

NARTAMONGÆ

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



Vol. XIII

№ 1, 2

2018



**ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

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

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

NARTAMONGÆ

Журнал

Алано-Осетинских Исследований:

Эпос, Мифология, Язык, История



Allon-Iron

Irtasænty Zurnal:

Epos, Mifologi, Ævzag, Istorî

2018

Vol. XIII

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTRE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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

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

NARTAMONGÆ

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



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

2018

Vol. XIII

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

The Abaev Centre for Scythian-Alanian Studies

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

The Abaev Centre's Periodical,

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies.

Epic, Mythology, Language, History

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

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

Web page: http://vncran.ru/structure/center_scythian_alan_studies_viabaev_vsc_ras_and_rso_a.php

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

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2018

На обложке: Золотая бляшка IV в. до н.э. с изображением двух скифов, пьющих из одного рога.

Найдена в 1830 г. в кургане Куль-оба, Керчь.

Cover: The golden buckle from the 4th century B.C. depicting two Scythians drinking from the same horn.

It was found in 1830 under the mound Kul-oba in Kerch.

Couverture: La plaque d'or du 4^e siècle av. J.-C. représente deux scythes buvant de la même corne.

Elle a été trouvée en 1830 sous le tumulus Koul-oba à Kerch.

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

Rédacteur en chef – General Editor

Главный редактор

Alexey CHIBIROV

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

Rédacteurs – Editors

Редакторы

Agustí ALEMANY

(Universitat Autònoma de Barcelona)

Yuri DZITTSOITY

(South Ossetian State University)

Conseil Scientifique International – International Scientific Board –

Международный научный совет

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

Rüdiger SCHMITT (University of Saarland)

Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences)

Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences)

Vladimir NAPOLSKIKH (Russian Academy of Sciences)

Jean KELLENS (Collège de France)

Alexander LUBOTSKY (Leiden University)

Habib BORJIAN (Columbia University)

Antonio PANAINO (Universita' degli studi di Bologna)

Paolo OGNIBENE (Universita' degli studi di Bologna)

Adriano ROSSI (Istituto Universitario Orientale, Napoli)

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

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

Alan TUALLAGOV (SOIGSI, Vladikavkaz)

Géza SZABÓ (Szekszárd)

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

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

И. МАЗАЗОВ. Д. С. Раевский. Слово о друге.....	7
В. Я. ПЕТРУХИН. Дмитрий Сергеевич Раевский (1941–2004): <i>Скифский миф и скифский миф</i>	12
К. Д. НИКОЛЬСКАЯ. Дорога с отцом.....	23
Д. С. РАЕВСКИЙ. Скифский пантеон: семантика структуры.....	37
А. А. ЧИБИРОВ. Письма.....	53
R. SCHMITT. Die Sprache der Skythen.....	77
J. CHEUNG. The Ossetic Case System Revisited.....	87
J. T. NAGY. ‘Rocks grow old too...’ From killing old men to venerating elders in the Nartæ sagas.....	106
Н. BORJIAN. A Persian View of the Steppe Iranians.....	116
E. SHAVAREBI, S. A. R. QAEMMAQAMI. Les Mots Moyen-Perses <i>Xvarrah et Farr: un nouvel argument onomastique</i>	135
J. R. RUSSELL. Argawan: The Indo-European Memory of the Caucasus.....	151
В. МЫСУККАТУ. В поисках кузнеца-волка.....	188
Ф. Х. ГУТНОВ. Эволюция потестарных традиций осетин.....	215
А. А. ТУАЛЛАГОВ. Дарьял – «Ворота алан».....	249
Т. К. САЛБИЕВ. Осетино-персидский этюд (культ огня).....	309
Г. ВЕРНАДСКИЙ. Относительно эпической поэзии аланов.....	320
А. KALMYKOW. Iranians and Slavs in South Russia.....	338
Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ. Этимологический словарь иранских языков.....	342
П. В. БАШАРИН. Рецензия на книгу С. В. Кулланды «Скифы: язык и этногенез».....	365
В. Т. ЧШИЕВ. Кавказская «Троя» профессора Б. В. Техова: научный подвиг скромного человека.....	376



Д. С. Раевский
(2 апреля 1941 г. – 13 марта 2004 г.)

И. МАРАЗОВ,

*профессор Нового Болгарского университета,
Болгария*

Д. С. РАЕВСКИЙ. СЛОВО О ДРУГЕ

В 1972 году я впервые прочитал статью Дмитрия Сергеевича, посвященную проблемам скифской мифологии. В это время я работал над кандидатской об «антропоморфном стиле» во фракийской торовитике и с радостным удивлением открыл для себя коллегу, который писал о тех же связях между искусством и идеологией на сходном материале и пользуясь близкой методологией. Я стал следить за его публикациями, все больше убеждаясь в том, что надо бы с этим Раевским лично познакомиться. Несколько лет спустя я отправил ему письмо, но в Институт археологии, а он-то работал в Институте Востоковедения. В 1975 г., прибыв в Москву, я разыскал его телефон и позвонил, на что услышал в ответ, что до него как раз только что дошло это письмо. Мы встретились. С тех пор не переставали общаться – тогда нам было просто выехать в СССР, не то что сейчас в Россию. Я месяцами сидел в библиотеках Москвы и Ленинграда, которые были несравненно богаче наших. А вечерами у него на кухне долго чаевничали и обменивались мнениями о прочитанном. Обсуждали возможности применения теорий Ж. Дюмезиля и Леви-Стросса, спорили, насколько допустимо вписывать «наших варваров» в контекст индоевропейской мифологии. В это время сам Дюмезиль высказался по поводу интерпретации скифского этногонического мифа, предложенной Раевским, а мы были не согласны с его критикой. Вопросов было море, и часто засиживались до глубокой ночи. Для меня Дима стал лучшим другом, с которым можно было обсуждать не только научные, но и любые другие проблемы. А их и тогда было немало.

Благодаря Раевскому я познакомился и подружился с широким кругом его друзей, среди которых В. Петрухин, Э. Грантовский, Г. Бонгард-Левин, Я. Шер, Л. Лелеков, М. Погребова, В. Ковалевская, Е. Переводчикова, В. Ардзинба, А. Седов и многие другие коллеги. Мы проводили много вечеров в его квартире на Таганке, где стеллажи книг и картины (его мамы)

покрывали стены, а на столе появлялись знаменитые «маринованные грибы Раевских», которые были прекрасной закуской. У него была собака Смоя. На высокой полке в прихожей стояла пустая бутылка из под водки «Горбачев». Дима жаловался: «Смоя, Горбачев водку запретил», и пес вскидывал голову и отчаянно лаял на бутылку. На квартире Раевского, где неоднократно останавливался, я чувствовал себя как дома. Надеюсь, что и он не стеснялся, когда гостил у меня в Софии. Мои друзья тоже окружали его искренним вниманием, благо в то время все свободно общались на русском, а авторитет Раевского рос с каждым годом.

Впервые Дмитрий Сергеевич приехал ко мне в 1986 г. Тогда у нас ежегодно проходили международные конференции по истории и культуре древней Фракии. Раевский был приглашен в качестве почетного гостя. Как раз в тот же год вышла его книга «Скифская мифология», которую он написал специально для издательства «Болгарский художник». В те времена у нас хорошо оплачивали публикации, и Дима получил приличный гонорар. Конечно, достойно отметили. А потом поехали в Пловдив на конференцию. Помню, как его встречали наши ученые – он оказался в центре всеобщего внимания, что его радовало, но было видно, что он, непривыкший к этой роли, чувствовал себя, как говорится, не в своей тарелке. В восьмидесятых Раевский был наиболее цитируемым советским автором среди болгарских фракологов. И когда в 2001 г. мы с Володей Петрухиным и Машей Погребовой решили собрать сборник статей и посвятить его юбилею Дмитрия Сергеевича, откликнулось много выдающихся исследователей из СССР и Болгарии. Были, конечно, и любопытные случаи. Пребывая вместе с одним из болгарских коллег в Москве, я свозил его в гости к Раевскому, и он заразился мифологией, хотя никогда раньше не занимался этими вопросами. По возвращении он вдруг огласил, что пишет статью на такую тему. Я поинтересовался, как же это ему удастся, и ответ был ошеломляющим: «Взял немножко из твоих работ, позаимствовал немножко у Димы, и получилось». «Раевский вошел в моду», – подтрунивали над другом с Петрухиным. Дима в долгу не оставался – у него было тонкое чувство юмора, которое он проявлял как в отношении друзей, так и, в первую очередь, к самому себе. Рассказывал, например, как при входе в метро хотел показать проездной, но дежурный только махнул рукой – «Проходи, дедушка». В Софии, у Национальной библиотеки стоит памятник Кириллу и Мефодию. Я отщелкал бородатых Раевского и Петрухина на фоне этого монумента, и с тех пор они стали называться «славянскими братьями». Правда, кто из них кто, так и не выяснили.

Дмитрий Сергеевич приезжал в Софию еще пару раз – в 1988 и 1998 году. Я получил грант в Научном фонде Министерства образования на

совместную разработку проекта «Культурная типология варварских обществ». Денег хватило на самолетные билеты Раевскому и Петрухину. С ними приехал и Яша Шер. Все устроились у меня и в течение двадцати дней упорно работали. Книгу мы сконструировали по темам и почти полностью написали. Раевский, разложившись на диване, диктовал свои главы, а я писал на компьютере – болгарская клавиатура не соответствует русской, вот и Раевский изживал себя как начальник, подтрунивали мы над ним. По вечерам сидели за столом, тихо выпивали и громко разговаривали. Иногда к нам примыкал Александр Фол, создатель Института фракологии, который очень высоко ценил Раевского. Однажды пришел молодой американец Брус МакКлеланд, собиравший материал для своей диссертации по славянским вампирам. Мы тут же сообразили шутку: «Брус, который не Линкольн (имелся в виду всеми нами уважаемый чикагский профессор Брус Линкольн), Владимир Яковлевич (Петрухин), который не Пропп, и Дмитрий Сергеевич, который не Лихачев». Несколько лет спустя Линкольн гостил с лекциями у меня в Новом болгарском университете, и мы с ним тесно подружились. Я рассказывал Брусу, как мы в Москве читали и обсуждали его статьи, и показывал, как часто его цитировали. Он получил и экземпляр книги Раевского, которую мы перевели и издали и на английском. Линкольн отметил методологическую четкость и глубину интерпретаций Раевского. А вот, к сожалению, «Культурная типология» так и не увидела света, хотя, по-моему, она и до сих пор актуальна.

Дмитрий Сергеевич был теплым и отзывчивым человеком. Несколько романтический, мягкий, даже робкий в общении с людьми, но суровый в соблюдении своих моральных и научных принципов. Он обладал особым полемическим даром. Вспоминаю, с каким жаром он защищал свою «квадратную Скифию» на конференции в Ленинграде. Дмитрий Сергеевич выступал с докладами и в дискуссиях на семинаре «Мифология, искусство, фольклор» (МИФ), который я в середине восьмидесятых проводил в Институте искусствоведения при Болгарской академии наук. На замечание одного нашего археолога о том, что, мол, архаическому мастеру не хватило места на сосуде для какого-то изображения, Дима находчиво ответил, что это у члена Союза художников может не хватить места, а архаический художник любую деталь и особенность композиции наделяет смыслом.

Нам обоим на первых порах было трудно защищать свои методологические позиции. И структуралистов, и Дюмезиля не очень то жаловали, хотя мало кто из оппонентов были знакомы с их трудами. Подходы сравнительной индоевропейской мифологии, к которым мы прибегали, поскольку и скифы, и фракийцы были бесписьменными народами, кое-кому казались необоснованными и неприемлемыми. В закономерности мифологического

мышления мало кто верил. А семиотическая интерпретация изображений на вещах в качестве изобразительных текстов ставила многих в тупик – затруднительно было воспринять искусство как один из языков культуры. Как не пытались объяснять стадиальную разницу в мировосприятии архаических варваров и философствующих уже греков, до многих она не доходила – ведь и те, и другие, мол, жили в одно и то же время. Мне то было легче – я всегда мог сослаться на авторитет «советского автора Раевского». Это срабатывало.

Труды Раевского являются блестящим примером реконструкции идеологической картины мира варварской культуры и выявления внутренних механизмов ее функционирования. Из разрозненных артефактов, из скудных и фрагментированных письменных источников он умело и убедительно выстроил систему мировоззрения скифов. Раевский преодолел распространенный до тех пор в науке «бытовой» взгляд на сцены, представленные на драгоценных предметах, и истолковал их как сюжеты царской идеологии. Вещи и изображения заговорили «по-скифски». К выходу монографии «Модель мира скифской культуры» полемические страсти уже улеглись, и методология Раевского постепенно стала привлекать исследователей, и в некоторых работах его подход иногда банализировался. Дима, бывало, говорил: «Иван, зря это мы открыли эти ворота. Сейчас все, кому не лень, с легкостью прочитывают любой изобразительный текст». Работы Раевского девяностых и нулевых годов убедительно показывают, что механизмы мифологического мышления, нашедшие отражение в варварском искусстве, гораздо более глубокие и сложные, чем это кажется такого рода авторам. Он последовательно подходил к реконструкции поэтики скифского (а в более широком смысле и всего варварского) искусства. Сравнивая языки эпоса и звериного стиля, он прокладывал новый путь к трактовке образов животных. «Визуальный фольклор» постепенно, но четко вырисовывался. К сожалению, ранняя кончина не позволила ему полностью завершить этот проект. Но основные тезисы в этих работах предоставляют возможность подойти к важным выводам. Эти последние публикации мало кому известны в Болгарии – русские книги трудно приходят в наши дни в Болгарию. А было время, когда я вез дефицитную переводную научную литературу, изданную в СССР, из Софии в Москву. Что еще меня тревожит: наше молодое поколение уже не читает по-русски. Огромная литература на русском языке в библиотеках все больше превращается в мертвый груз. В библиографических справках к научным трудам все реже появляются имена русских авторов. В результате перемен выстроилась новая стена между нашими культурами. Но ведь и берлинская стена в конце концов рухнула?

В моем понимании Дмитрий Сергеевич являлся образцом русского интеллигента: скромного, вежливого, полностью приверженного своему делу. На его примере мне становилось ясно, почему, несмотря на трудные условия быта, на репрессии, русская наука и культура, тем не менее, развивались. Для таких людей работа была убежищем от действительности, они отдавали ей все силы и эмоции, уходили с головой в нее. Живя незаметно, они добивались впечатляющих результатов. Позже, в годы перестройки, я выписывал все советские журналы и газеты, с жадностью поглощал произведения неизвестных мне авторов и обсуждал их с Димой. Я видел, как трудно жилось моим друзьям в это время. И у нас перемены происходили со скрипом, вызывали острые противостояния – вчерашние коллеги и друзья часто становились идеологическими врагами. В конце концов оказалось, что затянувшийся «переход» имел основной целью превращение государственного блага в частную собственность. Это происходило на моих глазах, и мы с Раевским расходились в оценке результата перемен. Я пребывал в разочаровании и скепсисе, зато он был неисправимым идеалистом и романтиком. Конечно, он был среди тех, кто собрался у Белого дома, – меня это тревожило, и я звонил ему каждый вечер. Когда в очередной раз был в Москве, он повел меня к дому, в котором жил Сахаров, чтобы поклониться памяти великого ученого и гражданина.

В своей работе мне постоянно приходится обращаться к трудам Раевского. В них всегда можно найти подсказку, куда дальше идти, сослаться на идею, которую можно применить и на фракийском материале. Это своего рода продолжение диалога с рано ушедшим другом. И очередной повод для восхищения перед его ясным, склонным к неожиданным ассоциациям умом. Уверен, что нашей науке еще предстоит должным образом снова оценить вклад Раевского. Ведь он из тех исследователей, которые открывают новые дороги для осмысления древней культуры.

В. Я. ПЕТРУХИН

**ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ РАЕВСКИЙ (1941–2004):
Скифский мир и скифский миф**

В основе статьи – предисловие, подготовленное автором совместно с ближайшей сотрудницей Раевского М. Н. Погребовой (1931–2015) к тому избраных работ Д. С. Раевского (Раевский 2006). Эти работы выдающегося отечественного археолога, историка и культуролога стали событием в отечественной и мировой науке и вызвали живой отклик ведущих историков культуры – Жоржа Дюмезиля, Брюса Линкольна, Ивана Маразова и др. Историческая актуальность этих книг не преходит, ибо актуальным остается обращение к истокам, к пониманию «предыстории» отечества и культурных ценностей, оставшихся от этого предысторического – для собственно русской истории – периода.

Культура скифского мира в самом широком смысле не была для Раевского «внешним» объектом музейного любования: автор книги «Модель мира скифской культуры» стремится раскрыть внутренние механизмы функционирования этой «модели», порождавшей многочисленные «тексты», сохранившиеся в изобразительном искусстве – скифском зверином стиле и шедеврах античных мастеров. В стремлении понять эти тексты у Раевского есть самый знаменитый «соавтор» – Геродот: в отличие от современных исследователей «отец истории» знал собственно словесные скифские тексты и передавал рассказы самих скифов. Для греческого историка интерес к варварскому миру означал преодоление известного античного стереотипа – высокомерия цивилизации в отношении к дикарям/варварам: ведь для Геродота деяния варваров были не менее достойны памяти потомков, чем деяния эллинов. Потребность в понимании «иной» варварской культуры воплощала «прорыв» во всемирную историю: мировосприятие переставало быть мифологическим, эгоцентричным, и понимание «иных» народов позволяло уяснить реальное место собственного народа во всеобщей истории.

«История» Геродота и, благодаря ей, скифская история стали восприниматься в преднаучную позднесредневековую эпоху историографии и в «романтический» период развития исторической науки как «предыстория»

восточных славян: автохтонистский эгоцентричный взгляд (во многом не преодоленный до сих пор) усматривал в скифах (прежде всего в скифах-земледельцах и пахарях) прямых предков восточных славян.

Геродот первым сформулировал этнологическую концепцию «этноцентризма»: «Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы собственные. Так, каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни некоторым образом наилучшие» (З. 38).

Можно заметить, что тот же «эгоцентричный» взгляд, подпитанный во многом рационалистскими и позитивистскими тенденциями в науке нового времени, был свойствен традиционному подходу к пониманию скифской культуры. Так, сцены на драгоценных сосудах, изготовленных по заказу скифских царей греческими мастерами, были абсолютно «понятны» для этого взгляда и получили наименование «сцен скифского быта», так как передавали, казалось бы, обычные занятия скифов – скотоводство, натягивание тетивы лука, перевязывание раненого в ногу товарища, даже удаление больного зуба и т. п. («скифская поликлиника»). Вопрос о том, почему эти жанровые сцены изображались на драгоценных сосудах и других предметах царского «быта», помещенных отнюдь не в «бытовой», а в ритуальный контекст монументальных усыпальниц – царских курганов, казался не относящимся к содержанию самих «сцен».

Столь же «очевидными» по значению казались и мотивы скифского звериного стиля: правда, здесь предполагался «магический» перенос свойств животного на «носителя» звериных изображений – быстрота бегущего оленя, сила терзающего хищника и т. п. Подобный подход к проблеме содержания «звериного стиля» напоминает детские вопросы Красной Шапочки передетому Волку: хотя даже этот элементарный сказочный «код» с переодеванием напоминает об опасности прямолинейного понимания очевидного.

Проблемы содержания скифской культуры были по-новому поставлены в работах Д. С. Раевского. Он осознал, что наметить их решение можно лишь в том случае, если не рассматривать изолированно отдельные мотивы и сюжеты, а подходить к памятникам скифской культуры, будь то сложное ритуальное сооружение, звериный стиль или «скифский рассказ» Геродота (передающий самописание скифов)¹, как к разным «кодам» единой культурной

¹ Д. С. Раевский задумал книгу о Геродотовой Скифии, которую предполагал озаглавить цитатой из Геродота – «Так говорили сами скифы», но этот и многие другие замыслы ему не довелось осуществить. Среди неосуществленного нельзя не вспомнить предполагавшийся коллективный труд по сравнительно-историческому анализу разновременных «варварских» обществ «Скифы, фракийцы и Русь» (в нем предполагалось участие ближайших сотрудников Д. С. Раевского – болгарского специалиста по фракийской культуре И. Маразова и русиста В. Петрухина).

системы, имеющей единый смысл. Без этого единого смысла не только сами скифы не могли бы понять друг друга: их не поняли бы и эллины – ни Геродот, ни греческие мастера, выполнявшие заказы скифских царей. Этот смысл был явлен скифам (как и всяким носителям архаической культуры) в мифологии, которую и восстанавливает в своих работах Раевский¹. Археология перестает быть немой, она обретает язык в его работах.

Реконструкция «скифского мифа» имеет отнюдь не праздный интерес для современной культуры. Потребность в этом понимании именно «ино-го», которое не воспринималось бы как «чуждое» и «чуждое», а значит, ненужное и даже враждебное, как никогда актуальна для этой культуры. Отсюда – интерес европейской культуры XX в. к «третьему миру» и архаическому мифу, во многом сменивший традиционный с эпохи Возрождения интерес к античности: этот интерес был явлен и объяснен одним из пророков современной европейской культуры – Клодом Леви-Стросом (недожившим до терактов в Париже), в отечественной медиевистике – А. Я. Гуревичем. Для русской (и шире – восточнославянской) культуры, по словам Д. С. Лихачева, был свойствен интерес к «своей античности» – древней Киевской Руси; специфика этой древнерусской «античности», однако, и заключалась в том, что она была и остается «своей»; отношение к «чуждому», «иному» – одна из самых сложных культурных проблем нынешней России. Между тем, в предыстории России была «иная» античность – античность в подлинном культурно-историческом смысле этого понятия. Эллины и скифы в Северном Причерноморье дали первый исторический образец понимания «ино-го» – культурного взаимопонимания, тот образец, который обогатил мировую культуру шедеврами скифского звериного стиля и греческой торевтики. В этом отношении античная эпоха и на юге Восточной Европы дает образец исторического оптимизма.

Исследования Д. С. Раевского отличает строгая и продуманная методика, что особенно важно, так как при обращении к вопросам семантики древнего искусства авторы нередко дают простор фантазии, приводящий к выводам, часто увлекательным, но по существу бездоказательным. В работах, посвященных скифской мифологии, Д. С. Раевский широко использовал и общие труды по первобытным религиям и фольклору, и письменные источники, и данные скифской материальной культуры, изученные со всей возможной полнотой. Обращаясь к применению этих разнородных материалов к изучаемому вопросу, автор применял общефилософский принцип соотношения общего (универсального), особенного и единичного. Под общим он понимал те общие черты в мифологии разных народов, которые необходимо учитывать, так как они вводят изучаемую культуру в контекст

¹ См., в частности: RAEVSKIY D. Scythian mythology. Sofia, 1993.

мировых систем, особенное, по его мнению (близкому подходу знаменитого индоевропеиста Ж. Дюмезиля), составляют черты, присущие только группе родственных или типологически близких культур, и наконец единичное объединяет элементы, присущие только изучаемой культуре, составляющие ее специфику. Как показал Д. С. Раевский, только сочетание этих подходов может привести к обоснованным выводам о мифологии бесписьменных народов. Большое внимание в своих исследованиях автор уделил именно особенному, т. е. индоиранским корням скифской культуры. Ираноязычность скифов была обоснована многими исследователями, но для понимания специфики скифской и близких скифам культур этот материал привлекался недостаточно, хотя известны и исключения – работы Е. Е. Кузьминой (1931–2013), Л. А. Лелекова (1934–1988), Ю. А. Рапопорта (1924–2009), В. Б. Ковалевской. Д. С. Раевский подчеркивал то значение, которое имеет общеиранский и даже общеарийский мифологический пласт для реконструкции скифской мифологии (выступая против прямолинейных ассоциаций индоарийской древности с Русью, как в лингвистических реконструкциях О. Н. Трубачева, так и в неязыческих конструкциях С. В. Жарниковой и др.). По его вполне обоснованному мнению, «степные иранцы» менее других ираноязычных народов подверглись влиянию инокультурной среды, поэтому именно у них можно ожидать сохранения ряда архаических черт, близких к общеиранским и общеарийским. Отсюда особое внимание, уделяемое автором Ригведе, Авесте и поздним иранским литературным памятникам, сохранившим мотивы раннеиранских мифов. Это позволило ему расшифровать целый ряд образов скифского изобразительного искусства и некоторых сведений античных авторов как элементов скифской мифологии. Опираясь на общеиранское и арийское наследие, автор смог убедительно истолковать в мифологическом ключе такие детали в донесенных античными авторами рассказах о скифах, которые исследователи, как правило, склонны были рассматривать как этнографические мотивы. Так, например, Д. С. Раевский продемонстрировал, что упоминание о плуге в первой генеалогической скифской легенде, рассказанной Геродотом, не может служить указанием на хозяйство племен, в среде которых возникла легенда, так как в данном случае плуг нужно рассматривать как общеиранский священный богоданный атрибут, представление о котором появилось значительно раньше перехода части скифов к кочевому образу жизни (славяне, вопреки распространенным национально-романтическим конструкциям, не имеют отношения к геродотовым «скифам-пахарям»). Обращение к иранским литературным памятникам помогло автору объяснить особенности скифской изобразительной традиции в передаче лука сыну отцом, а не матерью, в чем многие исследователи видели вопиющее противоречие

рассказу Геродота и соответственно толкованию изображений на сосудах, предложенному Д. С. Раевским.

Раевский настаивал, что на драгоценных сосудах и другой утвари изображены сцены из скифской мифологии и эпоса, повествующие о деяниях трех братьев – легендарных родоначальников скифов. Их отцом понтийские греки считали самого Геракла – величайшего героя Греции (совершавшего подвиги на краю ойкумены), скифы же называли своего прародителя Таргитаем. В своих скитаниях Геракл-Таргитай забрел в скифскую степь, где встретил змееногую богиню: она и родила ему трех сыновей, от которых произошли скифские племена. Чтобы оставить над скифами царя, Геракл-Таргитай должен был подвергнуть сыновей испытанию: тот, кто сможет натянуть тетиву на его богатырский лук, станет повелителем скифов. Это оказалось под силу лишь младшему сыну Колаксаю (Скифу), который и стал родоначальником племени царских скифов. Но тогда какое отношение ко всему этому могла иметь «скифская поликлиника»? Дело в том, что при неудачной попытке согнуть лук и натянуть тетиву обычными травмами оказываются как раз ранение челюсти и ноги. Греческий художник очень удачно нашел способ (возможно, подсказанный ему скифским фольклором) изобразить неудачу двух старших братьев-родоначальников.

Естественно, на одном сосуде невозможно было передать все сюжеты скифского эпоса – изобразительное повествование должно было стать «многосерийным». И следующая «серия» была обнаружена на фризе серебряного сосуда, найденного в одном из воронежских Частых курганов. На нем бородатый скиф говорит что-то двум другим бородачам, а безбородому юноше передает лук. Здесь Таргитай отсылает старших сыновей – один из них отправляется в поход с двумя копьями, младшему же он передает инсигнии своей власти (см. упомянутое собрание трудов: Раевский 2006).

Среди критиков Раевского оказался сам Ж. Дюмезиль (1990. С. 156): он обратил внимание на отсутствие этих мотивов в рассказе Геродота¹, но повествовательный и «визуальный» фольклор – разные жанры, визуализация не предполагает прямого иллюстрирования: см. вышедшую после кончины Д. С. Раевского коллективную работу – Раевский, Кулланда, Погребова 2016.

¹ Схожих взглядов придерживается Д. Браунд (BRAUND 2010. P. 93), замечающий, что испытание сыновей проводил, по Геродоту, не сам Геракл, а его змееногая супруга. Действительно, изображение химерического существа не вписывается в «реалистическом» контексте скифских сюжетов на драгоценных сосудах; приводимое Д.С. Раевским изображение змееногой женщины на конском налобнике тяготеет к декоративному античному стилю (распространенному мотиву Медузы) – лишено повествовательного контекста (ср.: РАЕВСКИЙ 2006. С. 462-464).

Понять сложности, которые возникают у художника, передающего некий «канонический» – общеизвестный текст, позволяет обращение к библейской традиции. Любопытную параллель изобразительного мотива, не находящего соответствия в Священном писании, содержит мозаика из синагоги с Сепфорисе (V в.). Мозаика иллюстрирует жертвоприношение Исаака Авраамом: возле дерева, к которому привязан (а не запутался рогами в чаще, как в кн. Бытие 22.13) овен, изображены две пары обуви – меньшая (Исаака) и большая; художник демонстрировал здесь неслучайность избавления Исаака, предуготовленность жертвенного овна и Божественное присутствие, которое можно было обозначить снятой обувью (ср. Чаковская 2011. С. 288–291).

