и в наказание за это был изгнан своими согражданами. Тогда он сделался вещим царем страны Бакуда и, как свидетельствует буддийский текст, поучал своих подданных не убивать оленя». – А. М.]

Ввиду того, что олень играл значительную роль в религии и магиях у скифов и сарматов (в особенности же у аланов), здесь мы имеем явное доказательство факта проникновения элементов сако-сарматского религиозного фольклора в индо-буддийскую литературу¹¹.

В других буддийских текстах упоминается легенда о Золотом Олене. “C’est un animal qui s’avance á travers les airs en repandant une clarte qui illumine les gorges der montagnes”¹². [«Это – животное, которое передвигается по воздуху, излучая свет, озаряющий горные ущелья».]

Особого интереса заслуживает индо-китайское предание, в котором описывается ритуальная охота царя на оленя, в результате которой, как считали, душа царя поселяется в убитом им олене. “Cette chane rituelle, ou le gibier était l’animal solaire, se terminait par l’union sexuelle du roi et de la reine”¹³ [«Эта ритуальная охота, дичью для которой служило солнечное животное, завершалась брачным союзом короля и королевы».]

Некоторые сакские (или сако-сарматские) мотивы проникли и в китайские легенды и литературу. Сэр Дж. К. Кояджи наглядно доказал существование близких параллелей между сакскими легендами, сохранившимися в «Шах-наме», и многими китайскими легендами. Приведем лишь один пример. В «Шах-наме» злой демон Акван Дев выступает в облике чудовищного желтого оленя-самца. Акван поднимает Рустама в воздух, а затем бросает его в море. У китайского демона ветра, Феи-Лиена, также туловище оленя-самца, поэтому Каяджи считает, что Акван Дева следует отождествлять с богом-ветром. По словам Каяджи, существуют также древние китайские предания об оборотнях – «человек-самец олень» и «человек-самец (олень, антилопа и т.п.)», очень напоминающие эпизод,

связанный с Акваном¹⁴. Ввиду сакского происхождения оленя индобуддийской и индийской легенд, я склонен думать, что китайские оборотни «человек – олень-самец» также восходит к сако-сарматскому фольклору.

Ценные сведения о государствах и племенах Центральной Азии, в том числе о саках и аланах, сохранились в китайских летописях, а именно в «Исторических записках» (Shi-ki) и в анналах династии Хань (Ранней и Поздней). Однако ввиду того, что китайских посланников интересовали главным образом политические и военные сведения о территории Центральной Азии, от собранных ими сведений не стоит ожидать значительной информации о поэзии центрально-азиатских племен. Лишь в одном, однако, случае, когда речь заходит о лошадях Центральной Азии, китайские сообщения решительно оказываются поэтичными. Описывая страну Та-ван (Фергана), Чанг К'иен, посетивший Центральную Азию во времена К'иен-юаня (140-134 гг. до Р.Х.), упоминает об удивительной породе потеющих кровью лошадей. Согласно его отчету, если лошадь потеет кровью, то это означает, что она ведет свое происхождение от небесного коня¹⁵. Более поздние китайские летописи сохранили несколько легенд, связанных с этими божественными лошадьми. В них говорится, что следы этих лошадей видны на скалах¹⁶. По словам Менг К'анга, в царстве Та-ван находится высокая гора, на которой обитают лошади, которых никому не удастся поймать. Жители Та-вана приводят своих кобылиц к этой горе (кобылицы должны быть пяти разных мастей), с тем чтобы получить приплод от небесных жеребцов. Добытые таким способом жеребята потеют кровью¹⁷.

Согласно другому сообщению, лошади, которых китайцы считали «небесными», находились в стране Осун, лишь позже они стали «небесными лошадьми» Ферганы¹⁸. По всей вероятности, легенды о небесных лошадях были распространенными не только в Фергане, но и в стране Осун. Имеются серьезные основания считать, что население Осуна представляло собой одну из ветвей аланов¹⁹. Возможно, что изображение крылатого коня на некоторых хорезмских печатях обязано своим происхождением все тем же преданиям о «небесном коне»²⁰.

Культ коня был широко распространен у степных кочевников, в том числе у скифов и массагетов. У алтайских турок и некоторых угорских племен обряд принесения в жертву коня существовал вплоть до Русской революции²¹.

Несмотря на то, что у аланов юга России культ коня не играл, по видимому, столь большой роли, как у скифов и массагетов, тем не менее конь был излюбленной темой сарматского искусства, а обряд символического принесения в жертву коня сохранился у осетин²².

Отношение римских историков к сарматскому миру было в целом сходным с отношением к нему китайцев. Вследствие этого труды их, несмотря на содержащиеся в них ценные сведения о политическом, военном и общественном строе сарматов, дают весьма скудное представление о духовной культуре сарматов. Поэтому наиболее ценными для изучения стоящей перед нами проблемы являются сообщения греческих авторов классического и эллинистического периодов.

Ввиду того, что греки сравнительно рано стали селиться и строить свои города в Крыму и в Северном Причерноморье, у них завязались тесные связи со скифами, а позднее и с сарматами. Именно Боспорское царство стало со временем самым важным связующим звеном между греческим (а позже эллинистическим) миром, с одной стороны, и миром степных иранцев, с другой. Следующим, после Боспорского царства, по значимости местом контактов греков и иранцев являлась Ольвия, находившаяся в эстуарии Днепра. Главное место во взаимоотношениях обоих народов занимала торговля, однако не следует упускать из виду и другие аспекты этих контактов. Греческие ювелиры и ремесленники сыграли огромную роль в развитии скифских и сарматских художественных промыслов. Население греческих городов, находившихся в приграничной полосе скифо-сарматского мира, располагало обширной информацией о Скифии и Сарматии, пусть даже не все в этой информации заслуживает доверия. Ввиду этого и те греческие географы и историки, которые сами никогда не совершали путешествия в Сарматию, могли почерпнуть многие сведения о кочевниках в Ольвии, Пантикапее или в каком-либо ином греческом городе Северного Причерноморья. Характер полученной этим путем информации зависел от местонахождения ее источника. Так, рассказ Геродота, как считает Ростовцев, основан главным образом на информации, собранной в Ольвии²³, ввиду чего сведения, сообщаемые им о днепровских скифах, являются более достоверными, чем сведения о сарматах (сауроматах) Дона. Однако не следует забывать и того, что то, что говорит Геродот о скифах, может помочь в ряде случаев и лучшему пониманию сарматов, т.к. в культуре обоих этих народов содержится общий иранский элемент. Если же говорить конкретней, то, в частности, корни определенных тем сарматского фольклора можно обнаружить в магии и легендах скифов.

Хорошей иллюстрацией преемственности фольклорных тем скифо-сарматского мира могут послужить способы ворожбы, существовавшие у скифов и сарматов. У Геродота имеется интересное описание того, как скифские прорицатели предсказывают будущее с помощью ивовых палочек²⁴. Такой же способ ворожбы, по словам Аммиана Марцеллина, был широко распространен и у аланов²⁵. Осетинские знахари пользовались этим

традиционным способом вплоть до XIX века²⁶. Таким образом, здесь намечается четкая преемственность фольклорной традиции: скифы – аланы – осетины.

А теперь обратимся к легендам о происхождении скифов, пересказ которых дается у Геродота. На мой взгляд, Всеволод Миллер прав в своем утверждении о том, что большинство из этих легенд не вымышлено Геродотом либо его ольвийскими информаторами, а является по характеру своему отражением фольклора местных уроженцев²⁷. В некоторых из них легко различить иранскую первооснову, остатки же других встречаются в более позднем по времени фольклоре горских племен Кавказа.

Возьмите, например, легенду о Геркулесе и Деве-Змее²⁸. Как считает Миллер, эту легенду можно соотнести с некоторыми легендами о Митре²⁹. С другой же стороны, сходная с этой тема встречается и в осетинском эпосе, а именно – в сказании о Нарте Хамыце³⁰ и дочери бога морей Дон Беттыра³¹.

В данном случае мы не можем указать какое-либо промежуточное звено, существовавшее, по всей вероятности, между ранним (скифским) и более поздним (осетинским) вариантами, и поэтому ряд остается неполным: скифский фольклор – ? – осетинский фольклор. Но, тем не менее, с известной степенью вероятности можно предположить, что та же тема существовала и в сарматском (аланском) фольклоре.

Другим, сходным с приведенным, примером является тема волшебной чаши с вином, пить из которой разрешается только героям. По словам Геродота, «раз в год правитель каждого округа в определенном месте своей провинции наполняет вином чашу, право пить из которой предоставляется всем скифам, убившим врагов, тогда как тем из скифов, кто не убил ни одного врага, не разрешено отпить из чаши, и они сидят в стороне с позором. Для них нет большего бесчестья, чем это. Тем, кто убил очень много врагов, вместо одной подносят две чаши, и они пьют из обеих чаш»³².

Волшебная чаша играет важную роль и в осетинском эпосе, где она имеет особое название – уацамонга. Согласно легенде, эта чаша служила своеобразным детектором лжи. На пиршественных собраниях героев, когда каждый из них по очереди похвалялся своими подвигами, остальные следили за чашей. Если говоривший лгал, то чаша оставалась неподвижной, если же он говорил правду, чаша сама поднималась к его рту, и он мог выпить вино³³.

Сведения, сообщаемые Геродотом о сарматах Дона (или же, как он их называет, сауроматах)³⁴, довольно неполные и неопределенные, однако матриархальный строй этой своеобразной группы сарматских и меотийских племен предоставил Геродоту превосходную возможность для создания легенды об амазонках³⁵. Не подлежит сомнению, что вариант леген-

ды в изложении Геродота окрашен в определенной мере в степной *couleur locale*. Обратите внимание, например, на рассказ о скифской молодежи, разбившей шатры неподалеку от лагеря амазонок: «день из дня лагеря сближались друг с другом».