В этой увлекательной странице античного искусства на варварской – скифской – периферии для историка культуры важны два обстоятельства. Во-первых, античные мастера не только принимали заказы скифской знати, но они понимали, что от них требуется, знали содержание скифского мифологического эпоса. Во-вторых, этот эпос был «переводим»: образ скифского культурного героя Таргитая стал понятен грекам, потому что напоминал им собственного героя – Геракла, а образ Геракла, в свою очередь, был понятен скифам. Культ античного героя был широко распространен по всей варварской периферии античного мира, включая Северное Причерноморье (ср.: Диатроптов 2001. С. 24 и сл.; Зубарь 2004; WERNER 1964; BRAUND 2010) и Восточную Европу (вплоть до Средневековья, ср.: Петрухин 2011. С. 256–264; Даркевич 2009. С. 106–124), что и понятно, – ведь Геракл не был греческим «национальным» героем, в своих странствиях он очищал от чудовищ весь мир. Представление об общих предках – богах и героях – у эллинов и варваров было явным признаком эллинизации варваров в античную эпоху (ср.: Видаль-Накэ 2001. С. 211; Карсавин 2003. С. 220–221). Недаром и фракийские династы Боспора возводили свой род к Гераклу (Ростовцев 2002. С. 110).

Можно утверждать, что взаимопонимание, которое возникло в Северном Причерноморье между варварами и эллинами, диалог двух культур, казалось бы, не способных к диалогу эллинов и варваров, стали не только основой уникальных достижений в истории мирового искусства, но и основой для возникновения самого понятия *всемирной* истории.

Изучение Раевским собственно иранской и индоиранской традиций способствовало пониманию семантики таких образов скифского изобразительного искусства, как водоплавающая птица и заяц, определить значение фигуры культурного героя Таргитая в скифской модели мира, найти космологические истоки представлений о четырехугольной конфигурации страны скифов, о богине Гестии / Табити и др.

Человек широко эрудированный, Дмитрий Сергеевич с глубоким вниманием относился к трудам своих предшественников, учитывал те выводы, которые считал правильными, но в большинстве случаев шел дальше, развивая и продолжая их. Основываясь на обоснованных им особенностях скифской мифологической системы, автор смог достаточно убедительно восстановить и то, что, казалось, было навеки утрачено, а именно элементы скифского повествовательного фольклора. Они извлечены им из описаний Геродотом таких сугубо исторических событий, как скифо-персидская война или гибель царя Скила, или из «этнографического» рассказа о церемонии погребения скифских царей (Лелеков, Раевский 1979).

Скифы ревниво относились к своим племенным традициям: когда много лет спустя они узнали, что царь Скил, сын «истриянки» (т. е. жительницы Дунайского бассейна – вечной границы между Балканами и варварской периферией), воспитанный в эллинских традициях, переодевается в греческие одежды и следует оргиастическим обычаям эллинов (мистериям) внутри стен греческих городов, они восстали и убили его как изменника. Ведь царь был воплощением не только социального, но и космического порядка (ср.: Раевский 2006. С. 193–194); следовательно, ритуальная нечистота царя грозила катастрофой всему скифскому миру.

Как отмечал сам автор, работа эта может и должна быть продолжена, но поколениям последующих исследователей указан путь, несомненно приносящий плодотворные результаты.

Подчеркивая значение мифологии как инструмента познания внешнего мира в древности, и в частности в скифском обществе, Д. С. Раевский показал, что ее тщательный анализ позволяет осветить и важные концепты социальной и идеологической идеологии скифов и даже отдельные эпизоды их истории. Так, при решении дискуссионного в настоящее время вопроса о соотношении скифов и киммерийцев, соображения, приведенные Д. С. Раевским, заслуживают, как представляется, самого пристального внимания и обсуждения (ср. Иванчик 2001, Кулланда 2016).

Обращаясь к толкованию скифского изобразительного искусства как одного из источников для воссоздания мифологии, автор особое внимание уделил образам животных – скифскому звериному стилю, одной из важнейших составляющих искусства этого народа. Д. С. Раевский исходил из того положения, что, отдельно рассматриваемые, эти изображения не могут быть источником информации о свойственной их создателям идеологии или, во всяком случае, представляют возможности для обоснования самых разных толкований. Расшифровке семантики памятников звериного стиля, по мнению Д. С. Раевского, должна предшествовать реконструкция мифологии, основанная на других, более «повествовательных» источниках, каковая

реконструкция и была им блестяще проведена и отстаивалась при подготовке статей для энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980-1982).

Главным редактором этого издания, знаменовавшего новую эпоху в развитии отечественной гуманистики, был признанный историк религии С. А. Токарев, давний друг семьи Д. С. Раевского. Структурализма, в том числе трудов К. Леви-Строса, Токарев не принимал, настаивая на методической скудости сведения разнообразных мифо-религиозных структур к основным бинарным оппозициям. Энциклопедическое изложение разнообразного мифологического материала требовало, однако, выдержанного *структурного* подхода к сюжетам и мотивам мифоэпического повествования: методологические разработки этого подхода были созданы в 1960-е годы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым (основателями тартуско-московской семиотической школы, к которой примыкал инициатор издания Е. М. Мелетинский) и использованы при подготовке энциклопедии мифов.

Разные подходы к проблемам изложения и систематизации мифов приводили к коллизиям в работе редакций и редколлегии: роль «медиатора» играл Е. М. Мелетинский, сдерживавший противоречия внутри коллектива. К обсуждению проблемы на ученом совете Института славяноведения и балканистики были привлечены С. Б. Бернштейн и Н. И. Толстой. «Баталии» по поводу структурализма продолжались и в домашнем кабинете С. А. Токарева: мне довелось принимать в них участие вместе с Д. С. Раевским. Необходимо отдать должное С. А. Токареву как подлинному ученому: он не мог проигнорировать мнение своих коллег, и разделы, основанные на методических установках структурализма, сохранились в энциклопедии без искажающего редакторского вмешательства.

Неприятие семиотического подхода сформировалось в официальной науке задолго до подготовки «Мифов народов мира»: традиционной для этой науки была критика формалистического подхода – Е. М. Мелетинский, а за ним и Д. С. Раевский с точки зрения критиков оказывались «в плену предвзятой схемы»; Раевский гордился тем, что был удостоен упреков, приравнивавших его к одному из основателей структурно-семиотического подхода к явлениям мировой культуры. Е. М. Мелетинский прекрасно понимал ограничения разрабатываемых им методов: о первой книге Д. С. Раевского он говорил мне, что естественные подозрения вызывают реконструкции, в которых «все ружья стреляют», но это лучше, чем глухое молчание исследуемого материала.

При всем разнообразии интересов Д. С. Раевский оставался прежде всего археологом: его не удовлетворяло молчание археологических источников, и продолжали занимать памятники звериного стиля, но отнюдь не как иллюстрации уже сформулированных положений. Он проводит их

тщательное комплексное и независимое изучение, что и позволило обосновать тезис о прямой связи изображений животных в скифском искусстве с мифологической моделью мира этого народа. Важным выводом из проведенного анализа стало утверждение автора, что изображение животного в скифском искусстве надо рассматривать не как конкретное воплощение того или иного божества или космической стихии, а как систему знаков. Именно эта знаковая основа звериного стиля, зоологический код, принятый для обозначения достаточно сложных и отвлеченных понятий, и составляет, согласно Д. С. Раевскому, сущность скифского звериного стиля¹.

Исследователь специально останавливался на причинах избрания скифами для отображения мифологической картины мира именно зоологического кода, на времени и условиях его формирования. Этот вопрос находится в тесной связи с проблемой происхождения скифского звериного стиля, являющейся сейчас предметом острых дискуссий. Д. С. Раевский был последовательным сторонником гипотезы, согласно которой этот стиль является новообразованием, при создании которого использовались некоторые мотивы переднеазиатского искусства, но при полном их переосмыслении в контексте собственной мифологии и стилистической переработке. Зарождение звериного стиля относится, в соответствии с указанной гипотезой, к периоду переднеазиатских походов скифов, когда социальная эволюция скифского общества вызвала потребность в системе знаков для выражения мифологической картины мира, важнейшей для этого общества. В то же время, Д. С. Раевский отмечал (вслед за Леви-Стросом) и значение тотемизма как гносеологической основы формирующегося скифского искусства.

В последние годы жизни Д. С. Раевский выдвинул новую и чрезвычайно интересную гипотезу о формировании стилистических особенностей изображений животных скифскими мастерами как о результате применения к изобразительному искусству приемов поэтики, ранее наработанных арийским миром в вербальном творчестве. Обоснование этой гипотезы изложено в опубликованных еще при жизни автора статьях и в упомянутой коллективной монографии, посвященной значению общеарийского наследия в изучении культуры скифов. Вообще работам Д. С. Раевского в высшей степени присуще сочетание нового, неожиданного взгляда на знакомые всем памятники тщательного, всестороннего их изучения.

Конечно, проблемами скифской мифологии занимались и занимаются многие исследователи. Среди современных авторов в первую очередь надо отметить труды Е. Е. Кузьминой (Кузьмина 2002), Э. А. Грантовского

¹См. упоминавшуюся работу, появившуюся уже после кончины Д.С.: РАЕВСКИЙ, КУЛЛАНДА, ПОГРЕБОВА 2016.

(Грантовский 1998) и Г. М. Бонгард-Левина, С. С. Бессоновой, разработавших ряд чрезвычайно интересных проблем. Однако, как уже отмечалось, именно Д. С. Раевскому удалось восстановить целостную и непротиворечивую систему идеологических представлений скифов, в которую органично укладываются данные разнообразных и разнообразных источников, скрупулезно изученных им.

Два издания выдержало подготовленное Д. С. Раевским (совместно с В. Я. Петрухиным) пособие для студентов: «Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье» (М., 1998; 2004); при участии С. В. Кулланды подготовлено третье издание («История народов России в древности и раннем средневековье». М., 2018).

ЛИТЕРАТУРА

Видадь-Накэ 2001 – Видадь-Накэ П. Черный охотник: формы мышления и формы общества в греческом мире / Пер. с фр. под ред. С. Карпюка. Вступ. ст. Г. М. Бонгард-Левина. М., 2001.

Грантовский 1998 – Грантовский Э. А. Иран и иранцы до Ахеменидов: Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998.

Даркевич 2009 – Даркевич В. П. Пути средневековых мастеров / Отв. ред. А. Л. Монгайт. Изд. 2-е. М., 2009.

Диатроптов 2001 – Диатроптов П. Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М., 2001.

Дюмезиль 1990 – Дюмезиль Ж. Скифы и нарты/ Сокр. пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1990.

Зубарь 2004 – Зубарь В. М. О характере культа Геракла в Херсонесском государстве в эллинистический период // Боспорский феномен: проблемы хронологии и датировки памятников. Материалы Междунар. науч. конф. / Отв. ред. В. Ю. Зуев и др. Ч. 2. СПб., 2004. С. 131–135.

Иванчик 2002 – Иванчик А. И. Киммерийцы и скифы // Степные народы Евразии. М., 2001.

Карсавин 2003 – Карсавин Л. П. История европейской культуры. Т. 1. Римская империя, христианство и варвары / Пер. с лит. Т. Алекnene. Науч. ред. и библиогр. А. Клементьева. СПб., 2003.

Кузьмина 2002 – Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки). М., 2002.

Кулланда 2016 – Кулланда С. В. Скифы: Язык и этногенез. М., 2016.

Лелеков 1992 – Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.

ЛЕЛЕКОВ, РАЕВСКИЙ 1979 – ЛЕЛЕКОВ Л. А., РАЕВСКИЙ Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность// Народы Азии и Африки. № 6. 1979. С. 68-78.

МИХАЙЛИН В. Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М.: Новое литературное объединение, 2005. 528 с.

ПЕТРУХИН 2011 – ПЕТРУХИН В. Я. «Русь и все языки»: аспекты исторических взаимосвязей. М., 2011.

РАЕВСКИЙ 2006 – РАЕВСКИЙ Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006. (Studia historica).

РАЕВСКИЙ, КУЛЛАНДА, ПОГРЕБОВА 2016 – РАЕВСКИЙ Д. С., КУЛЛАНДА С. В., ПОГРЕБОВА М. Н. Визуальный фольклор: Поэтика скифского звериного стиля. М., 2016.

РАПОПОРТ 1971 – РАПОПОРТ Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.

РОСТОВЦЕВ 2002 – РОСТОВЦЕВ М. И. Эллинизм и иранство на юге России / Вступит. ст. и комм. А.В. Арсентьева. М., 2002.

САВОСТИНА Е. А. «Язык зверей» в архаической вазописи Греции// Животные и растения в мифоритуальных системах. СПб., 1996. С. 31-33.

ЧАКОВСКАЯ 2011 – ЧАКОВСКАЯ Л. С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой земли III–VI вв. М., 2011.

BRAUND 2010 – BRAUND D. Kimmerians, Kerberians and Kerberion: Reflections on Herakles at Asiatic Kimmerikon// Gaudeamus igitur: Сборник статей к 60-летию Ф.В. Подосинова / Под ред. Т.Н. Джаксон и др. М., 2010. С. 89-101.

WERNER 1964 – WERNER J. Herkuleskeule und Donar-Amulett// Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. 11 Jahrgang 1964. S. 176-197.

К. Д. НИКОЛЬСКАЯ

ДОРОГА С ОТЦОМ

*Душа наша – корабль, идущий в Эльдорадо.
В блаженную страну ведет – какой пролив?*

Шарль Бодлер

Мне уже доводилось делиться своими воспоминаниями об отце¹. И сейчас я повторюсь: писать о нем как об ученом, я думаю, не моя задача и не мое право. Для этого есть его коллеги и друзья «по цеху», которые, конечно, сделают это лучше меня. Мои воспоминания о нем – мое детство. То, что я так хорошо это детство помню, – во многом его заслуга. Хорошо помнится то, что было ярким и необычным. Яркой и необычной жизнь человека делают люди, которые его окружают. Именно они – их слова, поступки, лица – создают те воспоминания, те картинки, которые мы проносим через всю нашу жизнь. Почти во всех моих воспоминаниях ранних лет жизни есть он, больная я или здоровая, веселая или грустная, дома или в поездках – все время вижу и помню его присутствие. Поездки и путешествия с отцом – пусть об этом и вспоминается здесь!



Д. С. Раевский

Их – поездок и путешествий – было много. Пока была возможность, пока позволяло здоровье, когда хватало времени и денег, отец рвался в дорогу. В путешествии папа всегда преображался, даже если оно ограничивалось московскими улицами. Всегда гордившийся тем, что выглядит старше своих лет, отправившись в путь, он моментально молодел и веселел. Тут же начинал искать приключения, придумывать авантюры и организовывать импровизированные кутежи, а при возможности еще и петь (что очень любил, хотя совершенно не умел). Спонтанные подарки, сюрпризы, лакомства, шутки – вот то, что всегда в избытке было в наших с ним поездках и походах.

Я часто думаю: что было бы, имей мои родители те возможности, которые есть у нас сейчас для путешествий? До меня долетали только

¹ Никольская К.Д. О моем отце // Scripta antique. Том IV. М., 2015. С. 263-278.

отголоски приключений, которые они пережили за те шесть лет, что провели вместе до моего рождения. Истории про одну тарелку лагмана на двоих в день (на большее не было денег), про ювелиров на среднеазиатских базарах (которые по папиному заказу из двух старых ложек делали для мамы сказочно прекрасные украшения), про ночевки в древних пещерных городах (где по ночам раздавались звуки едущих по камням телег, а в глубине пещер зажигались мутные огоньки несуществующих свечей), про родники в крымских горах (которых нет ни на одной современной карте). Со временем эти истории не растеряли красочных деталей – напротив, обрели некую законченную форму, превратившись почти в литературные произведения.

Когда-то еще в детстве я с грустью посетовала на то, что никогда не была заграницей. Папу, видимо, это сильно задело, и он, как часто бывало при его взрывном характере, «вскипел». Откипев и успокоившись, заметил: у нас, здесь, столько прекрасного, мне неведомого, что странно так мечтать о других странах. Не думаю, что он лукавил. Ему это было совершенно несвойственно. Просто он был в этом совершенно искренне убежден. У него, действительно, был особый дар: за неимением возможности оказаться за границей находить здесь и сейчас прекрасное, интриговать этим прекрасным и себя самого, и своих спутников.

Скрупулезно по картам и книгам он исследовал каждый пяточок будущего маршрута. Карты и книги в доме были всегда. Атласы – старинные и современные, общие и региональные – лежали в ящиках его массивного стола. Вместе с черно-белыми фотографиями разных лет и разных поездок – до меня и со мной, семейными и экспедиционными, вместе со старым фотоаппаратом «Зенит» и черной полевой сумкой. Книжки-путеводители коллекционировались и выставлялись аккуратными рядами на пыльных книжных полках. Я хорошо помню: их было две серии – «маленькая белая» (в твердой обложке) и «маленькая желтая» (в мягкой).

Впервые из страны папа выехал только в 1986 году, когда полетел в Болгарию. Там же он побывал еще раз года через два. А в самом начале 90-х ему довелось съездить в Испанию. Собственно, все. На этом закончился его «внешний опыт». Большого он не успел – помешали затяжные болезни и слишком ранняя смерть. Я успела начать свои самостоятельные странствия еще при его жизни. По тому, с каким замиранием он рассматривал мои фотографии и выслушивал рассказы, я понимала, как не хватает ему этого волшебного ощущения приключений. Разъезжая сейчас по разным странам, я невольно мысленно прикидываю, что бы подумал и сказал папа, если бы увидел то, что вижу я. Мы как будто продолжаем с ним вместе то путешествие, которое началось еще в моем детстве.

А к т I. Путешествие из-под стола. Москва

Папа хорошо знал город. И часто бродил со мной, совсем маленькой, по его улицам. Шли ли мы куда-то, шатались ли бесцельно, – все равно получалось Приключение.

Прогулки, которые я помню из раннего детства, ограничивались мирком маленького ребенка – пропахшая мазутом березовая роща вдоль железнодорожного полотна, псевдолес, примыкавший к чертановским новостройкам, сретенские переулки, Царицыно. Сохранились у меня и смутные воспоминания о папиных рассказах, которые тогда, в соответствии с моим возрастом, больше были похожи на сказки: про капризную царицу, которой никак не могли угодить строители, про ослепленных мастеров, построивших жестокому царю прекрасную церковь, про встречу маленького Пушкина с императором Павлом.

Но самое первое и, наверное, самое светлое воспоминание о наших прогулках – разговор с ветром. Мне года два или три. Папа ведет меня за руку, держа в другой руке мою красную лопатку. Я разговариваю с ветром, а он, не разжимая губ, отвечает еле слышным заунывным голосом, не поворачивая головы в мою сторону:

– Ветер, ты слышишь меня?

– Слы-ышу-у-у...



Д. С. Раевский с дочерью Ксенией

– Ветер, а почему я тебя не вижу?

– Не ви-и-идишь, но я zde-есь...

Эти диалоги продолжались часами. «Ветер» был необыкновенно терпелив. Терпеливее папы, потому что по многу раз отвечал на одни и те же вопросы и совсем не раздражался, если они были глупыми.

Летом и осенью отец вывозил меня на электричке в близлежащие леса за грибами и щавелем. До сих пор названия этих подмосковных станций, где и лесов-то, наверное, уже не осталось, звучат для меня музыкой. А картинки в памяти перемешиваются с черно-белыми фотографиями в альбомах.

В Москве у отца были любимые дворы и закоулки, а к каждому из них – своя история. Он делился со мной этими историями щедро и с каким-то особым жаром. Жалею, что ни он, ни позже я их не записали. Соберись я это сделать теперь, вряд ли что-то получится.

Чаще других наших маршрутов я вспоминаю путь, пролежавший от Чистых прудов через переулки. По пути мы неизменно навещали отцовских тетку и дядьку (как он их сам называл) – из числа немногочисленных родственников со стороны матери, умершей еще в войну, но успевшей дать ему свою звучную фамилию. Побывав у них, обыкновенно шли дальше. Через магазин «Табак» и палатки с мороженым. Именно во время таких прогулок мне часто перепали лакомства, находящиеся под официальным запретом в семье, главным образом из-за сомнительности своего происхождения: ядовитого цвета петушки на палочках или длинные тонкие конфеты, завернутые в пачкающуюся пеструю фольгу, которыми торговали бабки с рук. В конце концов, «кутить, так кутить»!

Как-то во время одной из таких прогулок зашли к его давнему соавтору и другу М.Н. Погребовой, тогда еще жившей в районе Сретенки. Этот визит запомнился: почему-то папа взялся стрелять по мишени из пистолета. Хорошим зрением он не отличался никогда. Потому очень скоро прострелил стену на существенном расстоянии от той точки, в которую целился. Дырка получилась внушительная! А сейчас нет ни этой стены, ни самого этого дома на карте Москвы.

Еще я хорошо помню одну очень короткую прогулку. Предыстория ее такова. Лет с четырех я, как и все советские дети, гуляла во дворе одна. В тот год летом мы с папой долго жили вдвоем (мама, кажется, лежала в больнице). В один прекрасный день, явившись домой к обеду, я с гордостью сообщила, что сыта, потому что уже поела на улице – «волчьих ягод». В кои-то веки здравый смысл изменил папе: вместо того, чтобы посмотреть на плодоносящий куст, он, побледнев как бумага, посмотрел на меня – стал щупать мне пульс, трогать лоб, попросил показать язык. Следующая неделя была

похожа на фантастический сон: в ожидании проявления симптомов тяжелого отравления папа исполнял малейшие мои прихоти. Слабым голосом я время от времени сообщала, что вот прямо сейчас не отказалась бы, наверное, от мороженого, или не прочь была бы сходить в кино, напоследок, так сказать... Сон закончился внезапно. Как раз во время прогулки с папой. Проходя мимо палисадника, я указала ему на злосчастный куст. Не то чтобы папа был силен в ботанике, но то, что перед ним не волчьи ягоды, а простая ирга, понял моментально. На этом прогулка, собственно, и закончилась. Папина нервная система совершенно ожидаемо дала сбой. Как говорится у Марка Твена: «опустим же завесу милосердия над концом этой сцены!».

А к т II. Вперед и вверх. Крым

Наши поездки в Крым начались очень рано. С целью вылечить мои больные уши родители увозили меня под Евпаторию на все лето, начиная с двухлетнего возраста. От самой первой поездки воспоминания остались смутные. Галька на пляже, белая пена в прибое, гнилостный запах лимана (вымазанные лиманной грязью люди снились мне потом все детство в ночных кошмарах), ленивые крымские коровы, рожи серебристого лоха и юркие пестрые удода.



Д. С. Раевский с дочерью Ксенией. Крым. Лето 1981 г.

Правда, тогда же я получила и первые представления о том, что такое быть археологом. До того момента я была твердо уверена, что папина работа – это сидеть за столом с трубкой в зубах и с утра до вечера стучать по клавишам Ундервуда. Оказалось, все гораздо интереснее! Прыгать с блоком и рейкой по глубоким ямам, наполненным пыльными камнями и битой посудой, – это тоже его работа. А еще зычно кричать: «Перекур!», «Конец перекура!», «Шабаш!»... Я отчетливо помню, что именно в Крыму меня научили читать: одна из первых надписей, которую я прочитала в два года по слогам, была нанесена черной краской на ящик, стоявший на «керамичке» – «Кости Раевского».

Уже во вторую поездку ситуация поменялась. Из экспедиционного лагеря меня, спасая от эпидемии кори, родители увезли в горы. Здесь не было ни коров, ни лимана, ни моря. Все было совершенно другим: запустевшие фруктовые сады, светлячки в траве вдоль дороги по вечерам, родниковая вода и полное отсутствие людей. Ночевали в спальных мешках под открытым небом. Мешков было три: мой – светло-зеленый, мамин – темно-зеленый, отцовский – коричневый. Все три крымских мешка пережили мое детство и затерялись где-то на даче уже в 90-е годы. На папином потом много лет спал его любимый пес Смок. Кстати, имя свое он получил потому, что книга Джека Лондона об одноименном путешественнике и



Крым, Майгуп. Лето 1981 г.

золотоискателе была прочитана мне отцом так, что моментально и навсегда стала любимой.

Все же главным были сами горы. Я видела их впервые. И они казались мне очень страшными, полными мрачного волшебства. В сочетании с выселенными деревнями и одичавшими садами они представлялись необитаемой планетой. Отец рвался вверх, по давно и хорошо знакомым ему тропам, я же упиралась, как могла! Снизу казалось, горы плоские, как будто вырезаны из темного картона. И поверить, что на вершине можно удержаться, не свалившись с ее острого ребра вниз, было совершенно невозможно. Ни за какие сокровища я не соглашалась проверить это опытным путем. Пусть папа, если хочет, залезает наверх, пожалуйста, я подожду его здесь, внизу и посмотрю, как это у него получится.

Отец пошел на хитрость. Да, конечно, никто и не собирается карабкаться по этим отвесным склонам! И, заговаривая мне зубы, он прогулочным шагом повел меня по хорошо утоптанной тропинке. Я не помню, что именно он тогда рассказывал несколько часов подряд, но по окончании рассказа оказалось, что мы уже наверху. И стоим вовсе не на остром ребре, а на ровной и гладкой каменной площадке.

Еще раз в горы отец отвез меня уже в восьмилетнем возрасте. Это путешествие запомнилось ясно и в деталях. Крым той последней поездки в общем уже соответствовал тому, каким я его вижу и теперь. Только тайный папин родник в горах я так и не смогла найти.

А к т III. Море и дюны. Прибалтика

В Латвии жили папины родственники, и по совместительству большие друзья. Потому возить меня туда начали рано.

Первая поездка запомнилась особо. Но не красотами старой Риги и не звуками органа в Домском соборе. А как раз Приключением. Приключение состояло в страшных морозах, которые случились в районе Новогодних праздников. Температура на улице прекрасно гармонировала с температурой в поезде, который не отапливался. Достаточно сказать, что поужинать вечером не получилось, потому что колбаса и яйца замерзли настолько, что не резались ножом. В дополнение к этому в четырехместном купе оказалось семь пассажиров. У кого из нас были настоящие билеты, выяснить так и не удалось. Зато впервые меня уложили спать на верхнюю полку. Папа же на этой полке служил загородкой, чтобы я не рухнула с высоты вниз на пол.

Когда ночью холод стал по-настоящему зверским, отец подвязал мой матрас одеялами наподобие люльки, а меня завернул в свой полушубок так, что торчал только нос. Сам же всю ночь в одном пиджаке и шапке бегал по

коридору вагона взад и вперед, пытаюсь согреться. Эффектным завершением путешествия стало то, что на подъезде к Риге паровоз попросту примерз к рельсам. Самое удивительное, что в результате этого приключения никто из нас, даже отец, не простудился.

Две другие поездки с папой в Прибалтику случились уже во второй половине 80-х годов. И запомнились совершенно другим – рассказами про репрессированных родственников, Балтийским морем, долгими разговорами. А еще грандиозной ссорой: папа строго-настрого запретил мне идти в театр на «Дон Кихота» в джинсах. В том, что касалось одежды, он был настоящий консерватор. В театр на вечерний спектакль? Только в юбке!

Так случилось, что большая часть моих прибалтийских путешествий происходила уже в самостоятельной жизни – сначала с мужем, потом со старшим сыном, а потом и с младшим. Но ощущение старой Риги, дом с черными котами, черничный суп, старые кладбища, привычка говорить «палдиес» вместо «спасибо» и «атаа» на прощание, – все это осталось от поездок с отцом.

А к т IV. Леса и озера. Карелия

Карелия – совершенно отдельная страница наших путешествий, не похожая ни на какую другую. Начиная с конца 70-х годов, один из летних месяцев мы проводили в деревне Машезеро в 30 километрах от Петрозаводска, ведя «первобытный образ жизни» и питаясь тем, что собирали в лесу и ловили в озере. Отчетливее всего от этих поездок почему-то запомнились запахи и вкусы: болота, клюквы, серебристого хрустящего мха на кряжах, озерной воды с оттенком зубной пасты «Помарин», черного хлеба на дне грибной корзины, свежей очищенной рыбы, сушащихся в печке белых грибов. Несколько лет спустя после первой поездки папа купил книгу карельских сказок с иллюстрациями Тамары Юфы. Они выглядели именно такими, какой я запомнила Карелию из тех поездок, и как будто даже пахли так же.

Я до мельчайших подробностей помню все атрибуты нашей карельской жизни: папин перочинный нож на веревке, которой он крепился к ручке огромной корзины; пожелтевший от времени компас, стрелка которого светилась в темноте зеленым; синие, обтянутые целлофаном упаковки табака «Нептун» (что странно – отец обычно предпочитал «Золотое руно»); деревянные дощечки с гвоздями для сушки грибов. По карельскому лесу папа ходил в плащ-палатке, с суковатой палкой и трубкой в зубах. Пробираясь по болотам, утыканным поломанными березами, или по кряжам, заросшим серебристым мхом, он, не выпуская из зубов трубки, без конца развлекал меня всевозможными историями – о своем детстве, об отступлении

Наполеоновской армии, о Первой мировой. Он отвечал на вопросы, моментально впадая в ярость от моего совершеннейшего неумения ориентироваться в мировой истории.