Этот рассказ сохранился в эпосе черкесов. Следует отметить, что в героической поэзии всей группы горских племен, обитающих в центральной и западной части Кавказского хребта, имеется множество общих мест, несмотря на языковые различия этих племен. Так, легенды о нартах распространены не только у осетин, но и у кабардинцев и черкесов. Однако в некоторых случаях лишь одна из групп племен сохранила особые легенды, имеющие общее поэтическое происхождение. По-видимому, с легендой об амазонках именно так и случилось.

В черкесском варианте легенды, записанной бароном Усларом³⁶, содержится тот же мотив двух лагерей – лагеря молодых людей и лагеря воинственных женщин, постепенно сближающихся друг с другом. Отличие состоит лишь в том, что Геродот говорит о взаимном сближении обеих групп, в черкесской же легенде говорится о встрече лишь вождей каждой из групп в специально отведенном для этого шатре, завершившейся дружбой и женитьбой членов обеих групп.

Легенды, сходные с рассказанною Геродотом, встречаются и в “*Bibliotheca Historica*” Диодора. Так, Диодор дает краткое изложение легенды о Девушке-Змее, но женихом ее называет Зевса вместо Геркулеса³⁷. Что касается легенды об амазонках, то Диодор дополнительно приводит рассказ о двух амазонских царицах – матери и дочери, – имена которых он не называет. По этому рассказу, мать, «выдающаяся по интеллекту и воинской доблести», подчинила все соседние народы, обитавшие в районе Танаиса (Дона), и построила большой город – Тамискиру и великолепный дворец. Позднее она погибла в сражении. Дочь ее оказалась еще воинственней и предприняла успешные походы во Фракию и Сирию. Ее воины-девушки с детства были обучены охоте и воинскому искусству. Для поддержания и них воинственного духа царица установила тщательно разработанный культ Арес и Артемис³⁸. Несмотря на легендарный в целом характер этих преданий, в них можно различить факты, взятые из действительности (например, о роли охоты в системе их воспитания)³⁹. Возможно, что в них нашли отражение некоторые сарматские (сауроматские) эпические поэмы – героические предания, первоначально посвященные историческим личностям.

На мой взгляд, именно материалы, использованные Диодором, послужили в известной степени основой для «скифского романа» II в. н. э. От этого «романа» уцелели всего лишь два коротких фрагмента. Героиней его является греческая девушка Каллигона, вернувшаяся, по-видимому, после

некоторого пребывания среди амазонок в Пантикапей. Между нею и неким Евбиотом происходит бурный разговор. Евбиот, по-видимому, боспорский царь. Каллигона заявляет Евбиоту: «Я не амазонка, не Темисто, а греческая девушка Каллигона, однако духом я не слабее любой из амазонок»⁴⁰.

Как считает Ростовцев, имя Евбиот напоминает имя боспорского царя Евмела. Напомним в этой связи, что рассказ Евмела сообщил Диодор⁴¹. Похоже, что такую же параллель можно провести между именами Темисто, встречающимся в «скифском романе», и Темискирой – столицей первой из двух упоминаемых Диодором амазонских цариц.

Несмотря на то, что мотивы эллинистического романа, связанные с амазонками, свидетельствуют о проявленном греками определенном интересе к романтическим сторонам скифо-сарматского мира, тем не менее они являются в данном случае более характерными для греческой литературы, нежели для сарматского фольклора. На наш взгляд, намного большую ценность представляют два рассказа Полиена о напоминающих амазонок царицах.

Местом действия в обоих этих рассказах является побережье Азовского моря в районе Боспорского царства, где в эллинистический период проживали племена различного этнического происхождения – скифы, меотийцы и сарматы. Героиней первого из них является меотийская девушка по имени Тиргатао, вышедшая замуж за царя синдов. В результате интриг боспорского тирана Сатира Тиргатао была заключена своим мужем в тюрьму, но сумела бежать в страну иксоматов⁴², где у нее имелись родственники. Выйдя замуж за правителя иксоматов, она склонила свой новый народ к войне против Сатира и своего прежнего мужа, царя синдов. Сатир под видом эмигрантов направил своих двух агентов, с тем чтобы они убили Тиргатао, однако предприятие это потерпело неудачу, и царица иксоматов стала еще более опасным противником для правителей Боспора. По смерти Тиргатао сын ее заключил мир с Боспором⁴³.

Во втором рассказе Полиена повествуется о царице сарматов Амаге, по-видимому, из того же племени, которое обитало в Северной Таврии, северней и северо-восточней Перекопского перешейка. В рассказе живо описывается ее союз с Херсонесом, заключенный ею против скифов, а также стремительный рейд ее кавалерии против скифов⁴⁴.

Несмотря на то, что в литературном отношении рассказы Полиена в целом близки к легендам об амазонках, они созданы, по всей вероятности, на основе исторических фактов, что блестяще доказал Ростовцев⁴⁵. По мнению Ростовцева, Полиен внимательно изучил труд херсонесского хроникера. Однако в рассматриваемом вопросе остается и слабая сторона, не вполне удовлетворительно освещенная Ростовцевым. Возможно, греческий

историк, у которого позаимствовал информацию Полиен, был хорошо знаком с сарматскими историческими песнями или преданиями, в которых прославлялись подвиги их доблестных цариц.

В диалоге Лукиана «Токсарис или же дружба» в роли главных действующих лиц выступают вместо женщин мужчины. В этом диалоге грек Мнесип и скиф Токсарис делятся друг с другом своими представлениями об истинной дружбе. Естественно, диалог этот является продуктом эллинистического творчества той эпохи. Это произведение дидактической литературы, а не исторической либо этнографической трактат. Кроме того, не вызывает сомнений, что благодаря имевшимся в его распоряжении источникам, Лукиан был хорошо знаком с обычаями и нравами как скифов, так и сарматов. Возьмите, например, такой эпизод, как «сидение на шкуре» Арсакомаса с целью набора отряда сторонников для задуманного им военного похода, или же приход Дандамиса к сарматам (сауromатам), с тем чтобы выволить своего друга из плена. Приблизившись к сарматам, он произносит: «З и р и н» (т.е. «выкуп») ⁴⁶.

Здесь содержатся ценнейшие подробности, свидетельствующие о хорошем знании иранского степного общества. Как считает Ростовцев, Лукиан заимствовал большую часть информации из греческих романов со скифским сюжетом ⁴⁷. Мне думается, что кроме того, Лукиан воспользовался и некоторыми историческими и географическими компиляциями, содержащими более полную информацию о нравах скифов. Возможно, это были греческие записи о скифских преданиях и обычаях, произведенные в Боспорском царстве ⁴⁸.

Из рассказов Токсариса о дружбе у скифов два рассказа заслуживают особого внимания. Один из них рассказ об Амизоке и вышеупомянутом Дандамисе. Амизок был взят в плен сарматами, и Дандамис, как уже говорилось, пришел к нему на помощь, предложив за Амизока выкуп. Однако ввиду того, что у Дандамиса не было денег, он предложил себя в рабство к сарматам вместо плененного друга. Сарматы потребовали у него в качестве выкупа лишь его глаза, и Дандамис не колеблясь согласился быть ослепленным. Его готовность к самопожертвованию укрепила боевой дух скифов и так подавила сарматов, что они спешно отступили. После того, как угроза со стороны сарматов миновала, Амизок сам ослепил себя, с тем чтобы не иметь какого-либо превосходства над своим другом.

Второй рассказ посвящен скифу Арсакомасу и его двум друзьям Лонхату и Макенту. Друзья намереваются отомстить боспорскому царю за обиду, которую он нанес Арсакомасу, и похитить его дочь-красавицу, любящую Арсакомаса. Вследствие этого последний «садится на шкуру» и собирает таким способом отряд сторонников, к которому впоследствии

присоединяются и оба его друга. Происходит сражение между скифами, с одной стороны, и боспорцами и их союзниками – аланами, сауроматами и махлийцами, – с другой. В результате подвигов трех друзей скифы одерживают верх над своими врагами.

Ввиду того, что иногда характерные черты скифского образа жизни, нашедшие отражение в этих эпизодах, кажутся подлинными, можно допустить, что сюжет каждого из рассказов также является подлинным в том смысле, что автор использовал скифские предания.

Несмотря на то, что Лукиан ввел в свой диалог скифских героев, он мог, возможно, описать подобным же образом и подвиги сарматских витязей. Один из героев рассказов Лукиана, Макент, выступает в ряде случаев под видом сармата, что, как говорится в диалоге, было нетрудно, поскольку язык и обычаи аланов, за небольшими исключениями, были такими же, как и у скифов. Во всяком случае, если допустить, что скифские рассказы Лукиана созданы на основе местных преданий, то можно выдвинуть то предположение, что аналогичные темы были широко распространены и у сарматов. Поскольку между греками и иранцами в Северном Причерноморье, и в особенности в Боспорском царстве, существовали тесные взаимосвязи, можно думать, что если греки неплохо знали фольклор иранцев, то и последние, в свою очередь, были знакомы с греческой поэзией. Судя по данным археологии, в Пантикапее (Боспоре), Херсонесе и Ольвии поэзия находилась в состоянии расцвета⁴⁹. В частности, боспорский поэт, в честь которого был установлен в Пантикопее обелиск, был, по всей вероятности, воином, поскольку на обелиске изображены оружие и конские головы⁵⁰. Возможно, что он был участником войн между греками и скифами, в которых сарматы обычно выступали на стороне греков, а следовательно, у него могли быть друзья среди сарматов. Самым любимым поэтом у греческого населения городов Северного Причерноморья был Гомер, и Дио Христом даже подтрунивал над ольвийцами за их чрезмерную преданность Гомеру⁵¹. Вероятно, Гомер пользовался большой популярностью и у боспорцев: в одной из пантикапейских надписей приводится строка из «Илиады»⁵². Если кто-либо из греческих поэтов мог нравиться степным иранцам, то Гомер мог нравиться, без сомнений. Весьма характерно, что эпизод из «Одиссеи», связанный с Полифемом, повторяется с некоторыми изменениями в одном из осетинских сказаний⁵³.