Там же, в Машезере отец научил меня грести. Карельские лодки – пряженки, сделанные из толстых досок, с острым килем, всегда пахнущие варом – очень устойчивы на воде. В отличие от металлических плоскодонок, они могут удержаться на плаву и в сильную непогоду. В один из дней еще рано утром мы уплыли на дальний берег озера собирать грибы и бруснику. Ясный солнечный день вдруг совершенно неожиданно сменился свинцовым маревом, а потом и сильнейшей грозой. Почти до самого вечера отец ждал, когда озеро успокоится, и можно будет отправиться домой. Идти вокруг озера пешком, чтобы утром той же дорогой вернуться за брошенной лодкой, было попросту опасно (в темноте ничего не стоит заблудиться), да и непомерно долго. Наконец стало понятно, что придется в шторм все же плыть через озеро. Сейчас я понимаю, что отцу было очень страшно. Он всегда волновался за меня даже и без повода, а здесь повод был, да еще какой! Эту переправу помню совершенно ясно: под струями проливного дождя в неизменной плащ-палатке, в мокрой насквозь кепке и залитых дождем очках, с потухшей и тоже мокрой трубкой в зубах, папа гребет, сидя спиной к противоположному берегу озера. При этом он фальшиво поет что-то боевое сквозь сжатые зубы и даже пытается шутить. Кажется, тогда я не осознавала всей опасности, по крайней мере воспоминаний о страхе не осталось. Вместо этого осталась память о Приключении. И боевом папином пении, сдобренном запахом отсыревшего табака из трубки.

На самом деле озеро казалось прекрасным всегда – и в шторм, и в штиль, без полутонов. Небо было либо темным и низким, как потолки в хрущобах, либо, напротив, – голубым до рези в глазах и необыкновенно высоким. Плавая по озеру на нашей пряженке, мы иногда приставали к островам. На самом большом из них сохранились развалины старого монастыря. Видимо именно в Карелии отец читал мне «Тома Сойера». По крайней мере, мне всегда казалось, что остров, на котором жил Том, сбежав из дома, выглядел именно так. Это ощущение накрепко засело в моей голове: когда я несколько лет назад читала Марка Твена младшему сыну, я поймала себя на том, что и сейчас вижу именно этот остров местом пристанища беглецов.

Для меня в карельских лесах была одна совершенно мистическая деталь. В самой их глубине проходила лежневка – сложенная из бревен заброшенная дорога, сохранившаяся со времен советско-финской войны. Напрасно отец пытался мне втолковать, какие события породили это сооружение. Ни в пять лет, ни в семь я так этого и не осознала. Более того, страшно его злила, требуя определенности: так, в конце концов, это была

война «с белыми» или все-таки «с фашистами»? Папины исторические экскурсии уходили водой в песок, а сама дорога так и осталась в моих воспоминаниях волшебным «мертвым царством». В подгнивших бревнах сохранились следы ушедшей жизни: запечатанные банки с тушенкой, солдатские каски, ржавые гусеницы танков и брошенные дырявые котелки. Между этими сокровищами с шуршанием ползали змеи, а из-под ног временами с всполошенным шумом взвивались в небо стайки куропаток. Мы привезли с собой в Москву плоский гвоздь – один из тех, что скрепляли бревна лежневки. Похожий на лезвие кинжала, он много лет лежал на книжной полке около папиного письменного стола.

А к т V. Долгая зима. Питер

В Питер отец возил меня дважды. Он очень любил этот город, мог ходить по нему бесконечно долго и так же бесконечно долго рассказывать. И у меня остались светлые воспоминания о наших с ним блужданиях по заснеженным улицам. Обе поездки были зимние. Первая случилась в начале 80-х. Январь в тот год выдался необыкновенно холодным. Морозы, одобренные ледяным мокрым ветром, стояли такие, что перемещаться по городу мы могли лишь короткими перебежками – от подъезда к подъезду (благо, кодовых замков тогда еще не было). Мне казалось это очень забавным. Мы обманывали погоду и природу, ускользали от нее и прятались. Это было весело! Поскольку бегали мы тогда в основном по центру города, в обеденное время путь наш неизменно пролегал через пирожковую на Невском. Вкус знаменитых пирожков и бульона в больших белых чашках крепко связался у меня тогда с папиными рассказами. Узники Петропавловской крепости, декабристы, Сенатская площадь, пушкинский рисунок с подписью «...и я бы мог...».

Вторая поездка произошла лет через десять. Я была уже студенткой, и папа прихватил меня с собой, поехав на конференцию в Эрмитаж. Времени на прогулки у него тогда было гораздо меньше. В основном я ходила по городу одна. Только по вечерам – с ним. Почему-то особенно запомнилась от этой поездки Петропавловская крепость. То, что папино происхождение никак не связано с генералом, к тому времени я уже усвоила. Зато вдруг оказалось, один из узников Алексеевского рavelина – его предок.

Я так и не полюбила Питер. Но папины рассказы всегда существовали для меня отдельно от города. Странно, я много раз бывала там потом – и весной, и летом. Но когда вспоминаю Петербург, у меня всегда встает перед глазами именно зимний город, скованный трескучим морозом и гудящий ледяным ветром.

А к т VI. Под занавес. Осетия

Три наши с папой поездки в Осетию – в 88-м, 89-м и 90-м годах – стоят в моих воспоминаниях особняком. Потому что этот мир был совершенно другим, непохожим на Крым, Карелию, Питер, Прибалтику и все другие места, где мы успели побывать вместе. Впрочем, наверное еще и потому, что случились эти поездки уже не столько в моем детстве, сколько на выходе из него. И еще потому, что, как это ни грустно, были последними совместными. Больше мы с папой вместе не ездили никогда и никуда. Потом я выросла и стала путешествовать с мужем и с собственными детьми.

В первую поездку я отправилась на две недели раньше отца. Хорошо помню, что в тот год он, приехав в Кобань, долго притворно возмущался. Безобразие! Археолог прибывает в экспедицию, и вместо того, чтобы слышать: «Так это Ваша дочь?», слышит: «Так Вы и есть ее отец?»

«Дожили! – кипятился папа. – Вот так уходит земная слава!»

Три года подряд мы проводили лето в этих прекрасных краях. Сейчас уже немного перепутались события и детали: поездки на «козликах» по Военно-Грузинской дороге, пироги фыдчин, огромные собаки, пасущие стада овец и с лаем кидающиеся на наши машины, ледяная вода горных рек, красный кирпич домов Владикавказа, маленькие желтые автобусы.

Эти три путешествия выпали на тот мой возраст, когда, с одной стороны, разговоры становятся серьезнее и сложнее, а с другой – градус конфликтов между поколениями родителей и детей достигает максимального накала. Действительно, говорили мы в Осетии больше, лучше и интереснее, чем во всех наших предыдущих путешествиях. В этом смысле это было время минимальной дистанции между нами, о чем я вспоминаю с большой нежностью. Пожалуй, именно тогда я наконец начала по-настоящему ценить отца как собеседника. И именно тогда я, кажется, впервые начала догадываться не только о широте его кругозора, но и о том, сколько глубоких и сложных переживаний доставляли ему совершенно разные, иногда не важные на первый взгляд стороны жизни.

С другой стороны, расчищая погребения, мы часто и с азартом ссорились. Особым трудолюбием я не отличалась никогда и, потеряв в подростковом возрасте всякий интерес к археологическим изысканиям, работала довольно вяло. Потому захватывающие разговоры, составлявшие наш досуг, и волшебные картины, сопровождавшие нас в тех поездках, в моей памяти перемежаются яркими воспоминаниями о наших с папой шумных ссорах. Увлеченный работой до полного самозабвения и самоотречения, он приходил в настоящее бешенство от моей лени и способности отвлечься, заболтаться, наконец, попросту улизнуть. Он просто не мог понять, как то, что мы делаем, может кому-то быть неинтересным!



Д. С. Раевский. Кобань. Лето 1990 г.



Кобань. Лето 1990 г.



Кобань. Лето 1990 г.

Рубеж 80-90-х – время минимального комфорта и довольства, в том числе и в экспедиционном быту, – вопреки этому факту оно осталось необыкновенно ярким пятном в моей памяти. Впрочем, вполне вероятно, и даже, скорее всего, это связано не столько с моим тогдашним юным возрастом, сколько с тем влиянием, которое на меня оказывал отец. Любящий при возможности и шиковать, и кутить, по необходимости он мог довольствоваться абсолютным минимумом благ: питаться, чем придется, спать, завернувшись в плащ-палатку, до самых холодов ходить в одной рубашке. И то, что для прокорма сотрудников экспедиции мы собирали грибы, а суп при помощи большого кипятильника варили из дикой алычи, совершенно не мешало ему получать удовольствие от жизни и работы. Отвлекаясь от воспоминаний, скажу, что очень благодарна ему за этот урок: он многократно выручал меня потом, в начале моей уже самостоятельной жизни, пришедшейся на 90-е годы...

Последняя из трех наших с папой осетинских поездок случилась после того, как я окончила школу, потому захватила и часть сентября. Разноцветье осенних лесов в горах, вязкая влага утренних туманов, особый запах перезревших листьев, вереницы птиц – все это превращало и без того прекрасный мир в настоящую сказку...

* * *

Сложно поставить точку, когда начинаешь вспоминать: память вызывает к жизни все новые и новые детали и сюжеты. Эти воспоминания тянутся друг за другом нескончаемым потоком и никак не могут связаться воедино.

Папа всегда был атеистом и позиционировал себя таковым публично. Но при этом мне кажется, что в глубине его души было какое-то особенное, почти мистическое чувство к ушедшим, но близким ему людям – он всегда говорил о них много и так, будто они живы. Я думаю, в его отношении к их памяти невысказанным оставалось что-то похожее на «Страну Воспоминаний» Метерлинка: каждый раз как вспоминаешь умершего дорогого человека, он просыпается и видит тебя. Я уверена, что он так думал, потому что и сама верю в это. Я вспоминала здесь всякие приятные мелочи про наши путешествия, на первый взгляд несущественные для образа ученого. Но мне кажется, именно они пробуждают и оживляют человека, делают его бессмертным в нашей памяти.

Д. С. РАЕВСКИЙ

СКИФСКИЙ ПАНТЕОН: СЕМАНТИКА СТРУКТУРЫ

«Они (скифы. – *Д. Р.*) чтут только следующих богов: выше всех Гестию, затем Зевса и Гею, признавая последнюю супругой Зевса, далее Аполлона, Афродиту Уранию, Ареса и Геракла. Эти божества чтут все скифы, а так называемые скифы царские приносят жертвы еще и Посейдону. Гестия по-скифски называется Табити, Зевс – Папай, по моему мнению, совершенно правильно, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Урания называется Аргимпаса, Посейдон – Тагимасад». Так звучит в литературном переводе Е. А. Бессмертного, заимствованном из известной антологии В. В. Латышева [Латышев 1890, с. 25], один из самых ценных для исследователей культуры скифов пассажей Скифского логоса Геродота (IV, 59). Утверждение самого отца истории, что названными здесь персонажами исчерпывается круг почитаемых скифами богов, позволяет трактовать этот пассаж как описание скифского пантеона. На фоне общей скудости дошедших до нас сведений о мифологии и религии скифов трудно переоценить значение такого описания для воссоздания идеологии скифского общества, его духовной жизни.

Приведенный пассаж неоднократно анализировался с самых разных точек зрения: исследовались функции перечисленных здесь богов, предпринимались толкования сохраненных Геродотом скифских теонимов, выяснялся характер пантеона в целом. Вряд ли, однако, содержащуюся здесь информацию можно считать исчерпанной, тем более что ни по одному из аспектов интерпретации до сих пор по существу не достигнуто единство мнений. В этой статье основное внимание будет сосредоточено на вопросе о структуре скифского пантеона, что, впрочем, по необходимости потребует обращения и к иным аспектам его толкования. Предпочтение отдается именно такому углу зрения, ибо ключ к разносторонней интерпретации описанного Геродотом пантеона скифов можно получить, лишь воссоздав историю этого описания, выяснив происхождение запечатленных в нем

сведений. Между тем, «родословная» интересующего нас пассажа в наибольшей степени проявляется именно в его структуре. Остановимся на этом моменте несколько подробнее.

Как известно, все доступные нам вербальные источники, содержащие сведения о религиозно-мифологических представлениях скифов, принадлежат к категории текстов, инокультурных по отношению к собственно скифской среде. Главным образом это – отрывки из произведений греческой или римской литературы. Поэтому любая интерпретация подобных источников непременно включает определение того, с какой мерой достоверности античные авторы передавали информацию о явлениях чужой им культуры. И хотя скифология изобилует примерами, когда сопоставление с изобразительными памятниками, с археологическими материалами, с данными какой-либо родственной скифам традиции убедительно подтверждало достаточную надежность подобной информации, в ней обнаруживались и влияния культурной среды-посредника, имеющие в различных случаях разный характер и разную интенсивность. Суть подлежащих выявлению искажений подлинной картины в значительной мере зависит от природы анализируемого источника, от истории его формирования и от характера отраженного в нем исконного скифского «прототекста». С этой точки зрения античные свидетельства о мифологии и религии скифов делятся на несколько качественно различных групп, методика толкования каждой из которых, естественно, специфична.

К первой группе относятся обнаруживаемые в произведениях античной литературы изложения сюжетной канвы оригинальных скифских мифов. Ориентация любой мифологии на повествовательность как на главный инструмент осмысления универсума [Мелетинский 1976, с. 171–172; Раевский 1984], предопределяя исключительно важную роль сюжетов в процедуре мифологического моделирования мира, одновременно создавала условия для достаточно активного обмена сюжетами между культурами. Одним из проявлений этого процесса является обилие изложений аборигенных мифов в греко-римской литературе о варварах, и скифские главы этой литературы в указанном отношении не составляют исключения. Подобные изложения могут быть либо достаточно близкими к оригиналу, либо обрастать какими-то добавлениями, искажениями, подстановками. Выявление таких чуждых наслоений иногда осуществляется относительно легко, иногда сопряжено со значительными сложностями, но в принципе суть и смысл подобной процедуры вполне очевидны. В скифологии богатый опыт такого рода «очищения прототекста» накоплен в процессе интерпретации так называемого скифского генеалогического мифа, дошедшего до нас в пересказах Геродота, Диодора, Валерия Флакка и других авторов.

К следующей группе можно отнести описания скифских ритуалов. Здесь инокультурные наслоения чаще всего затрагивают сферу осмысления чуждой культовой практики, но не сам облик экзотических и вследствие этого приковывавших внимание обрядов, и потому описательная часть подобных сообщений, как правило, сохраняет почти этнографическую точность и заслуживает достаточного доверия.

Интересующий нас в данный момент отрывок из Геродота не принадлежит ни к одной из охарактеризованных групп и вообще стоит особняком среди имеющихся свидетельств о религиозно-мифологических представлениях скифов. Он начисто лишен каких-либо элементов сюжетности, кроме, пожалуй, указания на брачную связь Папая и Апи; фактически не касается он и форм ритуальной практики скифов. По существу, перед нами – голое перечисление мифологических персонажей, своего рода реестр. Тем важнее заметные в нем структурные характеристики. К ним относятся число упомянутых богов, их последовательность, характер группировки на совокупности более низкого по отношению ко всему пантеону уровня. Именно эти особенности могут пролить свет на природу сохраненных Геродотом сведений, прежде всего – ответить на вопрос, кому принадлежит конструирование запечатленной здесь структуры – самому отцу истории, его информаторам из среды припонтийских эллинов, или же перед нами воспроизведение аутентичного скифского текста. Если же принять последнее толкование, то следует установить, информацию о явлении какого характера этот текст содержит.

Последний вопрос отнюдь не случаен, поскольку, приступая к анализу сообщения Геродота о скифском пантеоне, необходимо для начала уточнить содержание самого понятия «пантеон». Термином этим в специальной литературе обозначается, как известно, определенным образом организованная совокупность персонажей той или иной религиозно-мифологической традиции, и перечень скифских богов у Геродота вполне отвечает такому определению. Необходимо, однако, уточнить, каков в каждом конкретном случае принцип организации этой совокупности, на каких основаниях она базируется. В этом смысле можно говорить о двух основных типах пантеонов.

В религиоведении под пантеоном чаще всего понимают группу богов, иерархически расположенных по степени их почитания в данном обществе, по мере приписываемого им влияния на жизнь социума, по удельному весу адресованных им обрядов, жертвоприношений и т. п. в общем фонде ритуальных акций коллектива. По такому критерию выделяют обычно «верховных» и «второстепенных» богов изучаемой религии. Следует отметить, что такая система по самой своей природе достаточно динамична:

место того или иного персонажа в ее рамках может существенно меняться на протяжении времени в зависимости от особенностей конкретного этапа социальной, экономической и даже политической истории народа. Здесь сказываются экологические условия его обитания и зависящий от них удельный вес каждого вида хозяйственной деятельности в обеспечении материальных условий существования социума, общий уровень развития общества, роль определенных социальных слоев в его жизни, иерархическое положение в нем различных этнических компонентов. Вторая особенность подобного пантеона состоит в том, что он – открытая система, которая может более или менее легко включать в себя богов иной культурной традиции и даже отдавать им достаточно высокие позиции в божественной иерархии. В этой связи можно вспомнить факты усвоения античным миром культа египетской Исиды, иранского Митры и др. Да и в самом пантеоне древних эллинов соседствуют вполне гетерогенные образы. Напомним мнение о фригийском происхождении культа Кибелы, фракийских или фригийских корнях почитания Диониса; даже истоки культа Аполлона – одной из главенствующих на Олимпе фигур – приходится искать в культуре неиндоевропейской доэллинической среды.

Именно в таком ключе зачастую трактуют и описанный Геродотом пантеон скифов, видя в нем совокупность персонажей, некогда почитавшихся отдельными скифскими племенами и лишь в процессе «перерастания родоплеменных культов в союзоплеменной» оформившихся в единый «пантеон верховных божеств» [Бессонова 1983, с. 26, 40–41] как в некую целостность. При этом не исключают наличия в этом пантеоне и богов, заимствованных у других народов. К примеру, существует мнение, что культ «скифской Афродиты Урании» был воспринят скифами в Передней Азии в период их знаменитых походов [Бессонова 1983, с. 38–40]. М. И. Ростовцев предполагал для скифского пантеона гетерогенность несколько иного плана, видя в нем соединение «скифских» и «предскифских» богов, отражающее полиэтничный – с участием неиранского субстрата – состав населения Северного Причерноморья скифской эпохи [Rostovtzeff 1922, с. 107]. Именно при таком – и только при таком – понимании можно говорить о «создании пантеона» скифов [Бессонова 1983, с. 41] как о событии, поддающемся привязке к более или менее определенному участку хронологической шкалы. Подобный подход, естественно, определяет характер интерпретации всей структуры описанного Геродотом скифского пантеона как явления прежде всего р е л и г и о з н о й сферы.

Однако пантеон может представлять и явление иного – м и ф о л о г и ч е с к о г о – характера. Вопрос о соотношении религии и мифологии, об их тесной исторически обусловленной связи, но отнюдь не о тождественно-

сти, в отечественной литературе был, как известно, подробно освещен С. А. Токаревым. «Сама по себе мифотворческая деятельность человеческого разума не заключает в себе ничего религиозного... Хотя мифология играет и важную роль в истории религии, как бы поставляя материал для содержания религиозных верований, не она является самым существенным элементом религии» [ТОКАРЕВ 1982, с. 377–378; см. также: ТОКАРЕВ 1962]. Различая два достаточно разнородных явления, покрываемых единым термином «пантеон», мы во втором случае рассматриваем его именно как один из продуктов «мифотворческой деятельности человеческого разума», не идентичной религиозному сознанию. Мы исходим из понимания мифологии как «тотально господствующего» на ранних этапах человеческой истории «способа глобального концептирования» [МЕЛЕТинский 1976, с. 163], а мифологической модели мира – как «тотальной моделирующей знаковой системы» [МЕЛЕТинский 1976, с. 230]. В этих условиях каждый персонаж той или иной мифологии воплощает определенный элемент этой модели и потому находится в достаточно строго фиксированных отношениях со всеми остальными ее персонажами, выполняющими аналогичные функции. Совокупность этих персонажей и составляет пантеон данной мифологии. Такой пантеон, в отличие от рассмотренного выше, – по самой своей природе система гомогенная, а потому достаточно стабильная по структуре и ограниченная по числу составляющих элементов, ибо она моделирует строение универсума как целостности в представлении носителей той культурной традиции, которой принадлежит исследуемая мифология¹.

Какое же понимание пантеона как культурно-исторического феномена запечатлено в рассматриваемом пассаже Геродота? Поскольку для ответа на этот вопрос важен целый ряд особенностей самого этого пассажа, приведем здесь другой его перевод, уступающий приведенному выше в степени художественности, но более близкий к оригиналу, и обратим внимание на зафиксированный греческим текстом характер связей между отдельными элементами исследуемой структуры. Перевод заимствован из последнего отечественного издания Скифского логоса Геродота [ДОВАТУР и др. 1982, с. 120–121]: «Богов они умилоствляют только таких: больше всего (μ' αλιστα) Гестию, кроме того ("επι δε) Зевса и Гею, полагая, что Гея – жена Зевса, после них (μετ' α δε τουτους) Аполлона и Афродиту Уранию и еще Геракла и Ареса». Дальнейшее цитирование второго перевода мы опускаем, ибо там уже нет принципиальных расхождений между переводами.

Приступая к анализу приведенного пассажа в заявленном выше аспекте, следует прежде всего остановиться на специально отмеченной В. И. Абаевым особенности интересующей нас совокупности общескиф-

ских богов – на том, что число их равно семи. В. И. Абаев сопоставил этот факт с аналогичной характеристикой целого ряда религиозно-мифологических систем различных иранских и даже индоиранских народов – с семьей Адитья ведийской традиции, семеркой Амеша Спента зороастризма, семибожием древних алан, осетинскими народными представлениями – и пришел к выводу, что «семибожный пантеон был древним общеарийским трафаретом», получившим различное конкретное оформление в разных культурах, но достаточно стабильно сохранявшимся в качестве структурной их характеристики [АБАЕВ 1962, с. 447]. Несколько дополнительных аналогий в поддержку этого тезиса привели позже Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 118–119], обнаружившие ту же закономерность в описании богов ахеменидского Ирана у Геродота (I, 131) и в культуре испытывавшей сильное иранское влияние аршакидской Армении.

Уже одно это обстоятельство неопровержимо доказывает исконно скифский характер запечатленной Геродотом особенности скифского пантеона и исключает предположение, что интересующая нас структура была целиком сконструирована самим отцом истории, как и вообще в эллинской среде.

Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 119] обратили внимание и на другую не менее важную особенность анализируемого пассажа – на отражение в нем «строго иерархической структуры» скифского пантеона: «Совершенно очевидно, что Геродот не просто перечисляет скифские божества, но что он описывает четко организованную систему», которая «определялась наличием трех уровней божеств». Одновременно деление Геродотом входящих в пантеон скифских богов на три «разряда» было отмечено и автором данной статьи [РАЕВСКИЙ 1977, с. 121]. Первый «уровень», или «разряд», представлен лишь одним персонажем – богиней Табити – Гестией, второй включает супружескую пару – Папая-Зевса и Апи-Гею, остальные божества принадлежат третьему «уровню»². Способ распределения богов по этим уровням в тексте Геродота таков: Табити почитается $\mu\prime\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$, т.е. «превыше всего», «прежде всего», боги второго уровня – $\epsilon\pi\iota\ \delta\epsilon$ – «затем», а третьего – $\mu\epsilon\tau\prime\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ «после этих». Характеризуя два последних оборота, Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 119] отмечают, что они употреблены «конечно, не во временном смысле, а в смысле их (богов. – Д. Р.) значения», т.е. отражают иерархию их почитания. В полной ли мере, однако, оправданна такая категоричность?

Выражение, которым охарактеризовано положение в пантеоне богини Табити – $\mu\prime\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$, – как будто в самом деле однозначно указывает на высшую степень почитания и не на что иное. Но обороты, посредством которых затем к ней присоединены персонажи двух других уровней, в

принципе могут отражать и последовательность во времени. Это обстоятельство приобретает особое значение, если присмотреться к тому, какое именно божество вынесено в скифском пантеоне на первое место.

Подробный анализ образа скифской богини Табиты был предпринят мною ранее [РАЕВСКИЙ 1977, с. 87–109]. Суммировав все имеющиеся данные о ней и о формах ее почитания, я пришел тогда к выводу, что богиня эта связана отнюдь не только с домашним очагом, как обычно считали, исходя из отождествления ее Геродотом с эллинской Гестией. Есть достаточно много оснований видеть в ней воплощение огня во всех его проявлениях, и в этом отношении скифское божество семантически весьма близко к ведическому Агни. В данный момент для нас особенно важно, что названных персонажей двух разных индоиранских традиций сближает, помимо прочего, обязательность их упоминания в начале всякого обрядового действия и в качестве начального элемента любого ритуального перечисления богов. Аналогичная особенность почитания огня с большей или меньшей степенью полноты прослеживается в культуре древних римлян, хеттов, славян. К ней восходят и некоторые проявления культа той самой греческой Гестии, с которой сблизил Табиты Геродот. Специального внимания заслуживает свидетельство Страбона (XV, III, 16), что «какому бы боже-ству ни приносили жертвы» древние персы, «они прежде всего обращаются с молитвой к огню».

В свете всего сказанного становится вполне понятной первичная позиция этой богини в скифском пантеоне. Это – проявление устойчивой и хорошо известной индоевропейской традиции, особенно отчетливо проявляющейся в древних индоиранских культурах. В конечном счете из связанных с огнем представлений и ритуалов древних ариев вырисовывается понимание этой стихии как основного элемента мира, всеобъемлющего и вездесущего. Таков, к примеру, уже упоминавшийся ведический Агни, пребывающий одновременно во всех трех сферах мироздания – в небе, в хтонических водах и среди людей (RV, X, 45). Такова же, судя по всей совокупности имеющихся данных, роль Табиты в универсуме скифов, а помещение ее Геродотом в первый разряд богов скифского пантеона можно рассматривать как еще одно доказательство аутентичности сохраненной отцом истории информации о структуре этого пантеона.

Между тем, огонь в картине мира древних индоиранцев выступает в качестве универсального элемента прежде всего потому, что он в конечном счете – первоэлемент, исходная субстанция космогенеза. Поэтому, сближая скифскую Табиту с ведическим Агни, нельзя в то же время не обратиться еще к одному образу ведической мифологии. Речь идет о Тапасе – изначальном космическом жаре, само имя которого к тому же этимологически

связано с именем скифской богини, обычно трактуемым как Табиті < *Тарауаті «согревающая» или «пламенеющая» [АБАЕВ 1962, с. 448; NYBERG 1938, с. 254, 464]. В ведической картине мира Тапас и Агни – вполне автономные образы, но и природа воплощенных в них явлений, и их место в космологической структуре указывают на их значительную семантическую близость и на возможность происхождения из единого корня. Существование же Тапаса, согласно Ригведе (X, 190), изначально предшествует ряду последовательных этапов космогонического процесса, среди которых – создание неба и земли, а затем воздушного пространства, т.е. локализуемого между небом и землей среднего мира. Эта аналогия заставляет нас в новом свете взглянуть на последовательность разрядов богов в интересующем нас скифском пантеоне.

Как уже упоминалось, второй его уровень включает супругов Папая и Апи. В других контекстах эти скифские теонимы не встречаются. Но зато нам хорошо известна мифология супружеской пары, действующей в скифском генеалогическом мифе, дошедшем до нас в разных вариантах. Здесь в основании мифической генеалогии, отражающей последовательные стадии космо- и социогенеза, мы находим мужской персонаж, в греческом изложении скифского мифа получивший имя Зевса (Herod., IV, 5; Diod., II, 43), а в латинском – его римского аналога Юпитера (Val. Flacc., VI, 50). Вспомним, что с тем же Зевсом Геродот отождествляет Папая. Супруга скифского Зевса-Юпитера в мифе – дочь реки Борисфен или рожденная землей нимфа с полужмеиным телом, т.е. в конечном счете – олицетворение водно-земного хтонического начала. Таковы же характеристики и богини Апи, имя которой этимологически связано с водой и которую Геродот отождествляет с греческой богиней земли Геей. Все это свидетельствует, что упомянутые супруги из скифского генеалогического мифа и персонажи второго уровня скифского пантеона идентичны, а сам мотив их брака олицетворяет космический союз неба и земли (подробнее см. [РАЕВСКИЙ 1977, с. 42–47]). В дальнейшем, согласно мифу, именно от этого союза рождается первый человек.

Мы видели, что в ведической космогонии происхождение неба и земли следует во времени за эпохой безраздельного существования космического жара Тапаса и предшествует появлению среднего мира. В описании же скифского пантеона за упоминанием богини огня Табити как объекта наивысшего почитания следует перечисление богов второго уровня – олицетворения небесного и хтонического миров. В свете этой аналогии представляется правомерным поставить вопрос, не отражает ли весь порядок перечисления скифских богов, делящихся на три разряда, в описании скифского пантеона у Геродота не только и не столько степень их почитания,

сколько последовательность возникновения элементов мироздания, три этапа космогенеза, с чем, в частности, связан характер словесных оборотов, использованных для сопряжения этих разрядов между собой. Первоначально существует лишь Табити – огонь в самых разных его проявлениях, пронизывающий впоследствии и весь универсум, представленный во всех его элементах и зонах и потому наиболее (*μ'άλιστα*) почитаемый. Существование Табити в ее уникальности – это первый этап скифской космогонии и одновременно – первый уровень скифского пантеона. Затем (*ἐπί δὲ*) возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи), входящие во второй разряд скифских богов, что составляет вторую стадию космогенеза. В таком случае четыре божества третьего уровня, почитаемые после ранее названных (*μετά δε τούτους*), должны представлять тот средний мир, который возникает вследствие брака богов второго уровня, а само появление этой тетрады персонажей должно знаменовать третью, заключительную, стадию космогенеза.

Это предположение находит подтверждение уже в том обстоятельстве, что именно в третий разряд пантеона входит божество, которое Геродот называет Гераклом. Его скифского имени отец истории при описании пантеона не называет. Но Гераклом в некоторых версиях уже упомянутого генеалогического скифского мифа, в том числе в одном из геродотовых его изложений (Herod., IV, 8-10), именуется центральный персонаж, в других вариантах названный Таргитаем (Herod., IV, 5-7) или Скифом (Diod., II, 43) и выступающий в роли первочеловека скифской мифологии и сына рассмотренной выше космической супружеской пары. В космологическом аспекте рождение первочеловека представляет акт, эквивалентный созданию средней зоны космоса, выступающей как мир людей по преимуществу. Появление этой зоны как бы пространственно разъединяет слитые до этого в брачном единении Небо и Землю. С другой стороны, прямую аналогию пониманию среднего звена космологической триады как персонифицированного в человеке и отождествлению возникновения этого звена с созданием человека дает, к примеру, традиционная формула надписей ахеменидского Ирана, где в качестве равноправных демиургических деяний Ахура Мазды называются создание неба, земли и смертного человека [Kent 1953, с. 137, 141, 147 и др.]. Идентичная интерпретация космогенеза представлена в тюркской мифологической традиции; так, в Большой надписи Кюльтегина к его составляющим отнесены возникновение вверху – голубого неба, внизу – бурой земли и между ними – человеческих сынов [Стеблева 1976, с. 54]. Это означает, что первочеловек в мифологии – такое же олицетворение одной из космических зон, как божества неба и земли. Все это позволяет идентифицировать Геракла скифского пантеона с Гераклом-Таргитаем

генеалогического мифа и объясняет включение его в качестве божества в состав пантеона.

Обратимся к остальным персонажам третьего разряда скифских богов. Подлинное имя того божества, которое в анализируемом пассаже идентифицировано с греческим Аресом, нам неизвестно, и потому при интерпретации его сущности мы лишены возможности прибегнуть к этимологическим выкладкам. Не знаем мы и каких-либо связанных с ним мифов. Основное, чем мы располагаем, – более подробное, чем во всех иных случаях, описание форм поклонения этому божеству. По данным Геродота (IV, 62), в каждой из областей скифского царства сооружаются из связок хвороста специальные посвященные ему гигантские жертвенники в виде возвышения с тремя отвесными сторонами и одной пологой, по которой есть доступ на верхнюю четырехугольную площадку. На вершине этого жертвенника водружается старинный железный меч, который и служит кумиром Ареса, и ему ежегодно приносят в жертву домашних животных и каждого сотого пленника.

В имеющихся данных ощутима двуединая сущность скифского божества. Адресованные ему кровавые жертвоприношения, то, что сам бог предстает в образе меча, и его отождествление с греческим Аресом – все это несомненно указывает, что перед нами военное божество. Ж. Дюмезиль [1976, с. 58 сл.] выявил сходство (очевидно, генетическое) скифского персонажа с одним из героев нартского эпоса – неистовым воителем Батрадзом, постоянно выступающим в качестве защитника своих сородичей от врагов. Сам Батрадз создан из закаленной стали и теснейшим образом связан со своим мечом: он бессмертен, пока этот меч невредим, т.е. меч есть в данном случае такая же ипостась героя, как в скифском ритуале – воплощение бога.

В то же время, как показали исследования последних лет [Бессонова 1978; 1984, с. 3–7; Алексеев 1980, с. 41–42], меч, водруженный на вершине четырехугольного жертвенника, без сомнения, представляет одно из воплощений мировой оси – элемента, организующего упорядоченную вселенную. О том, что меч водружался именно в вертикальном положении, свидетельствует описание сходных ритуалов у родственных скифам сармато-аланских племен (Amm. Marc., XXXI, II, 23). В. И. Абаев [1979, с. 228] выявил тот же мотив в нартских сказаниях о Батрадзе. Таким образом, алтарь скифского Ареса – достаточно прозрачная модель мироздания, а сам меч – символ его средней зоны. С такой приуроченностью этого божества связан, видимо, и описанный Геродотом способ принесения ему жертвы – подбрасывание отрубленных рук пленников в воздух [CAMPBELL 1968, с. 75]. Обитание в воздушном пространстве характерно и для Батрадза, который в эпосе часто характеризуется как сокрушительный вихрь.

Лукиан в одной из посвященных скифской тематике новелл (Тох., 38) сообщает, что в качестве богов скифы почитают Ветер и Меч. Правда, здесь эти образы как бы противопоставлены: первый выступает в роли подателя жизни, второй – как носитель смерти. Однако само их соположение вряд ли случайно и в совокупности с приведенными данными позволяет скорее полагать отражение в этом пассаже определенной амбивалентности единого скифского персонажа [СAMPBELL 1968, с. 73]. Показательно в этом смысле и отмеченное Д. А. Мачинским [1978, с. 148] и А. Ю. Алексеевым [1980, с. 42] фалломорфное оформление скифского меча-акинака: смертоносное оружие имеет одновременно облик жизнетворного органа. Все эти моменты подтверждают специфическую связь рассмотренного божества со средней зоной космоса.

Восстановить подлинное имя входящей в тот же третий уровень скифского пантеона «Афродиты Урании» мешает то, что в разных источниках оно запечатлено по-разному: *Аруцпаса*, *Артицпаса* и др. Если предпочесть форму Артимпаса (кстати, она засвидетельствована не только в рукописях, но и эпиграфически – в двух надписях вольноотпущенников из Тускула – SIG, III, № 6014a, b), то в первом элементе скифского теонима опознается имя древней иранской богини Арти (Аши) [NYBERG 1938, с. 254; АБАЕВ 1962, с. 449–450]. Тогда перед нами – единственный случай прямого совпадения теонимов скифской и иных древнеиранских мифологических традиций. В остальных же случаях при значительной функциональной близости персонажей их именование различно, что достаточно легко объяснимо законами развития теонимии – простотой превращения эпитета бога в его имя, а имени – в дополнительную эпikleзу [Грантовский, Раевский 1984, с. 53].

Имя скифской Афродиты Урании в избранном варианте в целом интерпретировано Г. Ньюбергом как «Смотрящая за Арти», «Заботящаяся об Арти» [NYBERG 1938, с. 254], и тогда представления об этой богине, характерные для скифской среды, демонстрируют более раннюю стадию развития ее образа, чем, к примеру, засвидетельствованные Авестой [Грантовский, Раевский 1984, с. 55–56]. Древнеиранская Арти – воплощение доступного людям материального богатства во всех его формах, от обилия домашнего скота до многочисленного потомства. Такая семантика образа в случае со скифской богиней хорошо согласуется и с ее отождествлением с эллинской Афродитой Уранией – покровительницей порождающих сил материального мира. Генеалогия иранской богини, как она отражена в авестийской традиции (Yast, XVII, 16), подтверждает закономерность ее отнесения к третьему уровню скифского пантеона: подобно рассмотренному выше Гераклу-Таргитаю, Арти-Артимпаса – порождение Неба и Земли.

Наконец, приуроченность этого божества именно к средней зоне мироздания подтверждается авестийским рассказом о том, как Арти многократно стремится уйти из «этого мира» на небо или в землю, но Ахура Мазда препятствует этому (Yast, XVII, 57–60).

О четвертом персонаже рассматриваемого разряда скифских богов – «скифском Аполлоне» – мы знаем очень мало. Многообразие представленных в рукописях форм его имени – Гоιτόσυρος, Ο'ιτόσυρος, Γοүүόσυρος – затрудняет поиски его этимологии, а тем самым и семантики образа в целом. Недостаточно информативно в этом плане и содержащееся у Геродота отождествление этого скифского божества с эллинским Аполлоном ввиду исключительной полифункциональности и многозначности образа последнего. Преобладающая в литературе солярная интерпретация «скифского Аполлона», будучи одной из теоретически правомерных, не является в то же время сколько-нибудь предпочтительной из-за неопределенности имеющихся данных. По этой же причине столь же гипотетический характер имеет утверждение о специфической связи этого божества со средней зоной космоса, хотя среди предлагавшихся его интерпретаций имеются такие, которые согласовывались бы с такой трактовкой, – к примеру, толкование его имени как содержащего иранский корень гаёда «материальный, телесный мир» или его сопоставление с авестийским эпитетом Митры «Владыка пастбищ» [СAMPBELL 1968, с. 150]. Представляется, что единственный реальный аргумент в пользу причисления «скифского Аполлона» к божествам среднего мира – системная характеристика всей тетрады богов, входящих в третий разряд скифского пантеона. В то же время предположение А. Ю. Алексеева [1980, с. 45–46] о тождестве этого бога рассмотренному выше «скифскому Аресу» было справедливо отвергнуто С. С. Бессоновой [1983, с. 50] прежде всего как нарушающее стройную семибожную структуру скифского пантеона, восходящую, как мы видели, к древней индоиранской традиции.

Предлагаемая интерпретация скифских богов третьего уровня подтверждается и их числом. В нем можно видеть проявление универсального для древних космологий представления о четырех векторах горизонтального пространства как об основе его структурирования. По замечанию Э. Кассирера, «нет, вероятно, такой космологии, даже сколь угодно примитивной, в которой бы противопоставление четырех основных направлений не проявлялось тем или иным способом как кардинальный момент понимания и объяснения мира» [CASSIRER 1955, с. 98]. Концепция эта как основа пространственной и космологической структуры была в высшей степени свойственна мифологии и ритуальной практике древних индоиранцев. Следы ее мы обнаруживаем, в частности, в разных явлениях скифской культуры

[Переводчикова, Раевский 1981, с. 46 сл.; Раевский 1981]. В данный момент для нас важно, что одним из способов маркирования четырех направлений горизонта являлось соотнесение с каждым из них особого мифического персонажа. Наиболее яркий пример – локапалы (хранители мира) древнеиндийской традиции [Sircar 1972; Васильков 1974, с. 151–155]. Аналогичную структуру являют, по всей видимости, и четыре бога третьего уровня скифского пантеона, относящиеся к среднему миру трехчленной вселенной. То обстоятельство, что одним из этих богов является Геракл-Таргитай, олицетворяющий, по предложенной выше трактовке, средний мир в целом, не противоречит такой интерпретации этой тетрады: аналогичную ситуацию мы находим в индийской картине мира, где к числу локапал в качестве хранителя одной из сторон света принадлежит Индра, одновременно являющийся и божеством, совершающим разделение неба и земли и утверждение средней зоны космоса как таковой, т.е. акт, семантически тождественный рождению Таргитая.

Конкретная соотнесенность в скифской традиции каждого из четырех рассмотренных богов с одним из направлений горизонта, конечно, остается нам неизвестной.

Итак, анализ пассажа Геродота, посвященного описанию скифского пантеона, приводит к выводу, что в основе его структуры лежит космологическая концепция скифов: распределение входящих в этот пантеон богов по разным уровням и последовательность этих уровней отражают не иерархию почитания божеств, а очередность этапов космогенеза, строение возникающих на каждом из этих этапов частей универсума и систему отношений между ними, какими они представлялись скифской мифологии. В совокупности же составляющих его элементов рассмотренный пантеон моделирует строение мироздания в его горизонтальном и вертикальном «срезах»³. Все особенности рассмотренного пассажа свидетельствуют, что он как целостность не был сконструирован в инокультурной среде, а достоверно отражает собственно скифские концепции и потому, скорее всего, воспроизводит аутентичный скифский мифологический текст. По мнению С. С. Бессоновой [1983, с. 54], это был текст литургического характера. Настаивать на его связи именно с ритуальной практикой скифов или опровергать эту связь нет оснований, но адекватность запечатленной в нем картины мира скифской культурной традиции бесспорна. Перед нами скифская мифологическая форма, но реальный способ ее бытия в среде скифов неизвестен.

Семичленная пространственно-космологическая модель, включающая тернарную вертикальную и четырехчленную горизонтальную структуру, т.е. идентичная запечатленной в скифском пантеоне, представляет

собой культурную универсалию, присущую самым разным – в том числе исторически никак между собой не связанным – обществам. Глобальное распространение имеет и ее использование в качестве инструмента структурирования самых различных сторон мироздания и явлений социального бытия. Но в каждой традиции специфичны способы выражения этой структуры средствами разных культурных кодов. Это определяет исключительную важность сохраненной Геродотом информации для воссоздания представлений о мире, присущих скифам Северного Причерноморья.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Это не означает, конечно, что подобный пантеон вообще наглухо закрыт для инокультурных влияний. Но поскольку мы имеем в данном случае дело с целостной структурой, отражающей разветвленную систему представлений, адаптация инокультурного элемента чаще осуществляется здесь не путем прибавления к этой структуре дополнительного звена, как в рассмотренном выше варианте, а замещением семантически близкого звена исконной структуры – либо полным, либо частичным. В последнем случае структура как бы обретает несколько параллельно функционирующих модификаций, различающихся между собой вследствие вариативности одного из ее звеньев. Несущественное в одних культурных контекстах, различие между этими модификациями оказывается достаточно релевантным в других.

² Толкование скифского пантеона как тернарной структуры было несколько ранее предложено Г. Виденгреном, искавшим в нем отражение трехфункциональной системы Ж. Дюмезиля. По его мнению, Папай-Зевс и Аполлон-Гойтосир олицетворяют первую – магико-юридическую функцию, Арес – вторую, военную, а Апи-Гея и Аргимпаса-Афродита – третью, производительную [WIDENGREN 1965, с. 158–159]. В принципе наличие в скифской культуре различных проявлений трехфункциональной модели достаточно убедительно показано в работах самого Ж. Дюмезиля и Э. А. Грантовского. Много внимания уделил этому вопросу автор этих строк. Наиболее ярко проявилась эта идея в сюжете скифского генеалогического мифа. Что же касается толкования в таком ключе именно скифского пантеона, то оно во многом зависит от понимания семантики образов каждого из богов, а характер имеющихся данных далеко не всегда позволяет надежно ее определить. В некоторых случаях, впрочем, трактовка Г. Виденгрена кажется вообще произвольной; таков, к примеру, тезис о связи Гойтосира с первой функцией. Важнее, однако, что, развивая мысль о тернарной организации скифского пантеона, Г. Виденгрэн прямые данные Геродота на этот счет игнорирует и даже просто ломает запечатленную там трехчленную структуру, а вместо нее чисто умозрительным путем конструирует свою.

³ Из этой системы – уже по одному тому, что оно не входит в общескифскую семерку богов, – совершенно явно выпадает божество, почитаемое лишь скифами царскими,

«скифский Посейдон». Скорее всего, это мифический родоначальник названного скифского племени, в чем-то дублирующий образ общескифского первопредка, но в силу социальной обособленности скифов царских полностью с ним так и не идентифицированный. Тогда – это единственное проявление той тенденции, которую, как отмечено выше, иногда рассматривают как определяющую весь механизм формирования скифского пантеона, т.е. «суммирование» разноплеменных богов. Внимание, уделенное Геродотом именно этому племенному богу, вполне объяснимо ролью скифов царских в жизни Скифии как политического организма и соответственно их племенного культа в ее идеологии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АБАЕВ 1962. – *Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов // Древний мир: Сборник статей. М., 1962.

АБАЕВ 1979. – *Абаев В. И.* [Рец. на:] *Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour.* P., 1978 // Народы Азии и Африки. 1979. № 3.

АЛЕКСЕЕВ 1980. – *Алексеев А. Ю.* О скифском Аресе // Археологический сборник. Гос. Эрмитаж. Вып. 21. Л., 1980.

БЕССОНОВА 1978. – *Бессонова С. С.* Скифский Арей // Археологические исследования на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции ИА АН УССР. Ужгород, 1978.

БЕССОНОВА 1983. – *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

БЕССОНОВА 1984. – *Бессонова С. С.* О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев, 1984.

ВАСИЛЬКОВ 1974. – *Васильков Я. В.* Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата 3.39-45) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

ГРАНТОВСКИЙ, РАЕВСКИЙ 1984. – *Грантовский Э. А., Раевский Д. С.* Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984.

ДОВАТУР и др. 1982. – *Доватур А. И., Каллистов Д. Л., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарий. М., 1982.

ЛАТЫШЕВ 1890. – *Латышев В. В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1. СПб., 1890.

МАРИНОВИЧ, КОШЕЛЕНКО 1977. – *Маринович Л. Л., Кошеленко Г. А.* О структуре скифского пантеона // История и культура античного мира. М., 1977.

МАЧИНСКИЙ 1978. – *Мачинский Д. А.* Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.

МЕЛЕТинский 1976. – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.

ПЕРЕВОДЧИКОВА, РАЕВСКИЙ 1981. – *Переводчикова Е. В., Раевский Д. С.* Еще раз о значении скифских наверший // *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (История и культура)*. М., 1981.

РАЕВСКИЙ 1977. – *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

РАЕВСКИЙ 1981. – *Раевский Д. С.* Куль-обские лучники // *Советская археология*. 1981. № 3.

РАЕВСКИЙ 1984. – *Раевский Д. С.* О генезисе повествовательной мифологии как средства моделирования мира // *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984.

СТЕБЛЕВА 1976. – *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.

ТОКАРЕВ 1962. – *Токарев С. А.* Что такое мифология // *Вопросы истории религии и атеизма*. Вып. 10. М., 1962.

ТОКАРЕВ 1982. – *Токарев С. А.* Религия и мифология // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. II. М., 1982.

CAMPBELL 1968. – *Campbell L. A.* Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968.

CASSIRER 1955. – *Cassirer E.* The philosophy of symbolic forms. Vol. 2. New Haven, 1955.

KENT 1953. – *Kent R. G.* Old Persian. Grammar, texts, lexicon. 2nd ed. New Haven, 1953.

NYBERG 1938. – *Nyberg H. S.* Die Religionen des alten Iran. Lpz., 1938.

ROSTOVZEFF, 1922. – *Rostovtzeff M.* Iranians and Greeks in South Russia. Oxf., 1922.

SIRCAR 1972. – *Sircar D. C.* Guardians of the Quarters // *Religious life in Ancient India*. Calcutta, 1972.

WIDENGREN 1965. – *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

А. Л. ЧИБИРОВ,

ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

К 120-летию со дня рождения Ж. Дюмезиля

ПИСЬМА

Я интуитивно почувствовал, какую роль призваны играть осетинские традиции в изучении индоевропейского наследия, деле, которому я собирался посвятить свою жизнь.

Ж. Дюмезиль

Эпистолярный жанр давно уже стал архаикой. Мало кто сегодня, при всем разнообразии всевозможных коммуникаций, утруждает себя традиционным письмом, поэтому любой конверт, пожелтевший от времени, воспринимается нами с легким трепетом, как нечто, сохранившее и пронесшее частичку прошлого сквозь Хронос. Разбирая архив Центра Скифо-Аланских исследований, я наткнулся на стопку писем, аккуратно сложенных в не по размеру большой бумажный пакет, который венчала синяя карандашная надпись: «Dumezil. Письма к В. Абаеву». Вполне естественно, что я сразу же достал их из этого пакета и разложил на своем рабочем столе. Как и полагается письмам, каждое из них было вложено в свой собственный конверт со специальной сине-красной маркировкой по краям – были такие во время СССР, которые пересылались исключительно международной авиапочтой. Адрес на конвертах, написанный уверенной рукой на русском языке, обозначал адресата – профессора Василия Ивановича Абаева, выдающегося ученого-лингвиста XX века. Печатный штамп от отправителя с грифом *College De France, Paris* был подписан Жоржем Дюмезилем (4 марта 1898 – 11 октября 1986 гг.), известным французским мифологом, одним из первых европейских исследователей нартовского эпоса, который к тому же являлся членом Французской Академии наук, почетным доктором и членом многих других академий. Позже о происхождении писем мне поведали сотрудники Центра, которые работали здесь со времен его основания. Как оказалось, В. И. Абаев передал часть своего личного архива, в том числе и эти самые письма, своему ученику, первому руководителю Центра

Скифо-Аланских исследований Виталию Михайловичу Гусалову, скоропостижно скончавшемуся в 2004 году.

Интрига разворачивалась у меня на глазах. Я понял, что соприкоснулся с историей. Дружба этих двух людей, которых без преувеличения можно назвать великими для науки, предстала предо мной в подробной, довольно личной, хотя и односторонней переписке. Двадцать одно письмо, отправителем которых являлся Жорж Дюмезиль, позволили мне окунуться во весь спектр их взаимоотношений, рассмотреть за «портретами на стене», каковыми мы их привыкли воспринимать живых людей со своими эмоциями и собственной картиной мира. Естественно, возник вопрос: есть ли возможность отследить обратные письма, те, которые писал Ж. Дюмезилю В. И. Абаев, сохранились ли они там, в Париже? Я связался с Лорой Джанаевой, нашей дорогой коллегой и соотечественницей, проживающей в Париже, которая общалась в свое время с сыном ученого. Она обещала мне переговорить с его близкими. Согласно информации из Франции, дочери профессора уже 90 лет, она пребывает в доме престарелых, а архив Ж. Дюмезиля передан семьей в *College De France*. Последняя информация от Лоры гласила, что *College De France* с разрешения внука Жоржа Дюмезиля, которого зовут Пьер-Луи Куриан, предоставляет в мое распоряжение более пятидесяти писем В.И. Абаева к Ж. Дюмезилю. Таким образом, у нас есть великолепная возможность отследить весь спектр взаимоотношений этих двух личностей, что станет основой для будущей большой работы.

Специалисту во французском, нашему коллеге Тимуру Чибинову понадобилось много времени для того, чтобы разобраться в мелком, убористом почерке мэтра, понять смысл написанного и, более того, перевести все это на вполне доступный русский язык. Некоторые слова были написаны столь неразборчиво (а возможно и стерлись со временем), что в этом месте переводчику приходилось ставить многоточие. Но смысл, дух каждого слова, каждой строчки при этом был сохранен.

Первое письмо в архиве датируется 28 июня 1957 года, потом следует, судя по всему, довольно интенсивная переписка, продолжающаяся пять лет. Девятнадцатое письмо подписано 4 февраля 1962 г. Затем идет большой временной разрыв в пятнадцать лет. Двадцатое и последнее, двадцать первое письмо обозначены соответственно 13 апреля и 20 декабря 1977 года. Хронология некоторых писем, особенно в ранние периоды их общения, показывает, насколько частым было взаимодействие Ж. Дюмезиля и В.И. Абаева. В то же самое время я допускаю, что, конечно же, это могут быть не все сохранившиеся письма.

Кем они были – мы прекрасно знаем. Два великих ученых, оставивших неизгладимый след в науке и тем самым обессмертивших свои имена. Но кем они были друг для друга? По этим письмам мы можем судить не

только об отношении Ж. Дюмезиля к В. И. Абаеву. Тон письма, стиль, манера дают понять и обратное – отношение В. И. Абаева к своему визави. Крайне уважительное. Отношение Мастера к коллеге, равному себе.

Помимо стиля написания этих писем, который может послужить изысканным образцом эпистолярного жанра, я позволил себе обратить внимание на некоторые основные темы, которые обсуждаются Ж. Дюмезилем в его посланиях В.И. Абаеву. Я постараюсь по тем письмам, которые находятся в наличии, подробнее остановиться на каждом из них. Итак.

Мэтр. Каждое письмо буквально пропитано уважением Ж. Дюмезиля к В. Абаеву. Он обращается к Василию Ивановичу не иначе как к мэтру, называет себя его учеником. Жорж Дюмезиль постоянно сверяет свою позицию с позицией В. И. Абаева. Так, в письме от 27 сентября 1959 г. он пишет: «Спасибо досточтимому коллеге. Я Вас бесконечно благодарю за Ваше приятное письмо и за Ваши две научные статьи. Видеть «властелина пролива» вновь занявшего свое историческое и географическое место, приносит мне радость интеллектуального характера; и то, что Вы говорите о (неразб...), открывает большие перспективы. Это большой шанс для наших исследований, то, что Вы беретесь за решение таких проблем, я вижу, что Вы можете присоединиться». Здесь, скорее всего, речь идет о статье В.И. Абаева «Сармато-Боспорские отношения в отражении нартовских сказаний», изданной в 1958 г. [1], в которой В. И. Абаев сводит образ *Властелина пролива*, как вариант *Глава-рыб-Властель-пролива*, или *Кафтысара*, описываемый в Нартиаде, к Боспорским царям, контролировавшим Керченский (Боспорский) пролив.

19 февраля 1960 года: «Ваше последнее письмо доставило мне удовольствие, хотя немного меня и опечалило: где Вами сказано лучше, в предисловии о древней и современной Осетии? И я в особенности рассчитывал, что Вы, как мэтр, захотите проверить перевод своего ученика, и, несмотря на длинный список вопросов, Вы терпеливо на них ответили... Позвольте мне проконсультроваться с Вами по вопросам, которые вызывают у меня сомнение?». Тот же год, 3 июня. «Я признателен Вам за внимание, которое Вы уделяете моим индо-европейским исследованиям. Они даются мне в результате споров, и в общем благодаря Вашему хорошему отношению». Далее, 16 октября 1960 года. «Мой дорогой коллега и друг. Я Вам искренне признателен за Ваши советы. Ваше выступление (сообщение) на XXV съезде востоковедов меня сильно заинтересовало, и я собираюсь подумать о наших взглядах... .. (*wærgun /voliānus/ævdīw*): нужно постоянно упоминать об этих идеях в исследованиях!»

13 апреля 1977 года. «Мой дражайший коллега и друг. Простите меня за то, что благодарю Вас с таким опозданием. Вы оказали мне большую честь и сильно мне услужили. И это все в самом лучшем виде: выбор текстов,

строгие сообщения, которые Вы добавили, просто превосходны, – и прошу Вас в особенности поблагодарить переводчицу: я не увидел ни единой ошибки, даже малейшего намека на ошибку, в переводе. Вы позволите мне посвятить Вам одно собрание, которое в данный момент находится в печати, под (предварительным) названием «Скифика», и которое будет содержать как новые сочинения, так и старые исправленные работы? Таким образом, оно будет свидетельствовать о нашем общем взаимопонимании и согласии, и я буду иметь удовольствие воздать дань уважения мэтру иранских исследований, кем Вы, собственно говоря, и являетесь...» И, наконец, письмо, датированное 20 декабря 1977 года. «6 января должны появиться здесь у Пайо (издательство. – А. Ч.) «*Romans de Scythie et d'alentour*» («Романы о скифах и народах, их окружавших»), книга, которая освежает старые исследования и содержит новые сведения, и которую я имею радость Вам посвятить».

Убыхи. Еще одна интересная тема, которая прослеживается в письмах, особенно ранних, посвящена убыхам – народу, близкородственному адыгам и абхазам, который до 1864 года жил на Кавказском побережье Черного моря между реками Шахе и Хоста (т.н. Убыхия). В результате Кавказской войны убыхи были либо истреблены, либо переселены в Турцию, где почти полностью были ассимилированы черкесами и турками. Убыхи, численность которых на Кавказе по разным оценкам доходила до 75 тысяч, до последнего пытались сохранить свою независимость от России. Царский генерал, граф М.Т. Лорис-Меликов писал о них: «Воинственное и предприимчивое племя убыхов, обитающее по юго-западному склону Кавказских гор на пространстве между реками Мзымта и Псеуапсе, пользовалось всегда особым значением у прочих соседей своих. У горцев существует и поныне поверье, чтобы быть храбрым, надо пожить и поучиться у убыхов» [2]. В 1864 году Кавказская война закончилась победой царской администрации, усмиренным убыхам предложили переселиться в степь, однако они выбрали эмиграцию в Османскую империю, где постепенно растворились среди местного населения, приняв его язык.

Тема убыхов очень интересна Ж. Дюмезилю. Он ездит в Турцию, встречается с информаторами, готовит книгу под названием «Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа», о чем, собственно, сообщает В. И. Абаеву. В самом первом письме в подборке от 28 июня 1957 года говорится: «2-го июля самолетом я возвращаюсь в Турцию, к убыхам, где пробуду две с половиной недели. Пишите мне всегда в Париж: письма мне будут переданы. Надеюсь, Вы получили мои «Сказки и легенды убыхов», где я опубликовал тексты, собранные в 1955 г. в Анатолии». «Мой дорогой коллега, – пишет он в письме от 11 октября 1957 г. – Только сейчас по возвращении из Анатолии, где я пробыл три месяца у убыхов и

бесленеевцев (бесленеевцы – адыгское (черкесское) племя. – А. Ч.), я отвечаю на Ваше приятное письмо от 25 августа».