А теперь обратимся к своеобразной форме объявления войны, запись о которой сохранилась в “Stromateis” Клементя Александрийского, приписываемой Аристокриту. Клемент приводит следующее письмо скифского царя Атеаса⁵⁴ к византийцам: «Не причиняйте ущерба моему доходу, не то мои кобылы выпьют вашу воду»⁵⁵.

Эта любопытная формула международного права проникнута духом эпоса степных народов. И было бы не слишком смелым предположить, что сходные выражения употреблялись и в некоторых скифских и сарматских героических песнях. В войне, происходившей в условиях степи, достичь воды – реки или же озера – означало достижение важного объекта в ходе военной кампании. В стратегическом отношении это значило проникнуть в центр вражеской территории, к источнику припасов противника. Говоря проще, это означало, что после трудного перехода по безводной местности мучимые жаждой люди и кони могли наконец утолить ее.

Спустя столетия после Аристокрита та же самая тема появляется в русской литературе, а именно в знаменитой балладе о походе Игоря. «Хочу, – молвил он, – с вами, о русичи, сломать копье свое о край половецкого поля, хочу сложить свою голову или же **испить из Дона своим шоломом**»⁵⁶. Тождественная этой формула встречается и в русских летописях: «Тогда Владимир испил из Дона своим золотым шоломом»⁵⁷.

Весьма знаменательно, что та же тема встречается и в предании о хане Ногае (убит в 1299 г.), записанном арабским автором Рукн ад-Дин Бейбарсом. Ногай в следующих выражениях объявляет войну хану Тохта (слова обращены к посланнику Тохты): «Передай Тохте, что наши кони испытывают жажду, и мы хотим послать их испить из Дона»⁵⁸.

Как установил Роман Якобсон, хан Ногай под именем «Собака Калин Царь» стал пресловутым героем русских былин. Не вызывает сомнений и то, что предание о Ногае нашло отражение и в целом ряде тюрко-монгольских эпических поэм, некоторые из которых, по-видимому, использовал Рукн ад-Дин Бейбарс. Таким образом, здесь налицо любопытная непрерывная преемственность эпической темы, выразившейся в формуле, которая сохранилась со времени скифов вплоть до XIV в.: скифская тема – русская литература Киевского периода – тюрко-монгольский эпос. Возможно, что в этой цепи имеются недостающие звенья, одним из которых, вероятнее всего, является сарматский эпос.

А теперь от письменных источников перейдем к данным археологии. До недавнего времени свое истолкование получили различные эпизоды, изображенные на сибирских и китайских блюдах сарматского типа, такие как многочисленные жанровые сцены из повседневной жизни кочевников, пользовавшихся этими блюдами: охота, отдых, переселение с места на место. Однако, как убедительно доказал в настоящее время Ростовцев, изображения на блюдах имели значительно более глубокий смысл⁵⁹. Воин, изображенный на нескольких из них, не просто смертный, это – герой, и противник его также не простой смертный, это лесное чудовище, злой дух. Другая из отображенных на блюдах тем этого типа – борьба – также, по-

видимому, представляет собою не жанровую сцену, а отображает ритуальный акт. Темы этих художественных творений тесно связаны с магией и фольклором кочевников и были отображены и в их героических поэмах. В примечании к статье Ростовцева Жорж Рерих утверждает, что к каждой сцене, изображенной на рассматриваемых Ростовцевым блюдах, можно подобрать литературные иллюстрации с монголо-ойротского героического эпоса⁶⁰. Ввиду того, что блюда найдены на территории распространения сармато-аланского искусства, можно считать почти бесспорным, что сходные темы были характерны и для эпической поэзии аланов.

Другую значительной темой сарматского искусства является тема Бога-всадника, который изображается либо один, либо вместе с поклоняющимся ему царем. Впервые эта тема появляется на ритоне из Карагодеваша (IV или III вв. н.э.), а позже встречается на фаларах, относящихся ко II–I вв. до Р.Х., а также на парфянских и индопарфянских монетах III–IV вв. н.э. и на бактрийских и хорезмских серебряных кубках сасанидской эпохи⁶¹.

По мнению Ростовцева, этот Бог-всадник по сути является иранским, причем связан он с культом Ахура-Мазды и Митры. Если это так, а доводы Ростовцева являются убедительными, то древние иранские мифы были широко распространены у сарматов юга России. Здесь мы имеем еще один возможный источник сарматского эпоса.

Фигура священного оленя в различных вариантах является другой особенностью искусства сарматов и аланов на территории его распространения. Изображения оленя довольно часто встречаются на древних памятниках скифо-сарматской и боспорской материальной культуры. Повидимому, в боспорском искусстве олень олицетворял культ Сабазиуса, считавшегося богом охоты⁶². Большое место занимает олень и в украшении знаменитой диадемы из Новочеркасской сокровищницы.

Мы уже говорили о том, что следы культа оленя можно обнаружить в индо-буддийской литературе. Едва ли можно сомневаться в том, что олень играл важную роль и в фольклоре сарматов. В осетинской легенде о жемчужине Ацамаза говорится, что после свадебного пира Агунда, прекрасная невеста Ацамаза, едет в дом жениха на колеснице, в которую впряжено семь оленей, подаренных ей по этому случаю Афсати – духом властителем благородных животных и покровителем охотников⁶³. Вероятно, между богом Сабазиусом и духом Афсати осетин существует параллель. Агунда упоминается в связи с оленем и в другой нартовской легенде, а именно в легенде о смерти Созрыко. Созрыко на охоте преследует белого оленя, который превращается в прекрасную княжну с золотыми косами и крыльями. Оказывается, что это Агунда⁶⁴. Можно лишь удивляться, если предание, напоминающее осетинскую легенду об Агунде и ее олене, рассказывалось

не о замужестве сарматской царицы, которой принадлежала новочеркасская диадема.

На основе всего вышеизложенного теперь можно приступить к составлению перечня главных тем аланского эпоса. Разумеется, всякий такой список является экспериментом, но и в этом случае он может сослужить свою службу в качестве рабочей гипотезы. Итак, со всеми надлежащими оговорками предлагаю этот список вероятных тем аланской поэзии:

1. Легенды о богах и в первую очередь о Боге-всаднике.
2. Легенды о великих героях и их борьбе со злыми духами.
3. Легенда о Девушке-Змее.
4. Легенды об амазонках.
5. Легенды о священных животных и в первую очередь об олене и коне.
6. Легенда о Волшебной чаше.
7. Предания о воинственных царицах.
8. Предания о степных походах.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: G. CHRISTENSEN. *Essai sur la Demonologie iranienne* (Copenhagen, 1941). Гл. II. См. также: G. V. W. JACKSON. *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran* (New York, 1899). P. 103–104.

² СТРАБОН, 15, 3, 18. (Страбон, География, 7, с. 179) / Перевод Г. Л. Джоунза. Издание «Библиотеки классической литературы» Лоуба.

³ См.: сэр Дж. К. Кояджек. Китайские аналогии некоторых легенд «Шах-наме». «*Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*». New Series, 24 (1928). P. 177–202.

⁴ ВЕСЕЛОВСКИЙ А. и ШИШМАРЕВ В. Эпос // «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Эфрона. Полutom 80. С. 733.

⁵ ALTHEIM F. “*Goten und Finnen*” (Berlin, 1944). P. 35.

⁶ См.: W. RODLOW. “*Die alttürkischen Inschriften aus der Mongolei*”. New Series (St. Petersburg, 1897). P. 131.

⁷ Примечание Ж. Рериха к работе М. Ростовцева “*The Great Hero of Middle Asia and His Exploits*” // “*Artibus Asiae*”. 4 (1930–1932). P. 114.

⁸ РОСТОВЦЕВ М. Иранцы и греки на юге России. Оксфорд, 1922. С. 130, 167. (На англ. языке).

⁹ ЯКОБСОН Р. Русские волшебные сказки. Нью-Йорк, 1945. С. 632–633. (На англ. яз.).

¹⁰ PRZYLUKSI J. “*Nomeaux aspects de l’histoire der Scythes*”. *Revue de l’Universite de Bruxelles*, 42 (1936–1937). P. 214.

¹¹ О культуре оленя у скифов см.: PRZYLUKI, *ibid*, сс. 217–222; Н. П. Кондаков. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1939. С. 22. Сравни: Л. П. Потапов. Следы тотемистических представлений у алтайцев // «Сов. Этнография». 1935. 4–5. С. 134–151. Резюме на французском (*Graces de conceptions totémiques chez les Alatiens*) в “*Revue des Arts Asiatiques*”. 1936. 10. С. 208–209.

¹² ПРЖИЛУСКИ. С. 219.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Кояджи. С. 181–184.

¹⁵ J.J.M. de GROOT. *Chinesische Urkundon Zur Geschichte Asiens*, 2 (1926). P. 12. Ср.: Р. Хирт. Рассказ Чанг К’иена. “*Journal of American Oriental Society*”. 1917. 37. С. 95 (на англ.).

¹⁶ ГРООТ, 2. С. 12.