1 декабря 1957 года. «Вот уже месяц как я вернулся в Париж, и в течение этого времени очень занят упорядочиванием новых убыхских текстов, которые я записал, и которые без сомнения опубликую в *Anthropos* (*Anthropos* – международный журнал антропологии и лингвистики, основанный в 1906 году Вильгельмом Шмидтом. Издается в Германии. – А. Ч.). Я бы очень хотел их опубликовать в СССР, поскольку в них речь идет о языке и народе, который, если бы не злополучная эмиграция 1864 года, был бы на Кавказе. Возможно ли это?» 10 мая 1958 г. «23 мая я буду у своих дорогих убыхов и надеюсь в июле поработать в деревнях бесленегов. Буду счастлив держать Вас в курсе результатов этих исследований».

11 августа 1959 г. «Вчера вечером я вернулся из Турции, после двух месяцев, проведенных у убыхов и бесленеевцев. ... Мой лучший убыхский информант позавчера вылетел из Стамбула в Осло: в университет Осло по просьбе (запросу) Ганса Фогта¹, который его пригласил на два месяца! Его речь будет тщательно изучена Фоггом и акустическими (специалистами по звуку). Я этому очень рад». 20 октября 1959 г.: «Мой дорогой коллега. Завтра утром я еду в Стамбул, Анкару, – и к бесленеевцам в вилайет Сарум (административно-территориальная единица в Турции). Я вернусь в начале декабря, чтобы принять участие в конференциях в *College de France*». 18 ноября 1959 г. «Мой дорогой коллега. Я заканчиваю этот день на конференции, об участии на которой меня попросил университет Анкары, где рассматривался ряд кавказских языков «N.O.». Естественно, я провел с пользой свое пребывание, продвинувшись в своем бесленеевском... Надеюсь, что в следующем году смогу опубликовать первый том серии, который будет называться в память о CV. Mat et du CV. Сбег «*Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа*». Здесь представлен чрезвычайно богатый материал».

С особым восхищением Ж. Дюмезиль пишет о своих убыхских друзьях. И так. 9 мая 1960 г. «Я в Париже до конца мая: после еще раз окажусь между убыхами и бесленеевцами Анатолии. Сегодня вечером или завтра состоится грандиозное событие: я ожидаю здесь в течение трех недель моего лучшего убыхского информанта Тевфика Эсенча (Tevfik Esenç)²; в *College de France* очень хотели выделить мне сумму для этой поездки; мы

¹ Ганс Фогт (1 июня 1903 – 25 сентября 1986) – Норвежский языковед, специалист по кавказским, баскскому языкам, общему языкознанию.

² Тевфик Эсенч (тур. Tevfik Esenç; 1904, село Хаджи-Осман, Османская империя – 7 октября 1992) – последний носитель убыхского языка. Был информантом Жоржа Дюмезиля, Г. Г. Фогта и М. А. Кумахова по убыхскому языку. Художественный прототип главного героя романа Баграта Шинкубы «Последний из ушедших».

собираемся изучить в особенности то, что я не могу сделать в Институте Фонетики в Анатолии». 3 июня 1960 г. «Мой дорогой коллега. Я получил Ваше письмо вчера, а завтра я отправляюсь в Убыхстан, куда мой дорогой Тевфик уже вернулся».

7 июня 1960 г. «Через неделю я отправляюсь в одну из убыхских деревень, где я уже работал тридцать лет назад, и где проживает 90-летний носитель убыхского языка, говорящий на трех языках: абхазском, убыхском и абазинском. Все остальные уже умерли, а он еще в своем уме. Какие захватывающие исследования! Я дал согласие на публикацию первого тома серии *«Анатолийские материалы по языкам и традициям Кавказа»*: директор нашего института, археолог Луи Робер, отвезет его в Париж вместе с данным письмом». 20 ноября 1961 г. «Моя работа была очень плодотворна в этом году. С помощью билингов и трилингов я записал около 150 страниц текстов ... в оригинале на одном из трех языков (абхазском, убыхском, западно-черкесском) и в переводе на два других. Думаю, это будет полезно для освоенной грамматики: эквиваленты можно обнаружить повсюду, они образуются спонтанно в сознании многоязычных людей. Но нужно поспешить с этим: двое из четверых трилингов, которых я смог найти еще в 1960 и 1961 годах, недавно скончались, как и два моих убыхских информанта. В 1961 году я опубликую второе собрание *«Анатолийских документов о языках и культурах Кавказа»*, которые будут содержать 24 убыхских текста». В письме от 11 декабря 1960 г. Ж. Дюмезиль с сожалением констатирует: «По возвращении из своего второго путешествия по Анатолии (неразб...) я смог поработать с двумя билингвами, владеющими убыхским и абхазским языками, думаю, они последние оставшиеся (в живых)».

4 июня 1961 г. «Я буду заниматься публикацией большого собрания оставшихся убыхских рассказов и подготовкой к моей осенней поездке (сент. – окт. – нояб.) к убыхам и бесленеевцам... Карл Бауда приехал в Париж несколько недель назад. Я почти склонил его к совместной поездке к убыхам в 1962. В этом году я буду там вместе с Гансом Фогтом, которого я ввел в курс дела в 1958 и с которым эта книга (точное фонетическое описание, лексика, тексты) будет опубликована в следующем году». Последнее упоминание об убыхах в имеющихся у меня письмах встречается в письме от 13 апреля 1977 г. Ж. Дюмезиль пишет, что вместе с Ж. Шарашидзе ждет приезда своего информатора Тевфика Эсенча в Париж. «Удивительно, как ему удастся вести подвижный образ жизни, он заявляет, что сейчас ему 72 года, но я полагаю, ему больше», – пишет он в письме.

Стремление посетить Кавказ. Работая с убыхами, Ж. Дюмезиль надеялся посетить СССР, в частности Кавказ, для того чтобы более полно

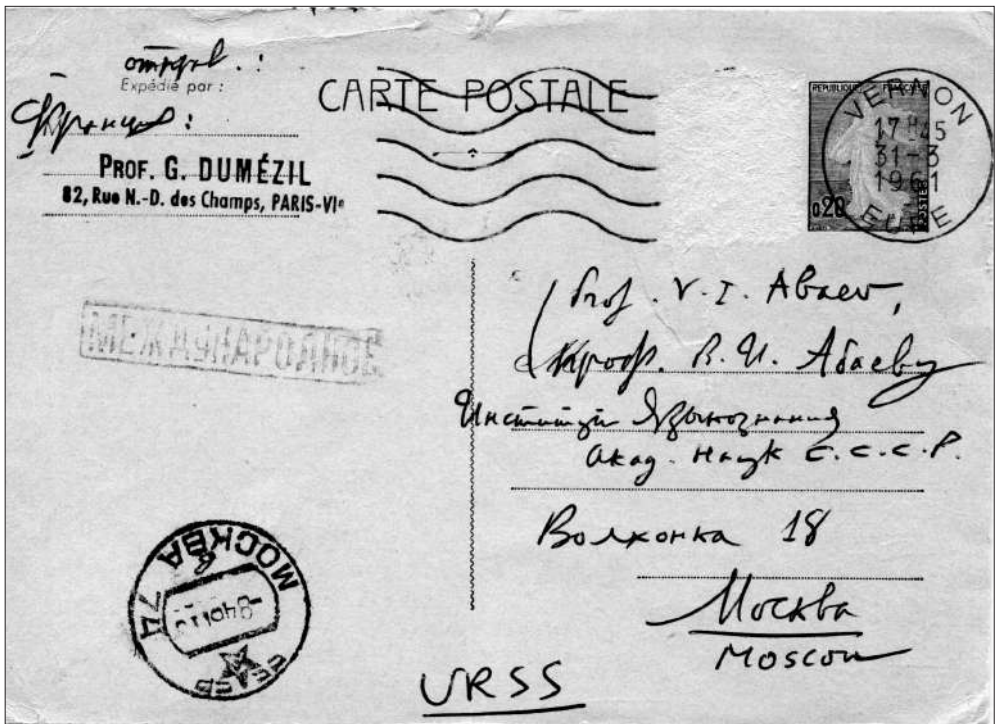
прочувствовать этот народ, в силу множества причин покинувший свою Родину. Судя по всему, содействие в такой поездке собирался оказать ему В. И. Абаев. В письме от 28 июня 1957 г. Ж. Дюмезиль пишет: «Если было бы возможным отложить поездку на Кавказ до весны 1958 года, я был бы счастлив, так как, не имея вестей от Вас с февраля, у меня появились другие планы на осень. Однако если эта отсрочка не представляется возможной, то предлагаю Вам следующий срок: 15 октября – 10 ноября. Но мне следовало бы получить информацию, и подтвердить в ближайшее время. – И я Вас спрашивал уже, может ли моя жена сопровождать меня (я почти не путешествую без нее), и сколько следует выделить денег на наши расходы. Наш университетский бюджет не такой уж большой».

11 октября 1957 г. Это письмо я привожу практически полностью. Оно проникнуто духом предстоящей поездки, которая, к сожалению так и не состоялась. Благодаря содействию наших французских коллег у нас уже есть возможность прояснить причины несостоявшейся командировки. «Мой дорогой коллега. Только сейчас, по возвращении из Анатолии, где я пробыл три месяца у убыхов и бесленеевцев, я отвечаю на Ваше милое письмо от 25/VIII. Все, что оно содержит, доставляет мне большое удовольствие. Моя жена и я благодарим Вас за Ваши щедрые намерения: у нас настоящая ностальгия по Кавказу! И меня радует мысль личного с Вами знакомства (так как я уже так долго восхищаюсь работами и исследовательскими группами, которыми Вы руководите). – Советская лингвистика и фольклор в настоящее время опережают порядок исследований, и я бы многому научился из Ваших методов. (Вы мне говорите, что осень лучшее время года, лучше, чем весна. Хотите ли Вы, чтобы мы утвердили на осень, а не на весну 1958 года эту поездку? Очевидно, нужно организовать ее при наилучших условиях). Мне бы хотелось только знать, чем раньше, тем лучше, принимает ли Ваше предложение Академия. Я буду планировать свою работу на будущий год в соответствии с нашей (с Вами) совместной поездкой на Кавказ. Когда, Вы думаете, официальное предложение может быть отправлено? Я Вас благодарю также за удивительную перспективу, которую Вы открываете моим исследованиям. Прошу Вас принять мои преданные дружеские чувства. Жорж Дюмезиль».

1 декабря того же 1957 года. Надежда на то, чтобы посетить Москву, все еще сохраняется. Ж. Дюмезиль пишет: «Ваше письмо мне доставило очень большое удовольствие. Поездка, которую Вы хотите организовать, кажется мне многообещающей и сулит значительные интеллектуальные выгоды: контакт с Кавказом и кавказцами представляется мне незаменимым, а также предстоящие беседы с Вами и советскими лингвистами и фольклористами, которые проделывают такую хорошую работу. Кажется, что мировая ситуация движется в направлении истинного



В. И. Абаев





Т. Эсенч



Ж. Дюмезиль



COLLÈGE

DE

FRANCE

—
CHAIRE

DE CIVILISATION INDO-EUROPÉENNE

Paris, le

20/10/59

82 rue N.-D.-des-Champs

Paris, 6^e

Mon cher collègue,

Demain matin, je pars
pour Istanbul, Ankara, — et
le "Besleyistan" du vilayet
de Çorum. Je rentrerai au
début de décembre, pour mes
conférences du Collège de France.

Si vous avez la com-
plaisance de répondre à la liste
de questions omises que je vous ai
posées, ou si des folkloristes
tcherkésiens ont bien voulu
s'occuper pour moi des versions
qui me sont indispensables de
la légende d'Aïgenyptan,

De vos prieres d'agréer, mon cher collègue, et
mes sentiments reconnaissants et tendres, et
l'expression de ma profond admiration pour
une œuvre déjà si remarquable.

Les résultats seront les
bienvenus soit adressés à
ma femme (mon adresse),
soit à mon gendre :

[Prof. H. Curzien
Institut de Cristallographie de la Faculté
des Sciences,
24 rue des Fossés - St-Jacques
Paris, 5^e]

Dès mon retour, je me
mettrai en relation avec
mon ami T. X. Tarkapob,
dont j'ai aimerais avoir
l'adresse. Les traits du Caucase,
phonétiques, de nos villages, bien
isolés, sont différents de ce que
dit Arkobob dans son article sur
Caucasie, et de quelques indications
que je trouve dans le Tyranisme
Kab.-repc. univ. 320ka de 1917,
p. 13-23.

COLLÈGE
DE
FRANCE

Paris, le 20 décembre 1977

Ma chère ami,

Votre lettre me touche beaucoup.
Tout le mérite du succès de ce livre tient
à votre ferme volonté, à votre direction, et
à la belle réalisation de la traduction
(à qui j'aurais l'espoir de signer, ainsi
qu'à vous-même, dès que j'aurai reçu
le paquet que vous m'annoncez).

Le 6 janvier doit paraître ici,
chez Bayot, "Romans scythiques et Palantoum",
qui rassemble des études anciennes et en contient
de nouvelles, — et que j'ai eu le joie
de vous dédier.

Nous devons à peu près rien. Je
travaille en ce moment à une nouvelle
série de "Questions Romaines". Les fondées
auxquelles les archéologues italiens procèdent

depuis dix ans donnant une nouvelle figure
aux origines (matérielles !) de Rome : le
site a été continuellement occupé depuis le
milieu du second millénaire. Le décompte
de peu de cinquante stades ^{à Lavinium}, dont quelques uns
de IV siècle ou même plus anciens, va valoir-
il renouveler nos idées sur cette métropole de Rome.
Mais il n'y a l'expression que rien d'
important qui a été modifié sur les éléments
indo-européens de ces sources.

En tout synergie. Me faut de
façon à moi par van die, ainsi qu'à
Monsieur Abner, nos vœux très affectueux
en 1928. Et, à nous-même et à
tout le monde savaient, nous souhaitons que
ce soit l'année de Chobep II !

Chobep

Vernon, 31-3-61

Mon bien cher collègue,

* vos réunions - un ami l'article sur la Roue, voulez-vous une
e'immoye e' l'histoire de
l'histoire de
le 10/4? Je
serai absent
d'après ça.

Pourriez-vous me dire ce que
vous pensez de l'étymologie de Pepper?
Pepper? Je ne vois rien à ce sujet
dans vos publications. Et tout ce qui
concerne les (possibles) organisations
de "unions" m'intéresse...

Et si vous renouvez ma demande
si vous pouvez donner à notre Revue de
l'histoire de Religion une mise au
point sur les 3 variantes de Narts,
à la traduction volontiers, et ce sera
très précieux.

En toute cordialité

Georges Dumézil

мира, основанного на искреннем взаимопонимании между народами. Поездки и научное сотрудничество, как то, в которое мы вовлечены, способны облегчить этот необходимый эволюционный процесс. Вы имеете в виду отделы Академии, которые уже одобрили этот проект, моя признательность (благодарность) нашим коллегам, радость, с которой я встречаю их? (Позволю себе еще попросить Вас точно проинформировать меня, если это возможно, в начале января, чтобы я смог спланировать свою работу и поездки на год)».

Однако Провидению было угодно, чтобы поездка господина Дюмезиля не состоялась. Дальнейшие письма более не упоминают о планах посетить СССР, несмотря на то, что мировая ситуация, по мнению Ж. Дюмезиля, «движется в направлении истинного мира». Разочарование политиками той эпохи, строящими между народами стены вместо мостов, прослеживается и в письме от 20 ноября 1960 г. «Знаете ли Вы, что Тевфик Эсенч, мой убыхский информант, мечтает совершить путешествие на землю своих предков? К сожалению, это почти не осуществимо в условиях современного мира: турки не спустили бы ему с рук нахождение в СССР. Но возможно немного позже? В конце концов, Ваша Академия рассмотрела бы возможность приглашения этого превосходного информанта, носителя почти утраченного языка? Это было бы историческим событием, только вот политику вряд ли заботит история подобного рода». Как послесловие к данной теме могу добавить следующее. Ж. Дюмезиль свою итоговую работу по убыхскому языку «*Le verbe oubykh*» (1975) написал в соавторстве с Тевфиком Эсенчем. Тевфик Эсенч все же успел посетить Родину, но уже после развала СССР. В 1990 г. его с большими почестями встречали в Нальчике. Тевфик Эсенч скончался 7 октября 1992 г. Надпись же на могильной плите Эсенча гласит: «Здесь лежит Тевфик Эсенч, последний человек, знавший язык убыхов».

Черкесы. Помимо прочего, в область интересов Ж. Дюмезиля входят кабардинцы, черкесы в контексте его увлечения бесленеевцами. Так, в письме от 11 августа 1959 г. он пишет: «Бесленеевский диалект, который я изучал в одной деревне к северо-востоку от Анкары, по существу, начало того, что находит отражение в фонетической части Грамматики кабард.-черк. литерат. языка 1957. Я вернусь оттуда этой осенью в октябре-ноябре, после раздумий над своими записями. Этот бесленеевский диалект должен быть чистым (правильным), так как по соседству с ним нет *qaberdey* (кабардинцев). Если Вашим черкесским коллегам интересны сведения по конкретным вопросам подобного рода, то я к вашим услугам. Могу ли я у Вас попросить небольшой библиографический список о черкесском герое

А(й)емиркане? Я собрал по этому герою очень детальный материал, но библиография в ССКТ, II/г, ..., л. – Смоленск, XXV/з, р. 41-48, упоминается в убыхской версии (или, скорее, в черкесской на убыхском), которую я опубликовал в «Сказках и легендах убыхов», и песнь, опубликованная, Kuba Šabare в Adəge sveredəzxe (стр. 30-32). Известны ли Вам другие тексты или исследования по этим традициям?».

Здесь Ж. Дюмезиль имеет в виду героя кабардинских песен Айдемиркана из популярного у всех адыгов цикла «Сказаний о Айдемиркане». И, судя по следующему письму, В.И. Абаев ему эту информацию предоставил. 27 сентября 1959 г.: «Также благодарю Вас за предоставленную мне библиографию Айдемиркана. К сожалению, ни одной из этих публикаций нет в Париже. Можно ли получить, в обмен на то, что хотят запросить у меня, по крайней мере, один экземпляр Кабард. эпической поэзии (56) 4. Из Кабард. народной лирики (58)? Если это невозможно, то не мог бы какой-нибудь молодой фольклорист потратить несколько часов на подготовку краткой схематической информации по этим позднейшим вариантам в «Сб. Материаловъ» и охарактеризовать их относительно вариантов из этого сборника? Я бы охотно выслал ему книги, которые бы он пожелал (аналогичным образом фольклорные архивы Нальчика могли бы отправить мне краткие анализы рукописных вариантов...). Полагаю, как я Вам уже говорил, я намерен вновь отправиться в Турцию на шесть недель, ближе к 15 или 18 октября». 20 октября 1959 г.: «Если Вы будете так любезны и ответите на мой список осетинских вопросов, или же если (есть) черкесские фольклористы, которые согласились заняться недоступными для меня версиями легенды об Айдемиркане, результаты можно присылать, как на адрес моей жены, так и на имя моего зятя. После своего возвращения я буду взаимодействовать с господином Б.Х. Балкаровым, адрес которого мне бы хотелось иметь. Фонетические особенности бесленеевского диалекта моих деревень, которые достаточно изолированы, отличаются от того, что Яковлев говорит в своей статье Caucasia, и от нескольких данных, которые я нахожу в Грамматике каб.-черк. литер. языка 1957, с. 13-23».

19 февраля 1960 г.: «Могу ли я спросить Ваше мнение по поводу странного «Хурат-хурон» (букв. сотоварищ солнца) Г. Гатиева, ССКГ. IX, 3, р. 58. Фил. Религ. Объяснения В.Ф. Миллера Ог. Эт. II, стр. 267, н.*? Существуют ли другие сведения по этому духу «Огня» и его культуре? Направляю Вам, с Из кабард. нар. лирики, которая была мне очень полезна, несколько специальных выпусков издания (оттисков) и немецкий перевод одного переработанного текста моего Локи, в конце концов опубликованный».

В небольшой почтовой открытке от 31 марта 1961 г., выделяющейся из общей подборки писем, говорится: «Мой дорогой коллега. Не могли бы

Вы мне сказать, что Вы думаете об этимологии осетинского слова лæппу. В Ваших публикациях я не нахожу ничего по этому вопросу. Меня интересует все, что относится к (возможным) «молодежным» организациям». 4 июня 1961 г. «Спасибо за Вашу консультацию в отношении слова лæрри, – которое я должен был сам найти в Ваших трудах». 20 ноября 1961 г. «Могли ли я попросить Вас? Мне не удастся здесь раздобыть! 1) Вопросы изучения иверийско-кавказских языков, которые, как меня заверяет Фогт, являются очень важными для языков N.O. 2) не удастся достать и Народы Кавказа I, 611 стр. Не могли бы Вы добиться того, чтобы мне их отправили? (Но зато мне удалось раздобыть новый русско-чеченский словарь). С чувством большой симпатии и восхищения Ж. Дюмезиль».

Нарты. Начиная практически с самого первого письма, датированного 28 июня 1957 г., Ж. Дюмезиль упоминает о Нартах и Нартовском эпосе. «Мой дорогой коллега, – пишет он. – Я получил юго-осетинский вариант «Нарты», за что горячо Вас благодарю. К сожалению, у меня нет «Памятники» (вероятно: нет книги) с текстами на осетинском языке». Ученые живо обсуждают Нартиаду, рассматривая ее во всех аспектах, о чем говорят следующие строки из письма от 10 мая 1958 г.: «Большое Вам спасибо за три книги, которые я уже получил: у меня не было ни одной из этих трех. Исследование господина Е.М. Мелетинского¹ представляется мне очень интересным: сам я долго исправлял моё предыдущее предложение «солнечного Бога» в сезонном (циклическом) герое Созырыко. Я убежден, что в данном случае мы можем говорить о герое цивилизаторе (просветителе). Но я с удовольствием наблюдал за существенными сходствами, которые мы обнаружили. Я Вам даже сегодня отправлю *Mitra-Varuna*, Рождение Архангелов, Боги индо-европейцев».

11 августа 1959 г. «И я нахожу ценные ответы, которые Вы дали на мои вопросы по осетинскому языку и по текстам из нартовского эпоса. Я очень благодарен Вам и извлеку большую пользу из перевода, который собираюсь начать». «Могли ли я просить Вас ответить еще и на следующие вопросы, которые возникли у меня при переводе Нарты Кадджытæ? Мне стыдно взваливать на Вас эту работу, но Ваша благосклонность велика. Если же Вы не сможете ответить мне до 15 октября, то не могли бы Вы отправить письмо, как и предыдущие, на имя моего зятя», – пишет он далее в

¹ Е. М. Мелетинский (22 октября 1918, Харьков – 16 декабря 2005, Москва) – советский и российский филолог, историк культуры, доктор филологических наук, профессор. Основатель исследовательской школы теоретической фольклористики. Непосредственный участник создания энциклопедических изданий «Мифы народов мира» и «Мифологический словарь».

письме от 27 сентября 1959 г. Тогда же, 18 ноября 1959 г. «В начале декабря я вернусь в Париж. Позвольте мне настоятельно попросить Вас присоединиться ко мне – слишком уж много сложностей, о которых я Вам ... в Нарты Кадджытæ: Здесь до своей поездки я почти закончил перевод, и было бы полезно предать ему определенную форму по возвращении. Полагаю, я уже давал Вам адрес своего зятя».

19 февраля 1960 г.: «Наконец, с помощью Ваших советов, я собираюсь завершить этот сборник переводом *Ацамаз ама Агуында расугъд*». 9 мая 1960 г. «Могу я с Вами проконсультроваться по нескольким вопросам из Нарты Кадджытæ, или я стесняю Вас своей просьбой?». Здесь же впервые упоминается его книга «Локи», которой я коснусь ниже: «Я надеюсь, что Вы уже получили немецкое издание Локи, где проведено несколько улучшений (по крайней мере, изменений) в интерпретации (толковании)». 7 июня 1960 г.: «Прежде чем покинуть Париж, я вновь передал свою рукопись в ЮНЕСКО (неразб... ..) моего перевода Нарты кадджытæ, улучшен благодаря Вашим ценным ответам».

Письмо от 23 марта 1961 г. практически полностью посвящено нартам. Помимо интерпретаций различных образов из Нартиады, Ж. Дюмезиль обсуждает с В. И. Абаевым также свои взаимоотношения с другими осетинскими учеными: «Мой дорогой коллега и друг. Спасибо за Ваше любезное письмо и за тему моих «трех сокровищ» (Скорее всего здесь подразумевается та самая трехфункциональная теория Ж. Дюмезиля. – А. Ч.). Не могли бы Вы, с помощью многочисленных альтернативных вариантов, которыми Вы располагаете, внести ясность в вопрос, публикуемый нами в журнале История религий? Это было бы очень ценно. В отношении Батрадза, я поддерживаю толкование ... натуралистическое и социальное: как Индра и т.д., он ... стремительный и воинственный (тип индийского Ваю, (неразб ..., ...) чем Индра); он мне напоминает многочисленные эпизоды из Нарты Кадджытæ ... его персонаж «молния» (все его исходы с неба на землю, ...). – В отношении Созырыко нужно, напротив, внести ясность. Мне кажется, что остается солнечным только колесо, но персонаж Созырыко мне сейчас представляется другим, как Вы могли видеть в немецком издании Локи. Но я вовсе не считаю его «культурным героем»: аргументы Е. М. Мелетинского в актах ... Орджоникидзе 1986 г., легко отвергнуть, пункт за пунктом. Мне сообщили о статье Б.А. Алборова, «Цирых» осетинских нартских сказаний, ... Изв. Северо-Осет. научно-исслед. институт. XXII/1, Ордж. 1960, с. 103-120. У нас нет этой публикации в Париже. Не могли бы Вы достать один экземпляр для меня. С другой стороны, Гагкаев в ноябре 1960 г. мне объявил о предстоящей публикации рецензии с опровержением моего немецкого Локи [т.е. в переводе на немецкий 1959 г.]. Она появилась? И не мог бы я с ней ознакомиться?».

Здесь я позволю себе некоторые уточнения. В данном случае Ж. Дюмезиль ведет речь о своей книге «Локи», изданной в 1948 г. и посвященной образу трикстера¹ в индоевропейской традиции. В своей работе Ж. Дюмезиль проводит параллели между скандинавским богом Локи и одним из основных персонажей Нартиады Сырдоном. Конечно, не все были согласны с подобными параллелями ученого. Против его концепции выступил К. Е. Гагкаев, упомянутый в тексте, но прежде чем я приведу еще одну цитату из писем, мне хотелось бы вкратце представить вам Константина Егоровича Гагкаева Константин (Казан) Егорович (1912–1986 гг.) был одним из крупнейших осетиноведов, лингвистов-теоретиков, доктором филологии, профессором. Особое место в исследованиях Гагкаева занимало исследование языка нартовских сказаний. В рецензии на «Книгу о героях» Ж. Дюмезиля, изданную на французском языке в Париже в 1965 г., К. Е. Гагкаев указал на важность того, что перевод нартовских сказаний был сделан непосредственно с осетинского оригинала (1946)., и отметил, что Ж. Дюмезиль продемонстрировал превосходное знание осетинского языка, глубокое проникновение в эпический контекст и нартовскую героиню. К. Е. Гагкаев обратил внимание на то, что автор старался передать в книге даже идиоматические обороты, меткие выражения, традиционные эпические повторы и т. д. По его мнению, в обширном предисловии к книге Ж. Дюмезиль проявил прекрасное знание историографии нартовского эпоса. К. Е. Гагкаев подчеркнул важность выводов Ж. Дюмезиля о скифо-аланском происхождении нартовского эпоса и заимствовании его соседними народами именно у осетин.

Итак, в письме от 11 декабря 1960 г. Ж. Дюмезиль пишет В. И. Абаеву: «Я получил письмо из Орджоникидзе, написанное господином К. Е. Гагкаевым, где он мне говорит: «откровенно, что мне лично не нравится ваше сравнение образа Сырдона с героем скандинавского эпоса Локи»; он высказывается с критикой в отношении напечатанного мною в начале года... Посмотрим! Я направляю вам тем же... в двух экземплярах (один для Э. А. Грантовского²),

¹Прим. 1. Трикстер (англ. *trickster* – обманщик, ловкач) – архетип в мифологии, фольклоре и религии – «демоническо-комический дублёр культурного героя, наделённый чертами плута, озорника» [1] – божество, дух, человек или антропоморфное животное, совершающее противоправные действия или, во всяком случае, не подчиняющееся общим правилам поведения. В художественных произведениях трикстеры часто выступают в роли антигероев.

²Э. А. Грантовский (16 февраля 1932, Москва, СССР – 28 июня 1995, Москва, Россия) – советский иранист и скифолог, специализировался на истории древних иранских племен (особенно Мидии, персов и скифов) и их цивилизации.

небольшое сочинение о легенде скифского происхождения у Геродота, которое недавно вышло в RHR, возможно эта легенда сохранилась в Нарты Кадджытæ и в индийской переписке (индийских источниках). Я надеюсь, что Вы мне скажете свое мнение, которое будет для меня весьма ценным».

31 марта 1961 г. «И я вновь хочу Вас попросить предоставить нашему журналу «Истории религий» материал по вопросу трех (родов) Нартов, я займусь переводом этого материала охотно, и это будет очень ценно». 4 июня 1961 г. «Вышлите мне Вашу статью о Нартах и гомеровском эпосе: после того, как она будет переведена, я ее отдам либо в "La Revue de l'histoire des religions (RHR)", либо в "Revue des études grecques"».