¹⁷ ГРООТ, 2. С. 110. Ср.: Толстов С. П. *Древний Хорезм*. Москва, 1948. С. 208.

¹⁸ ГРООТ, 2. P. 28.

¹⁹ См.: SHARPENTER J. *Die ethnographische Stellung der Yocharer*. “*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischer Gesellschaft*”, 71 (1917). P. 359 f.; ВЕРНАДСКИЙ Г. *Древняя Русь*. Нью-Хэйвен, 1943. С. 83–84 (на англ.).

²⁰ Толстов. *Древний Хорезм*. С. 208 и вклейка 83, рис. 10.

²¹ Толстов. С. 207.

²² ШИФНЕР А. Осетинские тексты. «*Записки Академии Наук*», 1968 г., 14, приложение 4. С. 25–29 и 36–38. Ср.: Миллер В. Черты старины в сказаниях и быте осетин // *ЖМНП*. 1882. 222. С. 203–204.

²³ ROSTOVITZEFF M. “*Skythen und der Bosphorus*” (Berlin, 1931). P. 20.

²⁴ ГЕРОДОТ, 4, 67.

²⁵ Аммиан Марцеллин, 31, 2, 24.

²⁶ Миллер, «Черты старины». С. 201.

²⁷ Миллер, «Осетинские этюды», III, 1887. С. 125–129.

²⁸ ГЕРОДОТ, 4, 59.

²⁹ Миллер, «Осетинские этюды», III. С. 128–129.

³⁰ Нарты, легендарный народ героев, прославляется в эпических сказаниях ряда горских племен Кавказа. См.: G. DUMÉZIL, “*Legendes sur les Nartes*” (Paris, 1930).

³¹ Миллер, «Черты старины». С. 200.

³² ГЕРОДОТ, 4, 66 (перевод Джорджа Ролинсона).

³³ Сказания о Нартах / Перевод В. Дынник. Москва, 1944. С. 66–68. Ср.: Миллер, «Черты старины», сс. 17–198. По словам Миллера, чаша Уацамонга известна у осетин и под названием «Нартамонга» – «Указательница Нартов».

³⁴ По мнению Ростовцева, сауроматов «не следует смешивать с сарматами» (Ростовцев, «Иранцы и греки на юге России», с. 33). Однако с филологической точки зрения, нет никаких оснований для различения двух этих названий (см.: M. VASMER, “*Die Iranier in Südrussland*” (1923). P. 51). Следует заметить, что большинство греческих авторов употребляют

термин «Sauromatae» не только по отношению к племени, описанному Геродотом, но и по отношению ко всем сарматам в целом. Во всяком случае не вызывает сомнений то, что по своеобразию общественного строя – матриархата – сауроматы Геродота составляли самостоятельную группу в более обширной семье сарматских народов.

³⁵ Геродот, 4, 110–117.

³⁶ В передаче Миллера: «Осетинские этюды», т. III. С. 90.

³⁷ Диодор, 2, 13, 3, п. “Scythica et Caucasia” (Латышева, I, СПб., 1890. С. 458).

³⁸ Диодор, 2, 45–46 (у Латышева. С. 460–461).

³⁹ Сравни с сообщением Страбона об обучении мальчиков в Персии: СТРАБОН, 15, 3, 18 (издание Классической Библиотеки Лоэба, 7. С. 181).

⁴⁰ Ростовцев М. Скифский роман. “Seminarium Kondakovianum”, 2, 1928. С. 137.

⁴¹ Диодор, 2, 22–24 (у Латышева сс. 474–477).

⁴² Имя «иксоматы» встречается в других источниках в форме «яksamаты», «язабаты» и «языги» (см. статью Паули-Виссова «Сарматы», кол. 2546).

⁴³ Полиен, “Strategemata”, 8, 55 (у Латышева сс. 567–568).

⁴⁴ Полиен, 8, 56 (у Латышева с. 568).

⁴⁵ Ростовцев М. Амага и Тиргатао // «Записки Одесского Общества Истории и Древностей», 32, 1915 г. С. 58–77.

⁴⁶ Лукиан. Токсарис, 40. М. Фасмер связывает слово «Зирин» с позднеперсидским «з е р» – золото (Vasmer, “Iranier in Südrussland”. С. 39). А. М. Хармон, переводчик трудов Лукиана, издаваемых Классической Библиотекой Лоэба, не согласен с объяснением Фасмера (Лукиан, т. V. С. 169), но мне его аргументы кажутся неубедительными.

⁴⁷ См.: Rostovtzeff, “Skythen und der Bosphorus”. С. 96–99.

⁴⁸ Возьмите, например, вышеупомянутый обычай «сидения на шкуре» (Лукиан. Токсарис, 48). Почти тот же текст описания содержится в “Synagoge paroimion” Апостола см.: “Corpus paroemiographorum graecorum”, 2 / Под ред. Е. Л. Леуча. Геттинген, 1951. С. 116–141. Переиздано в “Fontes Historiae religionum primitivorum” / Под ред. К. Клемена. Бонн, 1936. С. 82). Для Апостола авторитетом является Суидас. Как, считает А. М. Хармон, упоминания об этом обычае у Суидаса и в paroemiographi являются всего лишь цитатами, заимствованными у Лукиана (издание Лукиана Классической Библиотекой Лоэба, V, сс. 80181, примечание 1). На мой же взгляд, возможно, что и Лукиан, и Суидас воспользовались каким-либо местным (боспорским) собранием рассказов о скифах и сарматах.

⁴⁹ Миннз Е. Г. Скифы и греки. Кэмбридж, 1913. С. 304, 361, 467, 46, 626, 627.

⁵⁰ Reinach S. “Antiquites du Bosphore Cimmérien” (Paris, 1892). P. 96.

⁵¹ Латышев. Scythica et Caucasia, 4. С. 174–176.

⁵² «Илиада», 10, 242. Ср.: Миннз. Скифы и греки. С. 627.

⁵³ «Урузмаг и Одноглазый Уаиг». Дынник В. «Сказания о Нартах». С. 15–17.

⁵⁴ Варианты: Atoias, Auteas, Anteas.

⁵⁵ Клемент Александрийский. Stromateis, 5, 5, 31. (Латышев. Scythica et Caucasia, I. С. 598).

⁵⁶ Перевод С. Г. Кросс. Г. ГРЕГУАР и Р. ЯКОБСОН, “La Geste de Prince Igor”, Нью-Йорк, 1918, с. 153. Французский перевод Генри Грегуара: “Car – dit il – je veux romper une lance au fond de la plaine Roumane avec vous, fils de la Russie, et j’y voux laisser ma tete, ou f’aurai bu au Don dans mon heaume” (Ibid., p. 41) (Курсив в обоих случаях мой.)

⁵⁷ ЯНСЕН О. (Якобсон Р.). Собака Калин Царь. “Slavia”, 16, 1939 г. С. 91.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ РОСТОВЦЕВ М. Великий герой Средней Азии. “Artibus Asiae”, 4. С. 101.

⁶⁰ “Artibus Asiae”, 4. С. 113–114 (примечание Ж. Рериха).

⁶¹ РОСТОВЦЕВ М. Бог-всадник на юге России, в Индо-Скифии и в Китае. “Seminarium Kondakovianum”, I, 1927 г. С. 341–346. Ср.: Толстов С. П. Древний Харезм, г. IV.

⁶² РОСТОВЦЕВ М. Античная декоративная живопись на юге России. I. СПб., 1914. С. 438.

⁶³ ДЫННИК. Сказания о Нартах. С. 76.

⁶⁴ МИЛЛЕР В. Осетинские этюды, I. С. 11.

*Перевод с английского языка Мамсурова А. Д.
Брюссель, 1952 г.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. Эпическая поэзия тюркских народов

О расцвете гуннской героической поэзии при дворе Аттилы см.: Fragz Alteim, “Literatur und Gesellschaft im ausgehen - Altertum”, I (Halle/Saale, 1948), сс. 208 и след. См. также примечания Альтгема: Altheim F., Junker H., Stiehl R. “Inschriften aus Gruzinien”, Mélanges Henri Gregoire, I, p. 6f.

II. Аланская основа осетинской поэзии

1. С ы р д о н. В своей предварительной работе «Локи» (Париж, 1948) Жорж Дюмезиль открыл наличие поразительных параллелей между приключениями осетинского Сырдона и скандинавского Локи. Это служит очевидным доказательством древности цикла сказаний о Сырдоне в осетинском эпосе и дает нам возможность отнести возникновение темы Сырдона к аланской эпохе.

2. Д в у я з ы ч н а я н а д п и с ь и з М ц х е т ы. Эта надпись на могильном обелиске написана на греческом и «армазском» языках. Впервые она была опубликована Г. В. Церетели (см.: «Армазская билингва». Тбилиси, 1911 г.) (для меня недоступна), позднее появилось его исследование этой надписи в «Вестнике Древней Истории» (1918 г., II,

с. 19 и след.). Церетели датирует надпись второй половиной II в. н. э. Новый анализ ее произведен Ф. Альтгеймом (см.: *Mélanges Henri Grégoire*, I, сс. 1–9). По своему содержанию надпись представляет собой сжатое изложение поэмы, посвященной Серафате, дочери Зеваха, “die heroisierte Iote”, как называет ее Ф. Альтгейм. Главная мысль ее заключается в “eine ausdrückliche Wertung des Iodes”. Это, как отмечает Альтгейм, идея, относящаяся к области представлений гуннов и аланов. Ввиду того, что между осетинами и грузинами существуют тесные взаимосвязи, мцхетская надпись представляет огромный интерес не только для исследователя грузинского, но и осетинского фольклора.

G. Vernadsky. Ancient the Epic Poetry of the Alans. “Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves” (Bruxelles, XII, 1952)