4 февраля 1962 г. «Мой дорогой коллега и друг. Едва я получил Народы Кавказа I и од.-зәзз. жбәәдәдәдәдә XV (груз. Иб.-Кавк. языковедение), как ко мне приходит замечательный сборник *Ирон Адамы Сфалдыстад* (Здесь идет речь о двухтомнике *Ирон адамы сфалдыстад*, изданном в 1960 г. под редакцией Зои Салагаевой). Я был тронут Вашей добротой, и сразу же набросился на 390-страничное собрание нартовских сказаний. Полагаю, не все мне будет понятно (дигорские варианты представляются мне очень запутанными), но я уже прочел рассказы (сказания) 1, 2, 4, 5 («ос. эт.»), 5, 8. В 4-ом я заметил, что ответственность (роль) Сатаны в смерти Елды была очевидней, чем в более ранних вариантах (Пфаф, Нарты Кадджытæ); до сих пор только в Н. Кадж. я встречал упоминания о Елде как о дочери Алаэгатæ. Вчера в *College de France* я имел удовольствие представить слушателю эти два драгоценных тома. Благодарю Вас от всего сердца. Надеюсь, что в скором времени мне представится возможность отправить Вам, в свою очередь, мои работы. Но, не дожидаясь моей посылки, скажите мне, есть ли во Франции книга, которую Вы бы хотели получить. Я отправлю ее Вам, это доставит мне удовольствие. С чувством большой симпатии и восхищения Ж. Дюмезиль».

Есть в письмах и упоминание о скифах. «Стамбул (через Париж), 7 июня 1960 г. Я был очень заинтересован сообщением о *Колаккауце* и т.д., как представителе трех функциональных классов. Это – идея, которую я предложил в 1930 г. в *Journal Asiatique*; в 1938 г., также в JA (= *Journal Asiatique*), ее критиковал Бенвенист¹; в 1941 г., в книге "*Jupiter, Mars, Quirinus*", я ее отстаивал, защищаясь от критики Бенвениста. а затем я менял мнение, вернулся к γένοϛ в его общепринятом смысле в *l'Idéologie...* Я с любопытством ожидаю аргументы Вашего молодого коллеги и, естественно, полностью готов вернуться к своему первоначальному мнению». Очень сложно понять из контекста письма, о каком молодом коллеге идет речь. Париж, 16 октября 1960 г. «Спасибо также за сообщение

¹ Э. Бенвенист (29 мая 1902 г. – 3 октября 1976 г.) – французский лингвист, один из выдающихся лингвистов XX века.

Э.А. Грантовского, полученное вчера. Оно имеет важное значение. Также я собираюсь пересмотреть свои взгляды. Комментарий к *Colaxes-Auches d Valerius Flaccus* (V 5 6)¹ и комментарий к *Toxaris*,² (неразб...), наводят на размышления. В данный момент одна моя статья по этой неисчерпаемой теме готовится к публикации в журнале «История религий»; как только она будет напечатана, я буду счастлив узнать Ваше мнение».

Личные взаимоотношения. Известно, по крайней мере, об одной встрече Василия Ивановича Абаева с Жоржем Дюмезилем. Она описана в книге Т. Салбиева «Триптих». «Как-то раз Дмитрий Сергеевич Раевский, задержавшись после занятия, завел с Василием Ивановичем разговор о Жорже Дюмезиле. Тогда из Парижа пришло известие, что крупнейший французский мифолог и религиовед перенес инсульт и находится на больничной койке. При этом, как рассказывал Дмитрий Сергеевич, он нисколько не теряет присутствия духа, но напротив, пытается вернуться к активной жизни, насколько это возможно в его новом состоянии. На это Василий Иванович, высказав надежду на скорейшее выздоровление Жоржа Дюмезиля, рассказал историю своего пребывания в Париже, который он посетил в 70-е годы по приглашению своего коллеги. Он прочел лекцию, если не ошибаюсь, в *College de France*, и у него было достаточно свободного времени, чтобы осмотреть город. Как-то раз ему в гостиничный номер позвонил один из учеников Дюмезиля и спросил, как бы он отнесся к конной прогулке. «Я ему на это ответил, – продолжал Василий Иванович, – что ничего не имею против!» Так они оказались в Булонском лесу, где желающим напрокат предоставляли лошадей. К ним вышел хозяин конюшни и, когда Василий Иванович сел верхом, стал восторженно повторять: «Казак! Казак!» Дело в том, что у каждого из народов Кавказа существует своя особая манера посадки верхом. Есть она, в том числе и у осетин» [3]. В этом отрывке, в контексте имеющихся у нас писем, нас заинтересовало следующее. Известно, что Василий Иванович прочитал в *College de France* лекцию под названием «Osse «Dawæg\ldawæg». Эта работа опубликована в первом томе его «Избранных трудов», изданных в 1990 г. Дело в том, что, судя по всему, Ж. Дюмезиль обсуждал с ним этот термин. Так, в письме от 19 февраля 1960 г. он пишет: «Вся Ваша работа оказывает здесь самый большой и полезный эффект. Бенвенист продолжает работать над осетинским. Один из моих двух курсов, которые я возобновил в *College de France*, посвящён Северному Кавказу, и в особенности мифическим представлениям осетин. Вы, конечно же, правы в отношении этимологии

¹Здесь, скорее всего, речь идет об «Аргонавтике» Валерия Флакка (Gaius Valerius Flaccus).

² Речь идет о «Скифских новеллах» Лукиана Самосатского «Токарсис или дружба».

(i) *dauæg*, которое Вы связываете с **vi-tāva-ka* (я с нетерпением жду, когда смогу прочесть статью, которую Вы хотели предоставить *Hommages*, и которую просят у меня бельгийцы)»).

Позже, уже 11 декабря того же года этот термин вновь присутствует в переписке: «По возвращении из своего второго путешествия по Анатолии я нашел предложения, которые были подготовлены для меня бельгийскими друзьями, теми, кому Вы хотели подействовать. Благодарю Вас от всего сердца за дружеский жест. Вы совершенствуете Ваше толкование по (i)*dauæg* новым изобилием, которое при рассмотрении лучше тех, что я предлагал (и сожалею о предложенном мной ранее): я полагаю, что Вы отправили мою статью о *Mélanges Lommel*, где мне ... еще о Вашем Этимологическом словаре, я тоже склоняюсь к *vi-tāvaka*».

В письмах также упоминается некая «наша книга», хотя известно, что Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев никогда не писали совместной работы. 13 апреля 1977 г. «Я представил нашу книгу в Академию Надписей и Изящной Словесности, передав также второй экземпляр в Библиотеку *College de France*, а третий оставил себе. Если возможно мне получить еще два или три экземпляра, то я смогу пополнить Национальную Библиотеку, фонды Азиатского общества и Высшей педагогической школы, где немало учеников занялись изучением русского языка». Вполне возможно, что Ж. Дюмезиль говорит о своей книге «Осетинский эпос и мифология», вышедшей годом ранее, в 1976 г. Предисловие к ней написал В.И. Абаев, так что она действительно может считаться «нашей книгой». Еще одно упоминание об этой работе мы находим чуть позже, в письме от 20 декабря 1977 г. «Мой дорогой друг, Ваше письмо меня очень трогает. Все в этой книге достойно успеха, это благодаря Вашему твердому намерению, вашему руководству и прекрасной работе переводчицы (которой я отправлю один подписанный экземпляр, а также и Вам, как только я получу пакет, который Вы мне отправите)». Помимо прочего, в этих письмах есть нечто, что носит более личный характер, нежели рядовой обмен мнениями по неким вопросам научного характера. Дело в том, что Ж. Дюмезиль сетует на состояние своего здоровья, делится самочувствием с В. И. Абаевым.

Тогда же, 19 февраля 1960 г. он пишет: «я должен Вам объяснить свое молчание, что может Вам показаться лишь постыдной неблагодарностью с моей стороны: я был в Турции с конца октября, когда 25 ноября мне пришлось слечь с отеком легких, я не шел на поправку, мне становилось даже хуже. 15 декабря я срочно вылетел в Париж, но до конца января я был прикован к постели. Я не могу пока много работать. Так что простите меня, пожалуйста, если это возможно». 4 июня 1961 г. «Мой дорогой коллега. Простите, что отвечаю вам с таким опозданием: я болел (последствия

кишечной инфекции, приобретенной два года назад у бесленеевцев в Турции) в течение всего августа месяца». Судя по всему, подобные «отчеты о состоянии здоровья» писал и В. И. Абаев. 16 октября 1960 г. Ж. Дюмезиль пишет: «Надеюсь, что у Вас больше нет проблем со здоровьем, и что Вы вновь возглавите блестящие команды, которые обязаны Вам так многим».

Планы. Известно, что большая часть работ Ж. Дюмезиля так и не была переведена на русский язык, поэтому те строчки в письмах, которые говорят о его планах на будущее, вызывают особый интерес. Естественно, что любая тема, насколько интересна бы она не была, имеет свойство заканчиваться, и исследователь, подталкиваемый духом изыскания, строит новые планы, ищет новые пути для самореализации. В последнем письме, которое датируется 20 декабря 1977 г., Ж. Дюмезиль делится с В. И. Абаевым своими планами: «Дела у нас идут достаточно хорошо. В данный момент я работаю над новой серией «Римских вопросов». При раскопках, которые итальянские археологи проводят вот уже десять лет, обнаружена фигурка римского (военного) происхождения: место было непрерывно занято с середины второго тысячелетия. Обнаружено более пятидесяти статуй Лавиниума (имеется в виду древний город в Лации. По преданию, он был построен Энеем или Латинум, эпонимом латинян. Получил своё название в честь Лавинии, дочери Латина. – А. Ч.), из которых некоторые относятся к 4-ому веку или даже более раннему периоду, это открытие возможно обновит наши представления по Римской метрополии (главный город). Но у меня нет впечатления, что ничего важного не доработано в индоевропейских элементах этих материалов».

Эпилог. Любое письмо, каким бы длинным или коротким оно не было, всегда венчает подпись. Подпись может быть сухой, шаблонной. Может быть витиеватой и излишне любезной. Но иногда правильно подобранное слово может осветить в нужном ракурсе весь спектр чувств, эмоций, всю гамму отношений, что испытывает корреспондент к своему визави. Подписи в этой переписке стоят отдельного внимания. Они служат прекрасной иллюстрацией взаимодействия этих двух поистине великих людей, и эти подписи не нуждаются ни в каких дополнительных комментариях. Практически все письма, имеющиеся в наличии, подписаны следующим образом: «С чувством глубокой благодарности и преданности»... «...выражаю Вам свою благодарность и свою большую симпатию»... «Верьте в мои чувства привязанности и восхищения»... «Прошу Вас принять, мой дорогой коллега, мои чувства признательности и преданности, я также выражаю Вам свое личное восхищение вашим трудом, уже имеющим такой существенный характер»... «Спасибо от всего сердца за Вашу

бесценную благосклонность, мой дорогой коллега»... «Мои наилучшие пожелания здоровья и успехов в работе (мы с нетерпением ждем второй том этимологического словаря), вновь подтверждаю Вам свою благодарность и свою большую симпатию»... «Верьте в мои чувства привязанности и восхищения»... «Господину Абаеву, Вам, мой дорогой друг, выражаем наше глубокое чувство благодарности...»... «С надеждой увидеть Вас в скором времени, что принесет мне большую радость – от всего сердца выражаю Вам чувство глубокой симпатии»...»

И, наконец, последнее письмо, датированное 20 декабря 1977 г., завершается словами: «*En toute sympathie.*», С чувством глубокой симпатии. Моя жена присоединяется к моим пожеланиям. Мы искренне Вам желаем, меся Абаев, всего самого наилучшего в новом 1978 году. И для нас самих, и для всего научного мира мы желаем, чтобы этот год стал годом Словаря Ш. Жорж Дюмезиль».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. АБАЕВ В. И. Избранные труды. Владикавказ: ИР, 1990. С. 369.
2. Записка начальника войск в Абхазии, ген.-м. Лорис-Меликова, относительно свободной торговли в Абхазии и далее по восточному берегу Черного моря, от 3-го октября 1858 года. Документы и материалы по истории Джигетии (1750–1868 гг.). Сборник документальных материалов / Под ред. А. А. Черкасова. ООО Научно-издательский дом «Исследователь». Сочи, 2016. С. 127.
3. САЛБИЕВ Т. К. Триптих. Лето, Осень, Весна. Владикавказ, 2016. С. 50.

R. SCHMITT,
University of Saarland

DIE SPRACHE DER SKYTHEN¹

Die Sprache der Skythen, die nicht durch authentische zusammenhängende Texte bezeugt, sondern nur in recht bruchstückhafter Weise indirekt und hauptsächlich durch eine Reihe von Namen bekannt ist, ist eines der Idiome, die in der altiranischen Sprachperiode von den Nomadenstämmen der eurasischen Steppengebiete am Nordrand des Verbreitungsgebietes iranischer Völker gesprochen wurde. Nach der traditionellen Einteilung der iranischen Sprachen gehört sie wegen der eindeutigen Verbindung mit dem Ossetischen zu der Gruppe der nordostiranischen Sprachen. Schriftliche Zeugnisse über die Skythen und ihre Sprache sind nur durch einige Nachbarvölker – Assyrer, Perser und Griechen – überliefert, die mit ihnen in Berührung gekommen waren. Aus den keilschriftlichen Quellen sowohl in neuassyrischer wie in altpersischer Sprache kennen wir nur ein paar isolierte Personen- und Stammesnamen. Weit mehr Information bieten griechische Quellen und insbesondere, gerade für die Sprache, der Historiker Herodot (ca. 485–425 v. Chr.). Man hätte zwar vermuten können, daß der skythische Ordnungshüter (τοξότης), den Aristophanes (ca. 450–388 v. Chr.) in seiner Komödie *Thesmophoriazousai* auf die Bühne gebracht hat, Skythisch gesprochen hätte, aber in Wirklichkeit radebrecht er nur in einer Art von Kauderwelsch, wie es für die Komödie typisch ist².

¹ Abgesehen von formalen redaktionellen Änderungen, die dem unterschiedlichen Publikationsort Rechnung tragen, entspricht dieser Beitrag grundsätzlich dem deutschen Originaltext, dessen englische Version für die „Encyclopædia Iranica“ eingereicht wurde und in vorläufiger Form im April 2018 online erschienen ist (<http://www.iranicaonline.org/articles/scythian-language>). – In der vorliegenden deutschen Fassung sind neben verschiedenen Nachträgen einige Anmerkungen mit erläuternden Zusätzen beigefügt worden, die in dem Enzyklopädie-Artikel entbehrlich erschienen.

² In der Soziolinguistik wird eine solche Ausdrucksweise heute als „foreigner talk“ bezeichnet.

Da von Herodot mehrere verschiedene skythische Stämme namentlich genannt werden und in ähnlicher Weise – wenn man berücksichtigt, daß „die Perser nämlich alle Skythen als Saken bezeichnen“ (wie bereits Herodot 7,64,2 wußte: οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας) – in den altpersischen Königsinschriften mehrere Sakenstämme auseinandergehalten werden, haben wir also auch mit unterschiedlichen skythischen (sakischen) Dialekten zu rechnen, die wir allerdings nicht im einzelnen ausmachen können. Unter diesen Skythen- bzw. Sakenstämmen gibt es einen, dessen Name in beiden Überlieferungssträngen bezeugt ist, die (altpers.) *Sakā Haumavargā*, die den Σκύθαι Ἀμύργιοι bei Herodot 7,64,2 entsprechen¹. Wir müssen dabei aber im Auge behalten, daß, wenn Herodot oder irgendein anderer griechischer oder römischer Autor von „Skythen“ spricht, er damit die Stämme gemeint hat, die im Norden des Schwarzen Meeres, zwischen der unteren Donau und dem Asowschen Meer bzw. dem Unterlauf des Don lebten. In vorhellenistischer Zeit hatten die Griechen nämlich praktisch nicht die geringste Kenntnis von den Ländern und Völkern weiter im Osten außer dem, was sie vom Hörensagen in den nordpontischen griechischen Städten erfahren haben. Nichtsdestoweniger macht Herodot einige, allerdings recht verschwommene Andeutungen über unterschiedliche Dialekte des Skythischen, beispielsweise über sprachliche Besonderheiten (Solözismen) der skythischsprachigen Σαυρομάται (Herodot 4,117). Und über die Γελωνοί, ein den Skythen benachbartes Volk, heißt es, daß „sie sich einer teils skythischen, teils griechischen Sprache bedienen“ (Herodot 4,108,2: καὶ γλώσση τὰ μὲν Σκυθικῆ, τὰ δὲ Ἑλληνικῆ χρέωνται). Dies erinnert an die bei den alten Griechen und Römern beliebten Erklärungen als Hybrid- oder Mischsprachen. Es bleibt dabei jedoch offen, ob es ein Griechisch mit stärkerem skythischem Einschlag war oder umgekehrt eine Abart des Skythischen mit vielen Gräzismen.

Die Bedeutung Herodots ergibt sich aus der Tatsache, daß er von den Autoren, deren Werk erhalten blieb, der einzige ist, der zu einer Zeit geschrieben hat, die eindeutig mit der altiranischen Sprachperiode zusammenfällt. Bei allen literarischen oder inschriftlichen Zeugnissen von nichtgriechischen Wörtern und Namen, die aus späterer Zeit für diesen skythischen Siedlungsraum überliefert sind, ist dagegen die Zuweisung an das Alt- oder Mitteliranische – und das heißt:

¹Der Name *Hauma-varga-* enthält in *hauma-* die Bezeichnung einer Pflanze, aus der die Inder (Indoarier) und Iranier einen stimulierenden, leistungssteigernden Trank gewonnen haben (avest. *haoma-* = ved. *sóma-*, eigentlich „Pressung“). Der zweite Bestandteil des Namens, *-varga-*, ist dagegen problematischer, wenngleich allein die Verbindung mit der Wurzel avest. *varj* = ved. *varj* „(um)wenden, herumlegen“ plausibel erscheint.

an das Skythische oder Sarmatische¹ – nur auf der Basis einer genauen sprachwissenschaftlichen Analyse und von eindeutigen Kriterien möglich, da in diesem Material Formen beider Typen, solche mit altertümlischeren und solche mit jüngeren Merkmalen nebeneinander vorkommen. Diese enge Verzahnung läßt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: Im Jahr 220 n. Chr. ist in Tanais an der Mündung des Don der Personennamen Βαιόρασπος bezeugt, der als altiran. **Baivar-aspa-* (vgl. mittelpers. *Bēwarasp*) „10.000 (besser wohl: Zehntausende) Pferde besitzend“ zu deuten ist und, nach der Lautentwicklung zu urteilen, eine deutlich noch altiranische Form aufweist. Nur wenige Jahre später (im Jahr 228 n. Chr.) findet sich an gleichem Ort der Name Φούρας mit einer nach Ausweis der Metathese von **gr* zu *rt* ebenso eindeutig mitteliranischen Form, die sich weiters zu alan. *φουρτ* (mehrfach bezeugt auf der Inschrift der Stele aus dem Zelenčuk-Tal) und osset. *digoron furt*, iron *fyr* „Sohn“ stellt, der aber altiran. **puθra-* (avest. *puθra-*, altpers. *puça-*) = ved. *putrá-* zugrundeliegt². Diese Fortsetzer des Skythischen sind in den Sprachen der zahlreichen sarmatischen, alanischen und sonstigen verwandten Stämme aus dem Raum nördlich des Schwarzen Meeres, des Kaukasus-Gebietes und des Kaspischen Meeres bezeugt. Sie sind alle hauptsächlich durch Personennamen in griechischen Inschriften aus der römischen Kaiserzeit sowie durch Wörter und Namen in literarischen Quellen bekannt. Das einzige direkte Sprachzeugnis stellt die (schon kurz erwähnte) in griechischer Schrift geschriebene, aber alanische Inschrift auf einer am Ufer des Zelenčuk gefundenen Stele dar (ca. 10.–12. Jahrhundert), die sich zwanglos in die sprachgeschichtliche Entwicklungslinie hin zum heutigen Ossetischen einfügt.

Schon aus chronologischen Gründen dürfen all diese jüngeren Zeugnisse nicht mit dem herodotischen Material vermengt werden, das allein aus altirani-

¹In der Iranischen Sprachwissenschaft hat man sich angewöhnt, dem zum Altiranischen gerechneten Skythischen das durch sprachgeschichtlich jüngere Entwicklungen charakterisierte und deshalb dem Mitteliranischen zugeschriebene Sprachgut als „sarmatisch“ gegenüberzustellen, da ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. die aus dem Osten nachrückenden Sarmaten (Σαρμάται) die Skythen nach Westen hin abdrängten, somit alle Überlieferungen zwar den einst von den Skythen besiedelten Raum betreffen können, aber nicht die Skythen selbst betreffen müssen. Dies wirkt auch bis in die byzantinische Zeit weiter, denn byzantinische Autoren sprechen oft in archaisierender Tendenz von Σκύθαι, wenn sie eines der späteren Steppenvölker wie die Hunnen (Ούννοι), Awaren (Άβαροι) oder (Proto-) Bulgaren (Βούλγαροι) meinen.

²Vom gleichen Stamm aus gebildet ist der Kosename Πουρθάκης (im 1./2. Jahrhundert n. Chr. mehrfach in Olbia an der Dnjepr-Mündung bezeugt), dessen Vorform altiran. **Puθra-ka-* in aram. *ptrk* nachgewiesen werden kann, das kürzlich auf einem Siegelabdruck aus dem Persepolis-Archiv (PFUTS 19*) bekanntgeworden ist.

scher Zeit stammt. Im übrigen ist zu berücksichtigen, daß Herodot ältere literarische Quellen wie Aristeas¹ von Prokonnesos oder Hekataios² von Milet sowie die Berichte verschiedener Informanten herangezogen hat, die er auf seinen Reisen in die nordpontischen griechischen Städte (hauptsächlich wohl Olbia) getroffen hat und die ihm mündlich überlieferte Sagen und Legenden erzählten, die er dann wiederholt zitiert. Hier kann der Herodot-Leser auch einen Eindruck von der Bildsprache dieser mündlichen Dichtung gewinnen, beispielsweise durch die Beschreibung eines Schneegestöbers, „wenn Erde und Luft voll von Federn sind und diese einem die Sicht nehmen“ (Herodot 4,7,3: πτερῶν γὰρ καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἥερα εἶναι πλέον, καὶ ταῦτα εἶναι τὰ ἀποκλιήοντα ὄψιν).

Durch die Verwendung von altpers. *Saka-* in den achaimenidischen Königsinschriften und die oben zitierte Herodot-Passage zu dieser Frage wird klar, daß griech. Σκύθαι ein Alloethnonym ist und nicht die Selbstbezeichnung dieses Volkes sein kann. Derselbe Volksname ist aber auch in neuassyrl. *Aš-ku-za-/Iš-ku-za-* bezeugt, also eigentlich in einer Form /Škuza-/ ohne prothetischen Vokal, und ebenso in hebr. ʾšknz /Aškenaz/, das offensichtlich in ʾškwz /Eškuw/ zu emendieren ist³. So heißt in Genesis 10,3 einer der Söhne Gomers und in Jeremia 51,27 ein Reich, das zusammen mit dem Reich Urartu und dem Reich der Mannäer genannt wird. Die genaue Ausgangsform dieser Namen ist allerdings strittig, denn weder der Ansatz von altiran. **Skučā-* noch der von **Skuθa-* oder **Skuḏa-* (das SZEMERÉNYI 1980: 16-23 als „shooter, marksman“ deuten wollte) kann voll überzeugen. Und sie kann überhaupt nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden, da semit. *z* und griech. *θ* eigentlich inkompatibel sind (und am ehesten vielleicht noch auf ein ursprüngliches **ǰ* zurückgeführt werden könnten). Da die griechische Namensform jedoch schon um 700 v. Chr. bei Hesiod, fragm. 150,15 M.-W. bezeugt ist⁴, könnte man immerhin auch annehmen, daß die Griechen

¹ Aristeas, dessen Lebenszeit unklar ist, hat ein episches Werk (mit dem Titel Ἀριμάσπεια ἔπη) über die angeblich einäugigen Arimaspen (Ἀριμασποί; sieh unten) geschrieben, aus dem nachweislich auch Herodot geschöpft hat.

² Hekataios (ca. 560-480 v. Chr.), einer der wichtigsten Vertreter der ionischen Wissenschaft und der frühesten griechischen Prosaschriftsteller, hat durch seine historischen und geographischen Werke (deren Titel in unterschiedlicher Form zitiert werden) Herodot stark beeinflusst, dessen kritische Einstellung gegenüber Hekataios aber einen wesentlichen Schritt hin zur Entstehung einer „wissenschaftlichen“ Geschichtsschreibung darstellt.

³ Hier ist nur mit der Verwechslung der in der hebräischen Schrift ähnlichen Zeichen für *w* und *n* zu rechnen.

⁴ In einem Fragment aus dem sog. *Frauenkatalog* werden neben anderen am Rand der Oikumene beheimateten Völkern auch die Skythen genannt:

Αἰθίοπας τε Λίβυς τε ἰδὲ Σκύθας ἰππημόλγους
„die Aithiopen, Libyer und stutenmelkenden Skythen“.

diesen (wohl im Orient aufgekommenen) Namen nicht über Kleinasien kennengelernt haben, sondern durch Vermittlung der Thraker oder irgendeines anderen Volkes am Schwarzen Meer.

Da die skythischen Wörter und Namen sich in ihrer Wortstruktur und Lautentwicklung deutlich von den späteren „sarmatischen“ Zeugnissen abheben (siehe oben) und allein auf der altiranischen Entwicklungsstufe stehen, ist es methodologisch vernünftig und angebracht, als „skythisch“ nur das Sprachmaterial zu betrachten, das bei Herodot oder in noch früherer Zeit bezeugt ist. Dieses Postulat ist zu Recht von Max VASMER (1923: 8 usw.) aufgestellt worden, und die umsichtigsten und zuverlässigsten neueren Studien über das Skythische wie etwa die von MAYRHOFER 2006 und PINAULT 2008 befolgen denn auch diesen Grundsatz. Andere Gelehrte allerdings verstehen den Begriff „Skythisch“ in einem weiteren Sinne, entweder diachronisch, indem sie alle Zeugnisse bis ins 5. Jahrhundert n. Chr. einschließen (so etwa ABAEV 1949: 147-244 und, nur mit geänderterem Titel, ABAEV 1979), oder diatopisch (so ZGUSTA 1955: 245-264, der innerhalb der Personennamen der pontisch-griechischen Kolonien zwei unterschiedliche Dialekte auseinanderhalten will). Jede dieser beiden Vorgehensweisen führt jedoch nur zu weiterer Konfusion.

Die in Keilinschriften bezeugten Namen (siehe oben) sind folgende drei:

1. neuassyrisch. *Iš-pa-ka-a-a* (der Anführer der skythischen Truppen, die um 675 v. Chr. von König Asarhaddon [680-669 v. Chr.] besiegt wurden) = altiran. („skyth.“) **Spak-aya-*, ein Hypokoristikum, das auf **spaka-* „Hund“ fußt (siehe SCHMITT 2009: 93f.);

2. neuassyrisch. *Bar-ta-tu-a* (der ungefähr zur gleichen Zeit als König der Skythen genannt wird, weil er Asarhaddon um die Hand einer seiner Töchter anhielt) = griech. Πρωτοθύης (bei Herodot 1,103,3 der Vater des skythischen Königs Μαδύης, der auf assyrischer Seite gegen die Meder gekämpft haben soll), wohl herzuleiten aus altiran. **Pṛθu-tavah-* „mit weitreichender Kraft/Macht“ (siehe SCHMITT 2009: 64-66)¹;

3. altpers. *Skunxa-* (der Anführer der Saken, die sich gegen Dareios I. erhoben²), vielleicht zu verbinden mit osset. digoron *sk'yxyn*, iron *æsk'wænxun* „sich auszeichnen usw.“.

¹Der von Grigorij A. KAPANCIAN und anderen sowjetischen Forschern behauptete Zusammenhang dieses Namens mit armen. *Paroyr*, dem Namen des ersten armenischen Königs nach Movsēs Xorenac'i (1,22), den DŽIOEVA 2017: 124 wieder aufgegriffen hat, ist durch nichts gerechtfertigt und zu rechtfertigen.

²Dieser Aufstand der „spitzmützigen“ (altpers. *tigraxauda-*) Saken unter Skunxa ist der letzte, der in der großen dreisprachigen Inschrift des Dareios am Felsen von Bisutūn über die Ereignisse rund um seinen Herrschaftsantritt in Kolumne V (DB V 21-33) für sein 2. bzw. 3. Regierungsjahr berichtet wird.

Solche indirekten Zeugnisse, und insbesondere wenn es sich um Namen handelt, sind selbstverständlich sehr unsicher. Deshalb ist es auch wenig sinnvoll, das Skythische ganz genau detailliert charakterisieren zu wollen. Immerhin lassen sich einige lautgeschichtliche und morphologische Merkmale ausmachen, die für das Skythische charakteristisch sind. So ist der Fugenvokal von Komposita noch erhalten (etwa in den Namen der Könige Ἀρια-πείθης, Σπαργα-πείθης usw.); die alten Diphthonge sind noch nicht (wie dann in mitteliranischer Zeit) zu Langvokalen monophthongiert worden; und altiran. **sp* (aus indoiran. **śu*) ist wie in den meisten anderen iranischen Sprachen erhalten geblieben (aber nicht im Altpersischen [wo *-s-* entspricht] und im Khothansakischen [mit *-śś-*]).

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß Herodot kein Philologe und erst recht kein Sprachwissenschaftler war. Dies wird uns dort besonders klar vor Augen geführt, wo er etymologische Deutungen von Namen erwähnt, wie sie ja gelegentlich in seinem Werk vorkommen: Der Name der einäugigen Ἀριμασποί „Arimaspen“ etwa, die (wie Herodot 4,27 sagt, vielleicht unter Bezug auf Aristeas) „wir [die Griechen!] auf Skythisch [!] Arimaspen nennen“ (ὀνομάζομεν αὐτοὺς Σκυθιστὶ Ἀριμασπούς), soll „skyth.“ ἄριμα „eins“ und σποῦ „Auge“ enthalten. Aber dies geht offensichtlich von der griechischen Akkusativform (Ἀριμασπούς) aus, und die zwei angeblichen iranischen Wörter sind pure Erfindung. Somit dürfte eine Verbindung des Namens mit altiran. **aspa-* „Pferd“ vorzuziehen sein, vielleicht ein Kompositum **Aram-aspa-* „doté de chevaux adaptés“, wie PINAULT 2008: 125-136 vorgeschlagen hat. Und nach Herodot 4,110,1 sollen „die Skythen die Amazonen Οἰόρπατα nennen“ (τὰς δὲ Ἀμαζόνας καλέουσι οἱ Σκύθαι Οἰόρπατα), was „männertötend“ bedeute, da hierin „skyth.“ οἰόρ „Mann“ und πατά „töten“ enthalten seien. Bestenfalls könnte man daran denken, *oior*, wenn man eine Entstehung aus **oiro* annimmt, aus iran. **vīra-* „Mann“ herzuleiten; doch selbst dies stünde im Gegensatz zu Herodots gewöhnlicher Wiedergabe von iran. **vi-* durch griech. ὕ-, so daß Zweifel an dieser Deutung, die nur das Aition für die nachfolgende Erzählung liefert, sehr wohl erlaubt sind (man vergleiche für einen Deutungsversuch aus neuerer Zeit, der allerdings von einer Konjektur ausgeht, HINGE 2005: 95f.).

Sehr problematisch sind auch die skythischen Theonyme, die Herodot 4,59,2 auflistet (sich HUMBACH-FAISS 2012: 4-8). Die Entsprechungen von Zeus, Apollon, Aphrodite und Poseidon sind gänzlich unklar, etwas besser verständlich zu machen sind nur Ἄπι für die „Erde“ (Γῆ) und Ταβτί für die Göttin des Herdfeuers (ion. Ἰστίη = att. Ἑστία): Ταβτί kann aus der Wurzel iran. **tap* „brennen, erhitzen“ hergeleitet werden, vielleicht als feminines Partizip **tapatī* (ursprünglich „erhitzend“, dann wohl als ein Beiwort des Feuers); und für Ἄπι „Erde“, das jedoch eher an iran. **āp-* „Wasser“ erinnert, hat man den Vorschlag

gemacht, eine Verwechslung anzunehmen, zu der es am wahrscheinlichsten in einer Aufzählungsreihe von Feuer–Himmel–Wasser–Erde gekommen sein kann, wie man sie in dieser oder ähnlicher Form im Avesta-Corpus öfters findet.

Keiner der Namen der großen nordpontischen Flüsse, die zuerst bei Herodot Erwähnung finden, läßt sich bemerkenswerterweise genauer und in plausibler Weise analysieren, weder Βορυσθένης „Dnjepr“ noch „skyth.“ Πόρατα = griech. Πυρετός „Pruth“, Τάναϊς „Don“, Τύρης „Dnjestr“ oder Ὑπανις „Bug“; nur iran. **kapa-* „Fisch“ (khotansak. *kavā-*, osset. *kæf* usw.) in Παντικάπης, wie bei Herodot 4,18,2 usw. ein Arm des Dnjepr heißt¹, ist einigermaßen klar. Ebenso steht es mit den Namen der zahlreichen Stämme und Völker, einschließlich der Namen *Sakā* und Σκύθαι (sieh oben) selbst. Nur für den Namen der Massageten (Μασσαγέται) östlich des Kaspischen Meeres erscheint die Auffassung als Pluralform (mit dem Suffix *-*tā*, griech. -ται) von iran. **Masja-ka-*, einer Ableitung von iran. **masja-* (jungavest. *masiia-*) „Fisch“ (= ved. *matsyā-*), sicher, insbesondere deshalb, weil Herodot 1,216,3 bzw. seine Quelle ausdrücklich feststellt, daß diese „von ihren Herden und von Fischen leben“ (ἀπὸ κτηνῶν ζῶουσι καὶ ἰχθύων). Hinsichtlich des Namens der Argippaier (Ἀργιππαῖοι) am Rande der bewohnten Erde, die Herodot (4,23,5) nur vom Hörensagen kannte, ist zu bemerken, daß die ursprüngliche Namensform Ὀργιμπαῖοι gewesen ist und daß Ἀργιππαῖοι nichts anderes als eine gelehrte griechische Umdeutung zu „die mit den schnellen (oder: weißglänzenden) Rossen“ nach ἀργός und ἵππος „Pferd“ darstellt (vgl. SCHMITT 2006). Andererseits mag Ὀργιμπαῖοι auch mit dem Namen der (altpers.) *Sakā Haumavargā* (sieh oben) zu verbinden sein, wie PINAULT 2008: 121-123 glaubhaft vorgeschlagen hat.

Die bei Herodot bezeugten skythischen Wörter und Namen und (natürlich mit der erforderlichen chronologischen Unterscheidung) eine Auswahl aus dem jüngeren Belegmaterial sind gesammelt und in knapper Form besprochen worden von MAYRHOFER 2006: 9–26 und HUMBACH–FAISS 2012: 8–18; für die Personennamen ist darüber hinaus zu verweisen auf SCHMITT 2003 (sowie SCHMITT 2011a, s.vv.), für die Appellativa auch auf BRUST 2008 (s.vv.) und im übrigen generell auf die in der Bibliographie genannten Arbeiten. Als Ergebnis der bisherigen Forschung lassen sich die wichtigsten Lexeme (sieh MAYRHOFER 2006: 24f.; PINAULT 2008: 108-116) wie folgt zusammenfassen: **ariā-* „iranisch“ (in Ἀρια-πείθης); **aspa-* „Pferd“ (sieh oben zu Ἀριμασποί; vgl. osset. digoron *jaëfs* „Stute“, aber khotansak. *asā-*, wakhī *yaš*); **gaiθā-* „Herde, Besitz“ und **sūra-* „stark, kräftig“ (in dem Theonym Γοιτόσυρος); **kapa-* „Fisch“ (sieh oben); **madu-* „Rauschtrank“ (in Μαδύης); **masja-* „Fisch“ (sieh oben); **paisah-* „Schmuck, Zier“ (in Ἀρια-πείθης, Σπαργα-πείθης, allerdings mit Umbildung im

¹Bei späteren griechischen Autoren ist Παντικάπης der Name der Meerenge von Kerč, des sog. Kimmerischen Bosporos.

Griechischen¹); **para-dāta-* „vorangestellt“ (in Παραλάται, dem Namen eines Königsgeschlechts; = jungavest. *paraḍāta-*); **pr̥θu-* „breit, weit, weitreichend“ und **tavah-* „Kraft, Macht“ (siehe oben zu *Bartatua*/Προτοθύης); **sparga-* „Sproß, Nachkomme“ (in Σπαργα-πειθήης); **tap* „brennen, erhitzen“ (siehe oben zu Ταβίτι); **vari-* „Brustwehr, Harnisch“ (in Ὀρικός aus **Vari-ka-*); und **xšaya-* „herrschend“ (in Ἀρπό-ξαιῖς, Λιπό-ξαιῖς und Κολά-ξαιῖς). Diese zuletzt genannten Namen dreier Brüder, der Söhne des ersten Skythenkönigs Ταργίταος, die Herodot 4,5,2 in der Reihe

Λιπόξαιῖν καὶ Ἀρπόξαιῖν καὶ νεώτατον Κολάξαιῖν
 „Lipoxaïis, Arpoxaïis und als jüngsten Kolaxaïis“

aufzählt, zeigen noch eine ererbte Stilfigur, die man als „augmented triad“ bezeichnet hat, in der ein Epitheton nur dem letzten Element einer Aufzählung beigefügt wird – und die Herodot offenbar der mündlichen Tradition der Skythen zu verdanken hat. Dies paßt gut damit zusammen, daß die Benennung von Brüdern mit teilweise identischen Namen (wie es hier mit -ξαιῖς aus **-xšaya-* der Fall ist) ebenfalls einer alten Sitte entspricht, die aus der Zeit der indogermanischen Grundsprache ererbt ist. Aber wir müssen auch die Einschränkung hinzufügen, daß viele der (aus Herodot bekannten) Personennamen nicht in allen Punkten klar sind und daß ihre Form in etlichen Fällen (etwa in Λύκος) überhaupt griechisch ist.

Alles in allem kann zusammenfassend festgestellt werden, daß das herodotische Sprachmaterial kaum ein bemerkenswertes Dialektmerkmal aufweist, sondern meistens dem üblichen altiranischen Entwicklungsstand entspricht (vgl. SCHMITT 2003: 6; MAYRHOFER 2006: 26). Nur wenn man die Zeugnisse aus nach-herodotischer Zeit auch mitberücksichtigt – in nicht akzeptabler Weise (siehe oben) –, kommt man zu abweichenden und oftmals sehr spekulativen Ergebnissen (wie etwa VITČAK 1992). Hier sollte aber auch noch angefügt werden, daß die Hypothese von LUBOTSKY 2002, nach der auch skythische Entlehnungen in anderen altiranischen Sprachen nachgewiesen werden können (z.B. in altpers. **farnah-* „Fülle“, *duvarθi-* „Tor“ und **θigra-* „Knoblauch“), allgemein auf Ablehnung gestoßen ist.

Einen interessanten Sonderfall ganz anderer Art stellt der Name eines typisch skythischen Nahrungsmittels aus Stutenmilch dar, also eines „Käses“², der als *ἰππάκη* bezeichnet wurde (was zuerst schon bei Aischylos, fragm. 198 R. bezeugt ist). Auf den ersten Blick scheint dieses Wort eine rein griechische Bildung zu sein, aber es ist überzeugend als eine Lehnübersetzung von skyth. **as-*

¹ Die im Griechischen erwarteten Formen auf -πειθήης sind offenbar an den geläufigen Typus der echtgriechischen Namen auf -πειθήης wie Διο-πειθήης oder Εὐ-πειθήης angeschlossen und entsprechend umgebildet worden.

² So heißt es dann auch ausdrücklich in einer Schrift des Mediziners Hippokrates.

paka- erklärt worden (sieh FORSSMAN 1965), das ursprünglich als Beiwort zu einem Nomen mit femininem Genus¹ verwendet wurde.

Zum Schluß muß noch ausdrücklich betont werden, daß der Name des Schwarzen Meeres, griech. Ἄξεινος Πόντος, obwohl er häufig als von skythischer Herkunft ausgegeben wird, mit dieser Sprache nichts zu tun hat (vgl. SCHMITT 1996). Griech. (ion.) ἄξεινος, eigentlich „ungastlich“ – für das Schwarze Meer zuerst von Pindar, Pyth. 4,263 gebraucht, bei dem wir aber auch die euphemistische Umbildung Εὔξεινος Πόντος „gastliches Meer“ zuerst bezeugt finden (Nem. 4,49) –, gibt iran. **axšaina-* (avest. *axšaēna-*, altpers. *axšaina-*) „von dunkler Farbe, schwarz“ wieder, das als Teil eines Systems, in dem die Himmelsrichtungen symbolisch durch Farbwörter bezeichnet werden, auch „nördlich“ bedeutet. Wenn aber das „schwarze“ Meer das „nördliche“ ist, dann muß ihm dieser Name von einem Volk gegeben worden sein, das südlich davon ansässig war. Und da derartige Namen sich bei den Völkern des Alten Vorderasien (Babyloniern, Assyriern, Elamern usw.) nicht finden, muß ihr Ursprung offenkundig im Achaimenidenreich gesucht werden, das im Süden bis zum Persischen Golf reichte (der griech. Ἐρυθρὴ Θάλασσα „Rotes Meer“ heißt) und im Norden bis zum Schwarzen Meer (sieh explizit Herodot 4,37, der dort auch vom „sogenannten [!] Roten Meer spricht).

BIBLIOGRAPHIE

ABAEV, V. I. 1949. *Osetinskij jazyk i fol'klor*. I. Moskva/Leningrad. [Das Kapitel „Skifskij jazyk“ (S. 147-244) ist wieder abgedruckt in: *Nartamongæ* 9 (2012): 7-114.]

ABAEV, V. I. 1979. Skifo-sarmatskie narečija. In: *Osnovy iranskogo jazykoznanija. Drevneiranskije jazyki*: 272-364. Moskva.

BRUST, Manfred. 2008. *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*. 2. Auflage. Innsbruck.

DZIOEVA, Z. A. 2017. Batraz – Bartatua – Parujr: Skify i armjanskoe carstvo. *Nartamongæ* 12: 121-130.

FORSSMAN, Bernhard. 1965. ἰππάκη, ein verkapptes skythisches Lehnwort im Griechischen. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 79: 285-290.

HINGE, George. 2005 [2006]. Herodot zur skythischen Sprache: Arimaspen, Amazonen und die Entdeckung des Schwarzen Meeres. *Glotta* 81: 86-115.

HUMBACH, Helmut und Klaus FAISS. 2012. *Herodotus's Scythians and Ptolemy's Central Asia: Semasiological and Onomasiological Studies*. Wiesbaden.

¹Denkbar ist am ehesten vielleicht τροφαλίς, auch wenn uns dies als ein typisches Dichterwort erscheint.

LUBOTSKY, Alexander. 2002. Scythian Elements in Old Iranian. In: Nicholas SIMS-WILLIAMS (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*: 189-202. Oxford.

MAYRHOFER, Manfred. 2006. *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben*. Wien.

PINAULT, Georges-Jean. 2008. La langue des Scythes et le nom des Arimaspes. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 2008: 105-136.

SCHMITT, Rüdiger. 1989. Andere altiranische Dialekte. In: Rüdiger SCHMITT (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*: 86-94, bes. 92-93. Wiesbaden.

SCHMITT, Rüdiger. 1996. Considerations on the name of the Black Sea: What Can the Historian Learn from It? In: W. LESCHHORN et al. (eds.), *Hellas und der griechische Osten: Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag*: 219-224. Saarbrücken.

SCHMITT, Rüdiger. 2003. Die skythischen Personennamen bei Herodot. *Università degli Studi di Napoli „L'Orientale“*. *Annali* 63: 1-31.

SCHMITT, Rüdiger. 2006. Griechische Umdeutung eines 'skythischen' Ethnonyms. *Historische Sprachforschung* 119: 186-189.

SCHMITT, Rüdiger. 2009. *Iranisches Personennamenbuch. Band VII/1A: Iranische Personennamen in der neuassyrischen Nebenüberlieferung*. Wien.

SCHMITT, Rüdiger. 2010-11 [2012]. Die Sprache(n) von Skythen, Sarmaten und Alanen: Bemerkungen zur nordiranischen Sprachgeschichte. *Philologia Fenno-Ugrica* 16-17: 1-27.

SCHMITT, Rüdiger. 2011a. *Iranisches Personennamenbuch. Band V/5A: Iranische Personennamen in der griechischen Literatur vor Alexander d. Gr.* Wien.

SCHMITT, Rüdiger. 2011b. Herodot und iranische Sprachen. In: Robert Rollinger et al. (eds.), *Herodot und das Persische Weltreich/Herodotus and the Persian Empire*: 313-341. Wiesbaden.

SZEMERÉNYI, Oswald. 1980. *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka*. Wien.

VASMER, Max. 1923. *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrußland*. Leipzig (wieder abgedruckt in: VASMER 1971: 106-170).

VASMER, Max. 1928. Skythen. B. Sprache. In: *Reallexikon der Vorgeschichte*. XII: 236-251. Berlin (wieder abgedruckt in: VASMER 1971: 179-199).

VASMER, Max. 1971. *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*. I. Berlin.

VITČAK, K. T. 1992. Skifskij jazyk: Opyt opisanija. *Voprosy jazykoznanija* 1992/5: 50-59 [wieder abgedruckt in: *Nartamongæ* 9 (2012): 115-130].

ZGUSTA, Ladislav. 1955. *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste: Die ethnischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung*. Prag.

Johnny CHEUNG

THE OSSETIC CASE SYSTEM REVISITED

Introduction

The Ossetic case system has attracted some attention from Iranists, as it is the most elaborate of all declensional patterns found in any modern Iranian language. But this is quite deceptive, some of the endings are clearly not old: the adessive goes back to the postpositional use of **upari*, whereas the comitative *-imæ* is attested solely in Iron. Scholars in the past, notably Vsevolod Miller, and present, such as Dieter Weber, Roland Bielmeier, Alain Christol and Fridrik Thordarson attributed most (oblique) Ossetic endings to endings of various Plr. nominal classes. Recently, David Testen (1996: 371f.) made a crucial point, which was further elaborated by Roland Kim 2003¹, that this approach was methodologically flawed, as it failed to explain why a case ending from the less common nominal classes would have been generalized in Ossetic. Rather, one had to consider the historical development of the morphology of the language as a whole.

Testen argued that in pre-Oss. there were basically two cases, a nominative “direct” (zero-ending) and oblique (ending **-i*), a situation that is still found in modern Yaghnobi. The subsequent rise of “secondary” cases (through the incorporation of postpositions) confined oblique **-i* to its basic function of marking possessive relations, the definite direct object and the locative/inessive. This thesis proves to be untenable. Moreover, it must be said that in their efforts to explain the case endings Kim and Testen have resorted to solutions that go against the (morpho)phonology of Ossetic. It is in this light that I shall take yet another, systematic look into the puzzling history of the Ossetic case system. For a complete picture both the pronominal and the nominal case system shall be considered, since they have influenced each other, yet differ in several aspects.

1. Nominal forms

sær ‘head’, *zærdæ* ‘heart’

	<i>singular</i>		<i>plural</i>	
nom.	<i>sær</i>	<i>zærdæ</i>	<i>sær-tæ</i>	<i>zærdæ-tæ</i>
gen.	<i>sær-y/sær-i</i>	<i>zærdy/zærđi</i>	<i>sær-t-y/sær-t-i</i>	<i>etc.</i>
dat.	<i>sær-æn</i>	<i>zærdæ-j-æn</i>	<i>sær-t-æn</i>	
allat.	<i>sær-mæ</i>	<i>zærdæ-mæ</i>	<i>sær-tæ-m/sær-tæ-mæ</i>	
abl.	<i>sær-æj</i>	<i>zærdæ-j-æ/zærdæ-j-æj</i>	<i>sær-tæj</i>	
mess.	<i>sær-y/sær-i</i>	<i>zærd(æ-j-y)/zærdæ-i</i>	<i>sær-t-y/sær-t-i</i>	
adess.	<i>sær-yl/sær-bæl</i>	<i>zærd(æ-j-yl)/zærdæ-bæl</i>	<i>sær-t-yl/sær-tæ-bæl</i>	
equat.	<i>sær-aw</i>	<i>zærdæ-j-aw</i>	<i>sær-t-aw</i>	
com.	<i>sær-imæ</i>	<i>zærdæ-imæ</i>	<i>sær-t-imæ/-</i>	

1.1. Nominative

The Ossetic so-called “nominative” derives from the nom. m. **-ah* and/or the acc. m./n. *-am*. Traces of these endings can be inferred from palatalized forms such as *alg̃* ‘extremity, tip’ (nom. sg. **agrah*), *calx* ‘wheel’ (**čaxrah*) and *u*-umlauted *æmbyrd/æmburd* ‘meeting’ (nom. acc. sg. n. **hambrtam*), v. Cheung 2002: 58 f. The old feminine **-ā* has not survived as a separate category. In forms like *cyt/citæ* ‘honour’ (Av. *ciθā-* f. ‘punishment), *jæfs/æfsæ* ‘mare’ (Av. *aspā-*, Skt. *ásvā-* f. ‘id.’), final **-ā* has become POss. **-æ*, which has been retained in Digoron, but disappeared in Iron. Traces of the nom. or acc. ending in other declensional classes (which all became thematized in due course) can be deduced as well, on which see further Bielmeier 1982: 59ff. and Cheung, l.c.: 59, 61f.

1.2. Genitive

Several suggestions have been made for the origin of the Ossetic genitive. The most obvious suggestion is to derive *-y/-i* directly from the PIr. thematic genitive **-ahja*. This was implicitly rejected by Miller 1903:43 f., who connected the Oss. genitive to the relational suffix **-īja-*, cf. OP *armaniya* ‘Armenian’ (*armina-* ‘Armenia’), LAV. *aspiia-* ‘equine’ (*aspa-* ‘horse’) Semantically, this is not impossible: Gr. γυναικός, which is clearly adjectival ‘female, pertaining to women’, functions as the genitive of the noun γυνή ‘woman’. Nevertheless, as Kim 2003:44f. pointed out, there are typological and syntactical objec-

tions against a suffixal provenance of the genitive. The genitive case has some fundamental functions in Ossetic: not only does it indicate possessive relations such as *lægtj zwar* ‘god of men (i.e. the god Wasterji)’, but it also marks the direct object (definite/animate) in a transitive sentence. The Ossetic nominative and genitive correspond more or less to the direct and oblique in many other (Indo-)Iranian languages, such as Middle Persian, Sogdian (heavy stems) or modern Kurdish and Zazaki. In Miller’s analysis the old genitive **-ahja* would have become the Oss, ablative, which was also accepted by Weber 1980: 130. Shortly after Weber’s publication Bielmeier 1982: 67 proposed to derive the genitive from the generalized relative (nom, sg. m.) pronoun **-jah³* taking his cue from Bailey 1946: 206 and others. Bouda 1934: 65 made the observation that in certain poetic texts some syntactically unusual phrases were found, where the adjective was placed after the noun (in the genitive): *mæ fydy zæronnd / mæ fidi zæronnd* ‘my old father’, Dig. *Sirdoni nalat* ‘the cursed Sirdon’, (collect.) *kizgi ræsuğd* ‘beautiful girl(s)’. This prompted Bailey, l.c. to derive the apparently gen. ending *-y/-i* of *fydy* from the relative **ja-*. In fact, the label “ezafet-construction” (NP *mard-i pīr* ‘old man’, etc.), attached to these phrases by Bielmeier, l.c.: 67, is misleading. The use of the genitive in these cases is merely to emphasize, or rather “topicalize”, the qualified noun: ‘my father, the old one’, etc., cf. Vogt 1944: 20⁴. Bielmeier’s suggestion is therefore at variance with the fundamental functions of the Ossetic genitive. In his outline of Ossetic, Thordarson (1989: 470) considered the ending the reflex of **-ah*, the genitive of the consonant stem classes⁵. This ending should have disappeared though, cf. Bielmeier, l.c.: 67, Cheung, l.c.: 56ff. Besides, as Kim, l.c., rightly pointed out, it is *a priori* improbable that the inflection of (archaic) root or consonantal stem classes would have been generalized at the expense of the more ubiquitous thematic inflection. At this point, Kim sought an explanation for the Ossetic gen. *-y/-i* in the different stressing of Ossetic forms operating similarly along the lines of the Sogdian Rhythmic Law. The result would be that several endings merged in a single, oblique ending **i*. Without giving too many details it remains to be seen whether such a law has ever existed in the prehistory of Ossetic, on which see further Cheung: 122f. Due to the workings of the Rhythmic Law Sogdian distinguishes two main classes, “light” and “heavy”, at a synchronic level, a result that is conspicuously lacking in Ossetic. Also its absence in the modern quasi-descendant of Sogdian, Yaghnobi, suggests that the Rhythmic Law might have been a relatively recent “phenomenon” in the history of Sogdian.

In my opinion the most straightforward idea of deriving the Ossetic genitive from thematic PIr. **-ahja* is worth contemplating again. This derivation was discarded by Miller and more recently, Bielmeier 1982: 63, Thordarson, l.c., on

the assumption that **-ahja* would rather yield Oss. *-æj*. The development **-ahja* > **-ija* > (apocope) *-y/-i* may be less problematic than it appears, if we bear two other developments in mind as well. In many East Iranian languages we find frequent shortening of **ā* in front of *j* (which is not a regular development). Examples in Ossetic are few, but pertinent: *fæjjaw* ‘shepherd’ (cf. Av. *pāiiu-*), *mæj/ mæjæ* ‘moon, month’ (cf. OP *māhyā*). Parallel to this shortening in front of *j* originally short **a* might have undergone some change in this position as well. The alternative, more preferable solution is that since **-ah* in final position became **-i* in Ossetic (in line with other East Iranian languages), this might also have applied to **-ah* in *inlaut* position in front of *j*, which made the segment **-ah-* tautosyllabic as well. This development would be the same or similar in Khotanese gen. sg. *-i, -ä* (doubted by Emmerick, 1968:256).

1.3. Dative

The ending *-æn* cannot reflect the old dative, neither nominal **-āi* nor pronominal **ahmāi* (Miller 1903: 44). Thordarson (1989: 470) derived the ending *-æn* from an Iranian suffix **-ana-*, which also continues as the suffix *-æn* ‘destined for, apt to’ in Ossetic. The problem with this derivation is that the suffix **-ana-* (and its Oss. continuation⁶) forms nouns or adjectives from *verbal* roots, cf. Khot. *āljsana-* ‘song’ (*āljs-* ‘to sing’), Skt. *cétana-* ‘visible’ (*cit-* ‘to perceive’), *vacaná-* ‘speaking, eloquent’ (*vac-* ‘to speak’), Degener 1989: 24ff., *AiGr.* II/2: 180ff.. How would this suffix end up in the nominal declension as well? Another suggestion is to derive it from the (pronominal) instrumental **(a)na*, which Weber, 1.c.: 131ff. put forward, citing similar forms in Khotanese (instr.-abl. sg. *-ina, -āna*), Wakhi (predicate gen. *-ən*) and Vidgha-Munji (“obi.” sg. *-an, -en*). Although the dative employment of the instrumental case is not without parallels (cf. Gr. dat. pl. *-οις* < IE instr. pl. **-ōis*), the Oss. dative exclusively expresses comparison, the goal or destination of a deed or action: *Dossanæjy ræsuğdæn čyzyg zyn ssaræn wyd* ‘it was very hard to find a girl equal to Dossana in beauty’, *bæxæn xollag radt* ‘give fodder to the horse’. The instrumental function is indicated by the ablative (1.5.). The alternative put forward by Christol 1986: 32f. is even less attractive, *-æn* being abstracted from the (consonantal) gen. sg. of **nama* ‘name’, **namanas*. Perhaps a more plausible suggestion is to consider a postpositional origin for *-æn*, viz. **ana* (LA v. *ana* ‘upon, over, across’) or **anu* (OP *anuv*, Av. *ann* ‘along, after, according to’)⁷. These postpositions are governed by the accusative.

1.4. Allative

Weber 1980: 130ff. considered the pronominal dat. **ahmāi* the origin of the allative. The main problem is that it is somewhat arbitrary (cf. the arguments in the introduction above). Why should the dative end up as allative in Ossetic, rather than continuing the older situation? It is very well possible for the genitive and dative case to have functionally merged into one (gen.-dat.) case and retained the formal appearance of the older genitive, as it is the case in OP and Khotanese. But it would be odd that a particular ending of case A has “moved” to a different case B in order, so to speak, to make room for a new way of expressing case A, especially when the dative is a more fundamental case than the allative. Thordarson (1989: 471) hesitantly derived the allative ending from **hama-* (“instr. **hamā?*”) ‘connected with, together with’. Although it is conceivable to develop the comitative from the allative, it is not easy to envisage it the other way round. The Russian preposition *s* ‘with, and; from; at, about’ seems to provide us with an example, but the situation is somewhat different, as the exhibited meaning depends on a particular case, ‘from’ with the genitive, ‘at, about with the accusative and ‘with, and’ with the instrumental case. The suggested preform **hamā* would be even more emphatically (*as*)*sociative*, rather than *translational*. In fact, we do have a regular continuation of **hamā* in Oss., viz. the conjunction (*æ*)*mæ*/*(æ)**ma* ‘and’.

Still, the pronominal explanation of the allative is an attractive one. Rather than the dative I suggest a somewhat different provenance, viz. the locative **ahmi* to which the directional particle **ā* has been added: **ja-ahmi-ā*⁸. The continuation of **ja-ahmi-ā*, with its nuance of direction, can be found in Avestan: V 3.7... *yaṭ ahmiia daēuua handuuarənti* ‘whereto the daeva’s come/crawl together’, Y 60.5f. *vainīṭ ahmi nmāne sraošó asruštīm āxštiš ... yaθa ahmiia aməšaṣpənta sraosāda ašiiāda paitišqə vanhūš yasnqasca* ‘May obedience triumph over disobedience within this house ... whereto the Immortal Blessed Ones seek for good praises from the truthful Obedience’. This “enlarged locative” form **ja-ahmi-ā* gave rise to a new case in the pronominal class, the allative *a-mæ*. Subsequently this spread to the nominal declensional system, *-mæ*. The incorporation of the allative in the case system appears to be relative late, as it has not undergone the Iron apocope in the singular. The ending *-mæ* may still have behaved like a postposition (of direction) in the POss. period. The loss of the final vowel in the plural is not necessarily regular, as it could have been removed analogically under the influence of the dative (pl.).

1.5 Ablative

None of the proposed solutions is satisfactory. Miller 1903: 44 connected the Oss. ablative with the old thematic gen. **-ah̄ia* (accepted by Weber 1980:130), whereas Thordarson (1989: 471) suggested that *-æj* was from the gen.-abl. of the *ā*-stems (**~ājāh*) or a conflation of this and the instr. in **-ajā*. It is simply inconceivable that an ending either from the consonantal or the feminine vocalic declinations would have been generalized (cf. Kim., I.e.: 45, especially fn. 7): the declination of Sogdian, the closest (documented) sister-language of Ossetic, is a case in point. The common ablative – goes back to, as expected, the *masculine-neuter vocalic* ending **-āt*. The suggestion of Testen (1997: 370, n. 18) and adopted by Kim, I.c.: 46 to derive the Ossetic ablative *-æj* from **hačā* is impossible for the following main reason⁹. Not only do we have the Ossetic reflex (*zy/zī* ‘from him’), old **č* would have been preserved as 3 in both Ossetic dialects, in *all* positions. Only the secondarily arisen affricate **-čʹ* (from postvocalic PIr. **-ti*) would result in final *-j* in *Digoron* only (cf. Cheung 2002: 98 f., Miller, I.e.). When we look at the ending purely formally, it looks as if it goes back to **-ājV* (*-V* is a short vowel). However, the sequence **-ājV* would rather yield *-æj/-æjæ*, compare *mæj/mæjæ* ‘moon, month’ < loc. s. **māhi-ā*¹⁰ (Cheung, I.c.: 203), while **-ajV* should have become *-æ* in both dialects, cf. *ærtæ* ‘three’ (**θrajah*), *zærdæ* ‘heart’ (**zrdajā-*). Hence, the segment *-æj* can only be secondary in nature, being the result of an “amalgamation” of two different elements: POss./pre-Oss. **æ + *i*. POss./pre-Oss. **æ* may reflect the old thematic abi. **-āt*. Final **-t* had to disappear before the contraction with the second element **i*, but there are indications that the loss of the final dental is relatively late, cf. 3sg. fut. subj. *-a* < *athem. *-āt* (Cheung, I.c.: 140). The short vowel, *-æ-*, perhaps points to influence from the pronominal ablative, **-at*, cf. Av. *maṭ* ‘from me’, *ahmaṭ* ‘from this’, etc. Meanwhile, the old instr. ending **-ā* (Av., OP, Skt. Vedic *-ā*) would have become regularly POss./pre-Oss. **-æ*. No doubt, at a certain point in the POss./pre-Oss. period the formally identical abl, and instr. endings merged, cf. Christol 1986: 32. This would therefore account for the instrumental function of the modern Ossetic ablative (besides comparison, separation, etc.). Now, we have to address the problem of the final element, We can dismiss two possibilities of its origin beforehand. The first one is that *ʷj* reflected an enclitic particle **i* (with a presumably ablativistic value). For the latter there is little or no evidence: the Av. correspondence *ī(t)* is merely a particle of emphasis. Alternatively, assuming that **i* might have been compounded with the characteristic abl. adv. suff. *-tah* (cf. Skt. *á-tas* ‘hence’) would create more phonological complications. Perhaps, it has been imported from *zy/zī* (*demonstrative*, q.v.). Incidentally, without this marking the abl. pi. would have been formally identical to the nom. pl. *-tæ*.

1.6. Inessive

For the origin of the Ossetic inessive *-y/-i*, Miller, 1.c.: 45, suggested two possibilities: either it was imported from the pronominal system (Dig. *mi* ‘in me’, Dig. *di* ‘in you’, etc.) or it continued the (variant) loc. ending **īa, ya* (sic), loc. sg. OP *māhyā*, Av. *kəhrpiia*, etc., which was accepted by Thordarson, 1.c.: 471 (corrected to **-īā*). Both suggestions are problematic. The former does not account for the fact that the corresponding Iron forms are different (*mæ, dæ*, etc.) nor can the Dig. forms go back to the expected (enclitic) Pir. forms **mai, *tai*, etc. The latter possibility is phonologically impossible, as the “enlarged” loc. ending would be rather **-īā*, which would have yielded *-/æ* in Ossetic, cf. Oss. *mæj / mæjæ* ‘moon, month’ (= OP *māhyā*). Kim, 1.c.: 45f. assumed that the inessive had the same origin as the genitive. The distinction made in the pronominal system suggests otherwise. The *nominal* genitive and inessive case may have been formally different at an earlier stage as well. The preform preceding *-y/-i* goes back to **-ijV* (*V* is **a, *i* or **u*). It is tempting to consider the relational suffix **-īja-* as the ultimate source, as implicitly suggested by Miller, 1.c.: 46. In both Khotanese and Skt. this suffix displays a broad range of meanings and usages, cf. Degener 1989: 153ff., *AiGr.* II/2: 435 ff., of which the following is relevant here. The Skt. suffix *-īya-* attached to locational designations has the meaning of ‘being there, originating from there’: *parvatīya-* ‘growing in the mountains’ (*párvata-*), *āvasathīya-* ‘being in the house’ (*āvasathá-* ‘dwelling’), *samāna-grāmīya-* ‘living in the same village’ (*grāma-* ‘village’). Also the corresponding Khotanese *-īya-* displays this usage: *ttarandarīya-* ‘situated in the body’ (*ttarandara-*). The Ossetic inessive case probably reflected this specialization of **-īja-*. Another usage of the same suffix can be observed in Oss. *dæсны / dæсни* ‘clever, expert; wizard’ (**dašin-īja-*, from **dašina-* ‘right’).

1.7. Adessive

The origin of the adessive ending is clear, the derivation from **upari* has been universally accepted, Miller 1903: 46, etc. Somewhat puzzling is the Iron form *-yl* as opposed to the transparent Dig. *-bæl*. The Iron form has apparently been contaminated with the inessive (rather than reflecting a shortened, “allegro” pronunciation).

1.8. Equative

The equative ending was not considered to be part of the case system by Miller, 1. c.: 92ff., who treated *-aw* as a mere adverbial suffix. Miller suggested to connect the suffix with Skt. *-vat*, *-vant*, citing Skt. *māvānt-* ‘like me’, *īndravat-* ‘like Indra’, *pūrvavat-* ‘according tradition’. According, to Weber 1980:129 and Thordarson (1989: 471), it would reflect **-āṽan-*, on which also the so-called “language”-suffix in Oss. and other East Iranian languages may be based, e.g. Sogd. *’w*, Khot. *-au*, Khz. *-’w* (Degener 1989:172ff., Gershevitch 1954: 249). I would separate equat. *-aw* from the language suff. *-aw*, on account of their semantic differences. The derivation of the equative form **-āṽan-* is rather fraught with problems: the function and meaning of *-aw* does not agree well with those conveyed by the suffix **-ṽan-*, cf. *AiGr.* II/2: 894ff. Although Skt. *-vat-*, *-vant-*, with or without a preceding long *-ā-*, displays an extraordinary range of functions and matching meanings, in most instances the most frequent meaning is ‘provided with, rich in, full of, which applies to the corresponding Iranian formations as well. The meaning that also the Ossetic equative conveys, i.e. ‘like to, resembling’, is chiefly found in pronominal formations: OAv. *mauuaṅt-*, Skt. *māvānt-* ‘like me’, OAv. *θβāutiaṅt-*, Skt. *tvāvānt-* ‘like you’ etc. (*AiGr.* II/2: 876, III: 876). This is even more so in Iranian (Avestan), cf. Jackson 1892: 236, n. 2. The Ossetic equative *-aw* seems most likely to have been abstracted from these pronominal formations. These originally adjectival forms probably go back to the nominative sg., on which see Cheung 2002:62.

1.9. Comitative

The comitative *-imæ* is only known in Iron. In Digoron, the meaning of this ending ‘with, together is conveyed by the postp. *xæccæ* preceded by the noun in the genitive. It is tempting to relate the Iron ending to Av. *maṭ*, Skt. *smát* ‘together, jointly’ or Av. *hama-*, Skt. *samá-* ‘same, equal’, cf. Miller 1903: 46, also Weber 1980:129, fn. 20, Christol 1986: 33. Although it is possible that Dig. has lost this ending, one would need to look for an internal Iron origin in the first place. Abaev (1949: 101) drew attention to *iwmæ/ewmæ* ‘together’, which he derived from the allative of the number *iw/ew* ‘one’. *Iwmæ/ewmæ* would literally mean ‘towards one’ (> ‘in union, united’). It is this form/which would be the base of the Iron comitative, an explanation that has also been accepted by Thordarson (1989: 471). A minor, yet quite troubling point is why the bilabial has disappeared in the ending *-imæ*.

2. Pronominal forms

	<i>first person</i>		<i>second person</i>	
nom.	<i>æz</i>	-	<i>dy/du</i>	-
gen.	<i>mæ</i>	<i>mæ</i>	<i>dæw</i>	<i>dæ</i>
dat.	<i>mæncæn</i>	<i>myn/min</i>	<i>dæwæcn</i>	<i>dyn/din</i>
allat.	<i>mænmæ</i>	<i>mæm/mæmæ</i>	<i>dæwmæ</i>	<i>dæm/dæmæ</i>
abl.	<i>mæncæj</i>	<i>mæ/mi</i>	<i>dæwæj</i>	<i>dæ/di</i>
iness.	-	<i>mæ/mi</i>	-	<i>dæ/di</i>
adess.	<i>mænyl/mænbæł</i>	<i>nyl/mæbæł</i>	<i>dæwyl/dæwbæł</i>	<i>dyl/dæbæł</i>
equat.	<i>mænwaw</i>	-	<i>dæwaw</i>	-
com.	<i>memæ/-</i>	<i>memæ/-</i>	<i>demæ/-</i>	<i>demæ/-</i>
plural				
nom.	<i>max</i>		<i>symax/sumax</i>	
gen.	<i>max</i>	<i>næ</i>	<i>symax/sumax</i>	<i>wæ</i>
dat.	<i>maxæcn</i>	<i>nyn/nin</i>	<i>symaxæcn/sumaxæcn</i>	<i>wyn/win</i>
allat.	<i>maxmæ</i>	<i>næm/næmæ</i>	<i>symaxmæ/sumaxmæ</i>	<i>wæm/wimæ</i>
abl.	<i>maxæj</i>	<i>næ/ni</i>	<i>symaxæj/sumaxæj</i>	<i>wæ/wi</i>
iness.	-	<i>næ/ni</i>	-	<i>wæ/wi</i>
adess.	<i>maxyl/maxbæł</i>	<i>nyl/næbæł</i>	<i>symaxyl/sumaxbæł</i>	<i>wyl/wæbæł</i>
equat.	<i>maxaw</i>	-	<i>symaxaw/sumaxaw</i>	-
com.	<i>maximæ/-</i>	<i>nemæ/-</i>	<i>symaximæ/-</i>	<i>wemæ/-</i>

2.1 Personal

The first and second person singular forms are pretty obvious: the nominative and genitive continue PIr. nom. **azam*, **tuɣam* and gen. **mana*, **taɣa* respectively, cf. Miller 1903: 50, etc. The voiced *d-* in the second person sg. is due to sandhi. The remaining cases have the genitive ending as base.

The corresponding plural forms, on the other hand, have an identical nominative and genitive ending which go back to the gen. **ahmāxam* and *xšmāxam*. The first person *max* has lost the initial vowel, reflecting an old development, cf. Cheung 2002: 88.

The enclitic forms have evidently been adapted to the main pronominal pronouns. There are basically two “stems”: *mæ* – (**mi*), *dæ* – (**di*), *næ*/*(*)ni*, *wæ*/*(*)wi*. The number of distinctive enclitic forms were also in PIr. rather limited. For the first person we may posit, on the basis of Avestan and Sanskrit, sg. acc. **mā*, gen.-dat. **mai*, abl. **mat*, and pi. acc. **nāh* (OAv. *nā*, gen.-dat. **nah*. The second person PIr. forms can be reconstructed as sg. acc.-instr. **θβā*, gen.-dat. **tai*, abl. **θbat*, pl. acc. **uāh*, gen.-dat. **uāh*. When we follow the developments

up to Ossetic, the first person singular would end up with only one form, viz. *mæ*, whereas the plural forms would regularly yield (**ni* and, if the acc. form has not merged with the gen.-dat. (as it is the case in LAv. and Skt.), possibly also *næ*. The situation also applies to the second person. In an agglutinative case system such as the Ossetic one, this proves to be unstable, since there is a strong tendency to develop distinctive forms for each case (see above). The gen, *mæ* and *dæ* can regularly derive from **mai* (OAv. *mōi*, OP *-maty*) and **tai* (OAv. *tōi*, OP *-taiy*) respectively. All the other endings derive from the genitive form (as it is the case with the regular non-enclitic pronouns). The different vocalism of the (modern) dative singular ending is due to the addition of the nasal (i.e. the postp. **ana* or **anu*): **mai* + *-n* > pre-Oss. **main* > TOss. **min* (cf. material suff. *-yn/-in* < **-aina-*), cf. Testen 1996; 370. The plural counterparts, the old gen.-dat. forms **nah* and **uah*, would have yielded Oss. gen. **ni* and **wi*, which became subsequently the base of the other plural endings. However, afterwards, the gen. pi, **ni* and **wi* were remodelled after the singular, giving rise to *næ* and *wæ*. These newly arisen genitive forms have managed to influence the other endings of the dialects, differently and only partially. The characteristic **ʈ* from the plural forms has even crept into the singular forms.

	<i>demonstrative</i>			<i>interrogative-relative</i>	
nom.	<i>a, aj/a</i>	<i>wyj/je</i>	-	<i>či/ka</i>	<i>cy/ci</i>
gen.	<i>aj</i>	<i>wyj/woj</i>	<i>jæ,æj/æj</i>	<i>kaj/ke</i>	<i>cæj</i>
dat	<i>amæn</i>	<i>wymæn/womæn</i>	<i>(j)yn/jin</i>	<i>kæmæn</i>	<i>cæmæn</i>
allat.	<i>amæ</i>	<i>wymæ/womæ</i>	<i>(j)æm/jimæ</i>	<i>kæmæ</i>	<i>cæmæ</i>
abl.	<i>amæj</i>	<i>wymæj/womæj</i>	<i>ʒy/si, ʒi</i>	<i>kæmæj</i>	<i>cæmæj</i>
iness.	<i>am/ami</i>	<i>wym/womi</i>	<i>ʒy/si, ʒi</i>	<i>kæm/kæmi</i>	<i>cæm/cæmi</i>
adess.	<i>awyl/abæł</i>	<i>uwyl/wobæł</i>	<i>(j)ył/jibæł</i>	<i>kæwy/kæbæł</i>	<i>cæwy/cæbæł</i>
equat.	<i>ajaw</i>	<i>wyjaw/wojaw</i>	-	<i>kæjaw</i>	<i>cæjaw</i>
com.	<i>aimæ/-</i>	<i>wyjimæ/-</i>	<i>jemæł-</i>	<i>kæimæł-</i>	<i>cæimæł-</i>
<i>plural</i>					
nom.	<i>adon/atæ</i>	<i>wydon/jetæ</i>	-	<i>čitæ/katæ</i>	<i>cytæ/citæ</i>
gen.	<i>adon(y)/ani</i>	<i>wydon(y)/woni</i>	<i>sæ</i>	<i>kæjty/keti</i>	<i>cæjty/cæjti</i>
dat.	<i>adonæn/anæn</i>	<i>wydonæn/wonæn</i>	<i>syn/sin</i>	<i>kæmænty/</i>	<i>cæmænty/</i>
				<i>kæmænti</i>	<i>cæmænti</i>
allat.	<i>adonmæł/</i>	<i>wydonmæł/</i>	<i>sæm/sæmæ</i>	<i>kæmæty/kæmæti</i>	<i>cæmæty/cæmæti</i>
abl.	<i>adonæj/anæj</i>	<i>wydonæj/womæj</i>	<i>sæm, ʒy/si, ʒi</i>	<i>kæmæjty/</i>	<i>cæmæjty/</i>
				<i>kæmæjti</i>	<i>cæmæjti</i>
iness.	<i>adony/anæmi</i>	<i>wydony/wonæmi</i>	<i>sæ, ʒy/si, ʒi</i>	<i>kæmyty/</i>	<i>cæmyty/</i>
adess.	<i>adony/anæbæł</i>	<i>wydony/wonæbæł</i>	<i>syl/sibæł</i>	<i>kæwylty/</i>	<i>cæwylty/</i>
equat.	<i>adonaw/</i>	<i>wydonaw/</i>	-	-	-
	<i>anijaw</i>	<i>wonaw</i>			
com.	<i>adonimæł-</i>	<i>wydonimæł-</i>	<i>semæł-</i>	<i>kæimætył-</i>	<i>cæimætył-</i>

2.2. Demonstrative

The demonstrative pronouns were less transparent, having a complicated set of endings for each gender, masculine, feminine and neuter. The pronouns also have a set of corresponding clitic forms, which will be treated hereafter.

The ‘this’ pronoun is also used as the third person pronoun. It has as its core element *a-* and it is tempting to derive it from the feminine form of the personal-demonstrative **hā* (Bielmeier 1982: 63) or the relative pronoun **iā* (Bailey 1946: 205), which is surprising. Feminine endings are rarely generalized, see also above. The originally long *a-* may be the outcome of contraction of two pronouns, one could think of a blend of **ia-* and **ha-* (**ta-*): > **iā-* (cf. OP *h(a)ya-* ‘which’). The initial **i-* then disappeared, in front of the long vowel, cf. *udyn/odun* ‘to exert, put effort into’ (< **iāuda-*). The nominative *a* could go back to **ia-ha(h)*¹¹ > **(i)ā*. It is unclear whether the I. variant *aj* has an old *-j*, which may be imported from *wyj*. On the other hand, we cannot discount the possibility either that *aj* derived from **ia-* + **ajam* ‘this here’: > **iāju* > (apocope and loss of initial **i-*) POss. **aj*. Final *-j* could have been lost analogically (to avoid convergence with the genitive).

The pronoun for ‘that’ appears to be different in the two Ossetic dialects, in Iron the stem is *wy-*, but in Digoron the nominative has *je* and in oblique cases we find the stem *wo-*. Thordarson derived Dig. nom. *je* from (nom.) **ajam*, which is difficult. The pronoun **ajam* rather refers to the close proximity to the speaker, which does not agree with the oblique stem *wo-* (< **aūa-* ‘that, yonder’). Dig. *je* actually goes back to earlier (**)we*, cf. *widag/wedagæ*, *jedagæ* ‘root’ (< **ūaitākā-*, Sogd. *wyt’k* ‘cord’), the loss of *ofw-* in front of a front vowel is a frequent development in Dig., reflecting palatalization. Also for the Iron nom. form *wyj* we may assume earlier **we*: > **wi*. This early form **wi* is realized as *uj*, *wi*, *wyj*, depending on the (sub-)dialect or individual utterance. For the vocalism, see 2.3.

The genitive continues the older situation, albeit with some (slight) modifications. The ‘this’ form goes back to **ia-ahja*: > **(i)āja* > **(i)āj* (apocope) > *aj*. The ‘that’ ending *wyj/woj* may be the result of the following developments: **aūahja* > **aūija* > **aūij* (apocope) > *aūii* (regular?, influenced by the ‘this’ form?) > POss. **oj* (monophthongization).

The endings with *-m-*, dat., allat., abl. and iness., derive from the PIr. acc., abl. and loc. forms of the demonstrative **a-*. The Oss. dative has been secondarily created with the postposition **ana* or **anu*: dat. **ia-* + **ahmāi* >> acc. **iām* + postp. **an^{a/}_u* (>) Oss. *amæn*, **aūāi* (?) >> acc. **aūu* + postp. **an^{a/}_u* >> Oss. *wymæn/womæn*. As discussed in 1.4., the allat. ending probably does not continue the old dat. (as postulated by Weber 1980:131), but it rather goes back to

the loc. ending to which the postposition **ā* has been added, hence **ja-ahmi-ā* and **au(a)mi-ā*. The Oss. abl. forms *amæj* and *wymæj/womæj* on the other hand may indeed derive from the old abl.: **ja-ahmāt* > **āmā* + **i* > (>) *amæj*, **auāt* > **auā* + **i* >> *wymæj/womæj*. The inessive forms apparently continue the old loc.: *am/ami* < **ja-ahmi*, *wym/womi* < (<) **au(a)mi*. Since final **-i* was apocoped at a certain pre-Oss. stage, Dig. *ami* and *womi* must have acquired *-i* only recently, being imported from the nominal iness. ending. *Mutatis mutandis*, this treatment also applies to the interrogative-relative dat., allat., abl. and iness. endings.

The plural stems have an element *-on* in I., which prompted Miller 1903: 42f. (accepted by Thordarson, 1989: 469) to derive from (nominal) Gpl. **-ānām*. This is unlikely, since the old Gpl. **-ānām* has completely disappeared from the nominal inflectional system (having evolved into the relational suffix *-on*) and it would be very odd to see it resurface again in the pronominal system. Besides, how should the dental be explained? The element *-don* rather goes back to the acc. pi. **tān* (voiced *d* is due to sandhi). This may well be the POss. pi. ending: **don*. In the dialects this undoubtedly peculiar form has been “regularized” differently: Iron has added *a* and *wy-* before *don*, while Digoron has opted to replace the initial segment with *a-* and *w-* respectively. Just as with the personal pronouns, the nominative and genitive pi. were *not* formally distinguished, but the dialects have attempted to differentiate the forms: Iron has an optional *-y* in the genitive, but Digoron has gone a step further, by not only adding *-i* to the genitive, but also re-analysing the nominative as *a-tæ* and *je-tæ*.

The enclitic forms *jae*, *æj/æj*, show strong influences from the other personal and demonstrative pronouns. Again, we need to start from the genitive as the base: Iron genitive *jae* probably derives from Plr. **hai* (OAv. *hōi*, LAv. *hē*), cf. Testen 1996: 363f. The variant *æj* seems to be influenced by the non-enclitic forms *aj* or *wyj/woj*. The s-forms go back to the *ruki*-variants with **š-* (cf. gen.-dat. sg, LAv. *še*, OP *-šaiy*): the gen. pl. form *sæ* may derive from a preform **šām* (OP *-šām*), with loss of the final labial nasal.

The form *zy/zi* is used for the abl. and iness. It is usually connected to the pre-/postposition OP *hačā*, OAv. *hacā*, LAv. *haca*, etc, to which presumably a pronominal form has been added (Abaev 1958: 402), Testen, I.e. pointed out though that in order to arrive at this result this would involve not only the loss of one syllable, but also an accentual “demotion” to the status of a clitic¹². A survey of the Iranian cognate forms reveals the following,

West Iranian: Bal. *ač*, *aš*, *či*, *š-*, NP *az*, *zi*, Kurd. *ji* (dial. *až*), Hawr. *ja*, Parth. *'c*, *'ž*;

Eastern Iranian: Shugh. *az*, *as*, Rosh., Bart., Sariq. *az*, Bactr. *ασο*, Psh. *j*, *c-*, *s-* ‘of’, Yazgh. *ž-*, Yi, *ži*, *žo*, M. *žo*, *ža*, Sogd. *cn* ‘from that’, Khz. prep. *c* (with gen.) ‘from, out of’, adv. *c'* ‘out, off’, Khot. “postp.” *jsa*, *jsä*, *jsi* ‘from’.

The loss of the initial vowel in Oss. *ʒy/ʒi* merely reflects a very ancient development, which occurred in many East Iranian languages, too. Its cause is precisely this “demotion” to the status of a clitic. In my work, Cheung 2002: 86ff., I suggested that in the forms *max* (**ahmāxa-*), *dæl-* (**adari*), *ta* (**iθā*), *wa* (**ayāt*), *wæd* (**ayada*), *wædæ* (**ayadā*), *wæł-* (**ayari*), *wærtæ* (**ayathrā*) the aphaeresis was connected to their clitic character.

There is another problem, which was not noticed by Testen, I.e., lurking in the generally accepted reconstruction **hačā* for these Iranian forms. How do we explain the fact that the final *-ā has not survived in Ossetic (and many other Iranian languages)? Although in languages such as Persian, the loss of final long *-ā, which merged with short *-a, is perfectly regular, this development is not applicable in Ossetic. Assuming that the disappearance may be the result of elision does not solve anything: one would expect something along the line of (P) Oss. *ʒaj*, *ʒæi* (or +*ʒe*, if **i* was added later on), from POss. +**ʒa*, +*ʒæ i* (*i* < pron. gen. sg. **ahja*). This development would have been parallel to Khz. *cy*³. The Sanskrit correspondences of the Iranian forms may give us a clue. Although the formal correspondence between Skt. (adv.) *sácā* and OP *hačā*, OAv. *hacā*, LAv. *haca*, etc. has sometimes been doubted, cf. *KEWA* III: 418, s.v. *sácā*, Thieme 1971: 298, the arguments against have failed to convince most scholars, cf. *EWAia* II: 688. Since in Old Avestan the (Sanskrit) meaning ‘(together) with’ is preserved next to ‘from, off, as attested in other Iranian languages, there is no particular reason not to consider the latter meaning as secondary. The meaning might have been “attracted” from the noun in the ablative case and reassigned to the preposition (or postposition) **hačā*. As it happens, Skt. also has *sáci*, the locative variant of (originally instr.) *sácā*, with almost the same meaning: ‘together, along with’. Consequently, it seems not unreasonable to assume that there was an Iranian cognate form as well: **hači*. This form may have been the base of Oss. *ʒy/ʒi* (and NP *zi*, Kurd, *ji* et al.), hence: **hači* + **ahja*.

2.3. Interrogative-relative

Bielmeier 1982: 62 ff. has treated this pronominal category in some detail. The nom. endings *či/ka*, Dig. *ke* have always been problematic, for which earlier Miller 1903: 54 could not find a solution. Bielmeier suggested that Dig. *ka* derived from the feminine ending **kā*, which possibly provided the base *kæ-* in the other cases as well. As mentioned above, this does not seem very plausible: feminine endings are not likely to be generalized. Moreover, it is telling that in the derivational forms *jes-ke* ‘anybody’, *al-ke* ‘each, every’ this *-a* is absent. The *-a* is probably secondary, being imported from the demonstrative

a. The original form is no doubt *(*)ke*. The nominative ending would therefore be **ke* in POss.

We can now see that the nom. of both the demonstrative and the interrogative-relative has an ending with final POss. **^oe* (= Dig. *°e*). How do we account for this puzzling vocalism? On the one hand, POss. **^oe* reflects older diphthongal **-ai*, but on the other hand, final **-ai* (whether from older Plr. **-ajah* or Plr. **-ai*) would have regularly yielded *-æ* (with seemingly lost **-i*). In this case, the apparent “loss” of the semi-vowel **j* would not have been very old, i.e. of the Common-Ossetic period, as the loss of *-æ* in Iron applies solely to old **-ā(h)*, but not to **-ai*, **-ajā(h)*. We have to bear in mind that the monophthongization of **ai* is of a much earlier, pre-Oss. stage. The only solution I can think of to resolve this apparent problem, is that there was indeed a general monophthongization of **ai*, thus also in *final* position: > **-e#*. After the apocope of **-æ* (< **-ā(h)*) in Iron, final **-e* became *-æ* in Iron, but in Digoron it merged with the reflex of final **-ā(h)* to become *-æ*¹³. In fact, the loss of this semivowel **j* has never taken place in Ossetic, as attested by the existence of final *-aj*, *-oj*, *-uj* in the modern dialects. The subsequent development of final **e* > *æ* would not have applied to monosyllabic (and non-enclitic !) forms, such as *čī/-ke*, *wyj/je*, though.

As for the *ultimate* origin of **ke*, this is another vexing problem. Since the genitive is formally identical to the nominative, it would be not too fanciful to consider it as the genitive ending **kah̄a*, cf. Bielmeier I.e. This is difficult, one may expect the result *+čy/ki*, cf. *genitive*. Deriving it straight from the nominative is equally (if not more) difficult: nom. **kah* > pre-Oss. **ki*. At this point, I have to mention *innæ* ‘the other (of two)’, which is identical in both I. and Dig. In Cheung 2002: 641 explained it as a re-interpreted form, reflecting older nom. pl. m. **an̄jai*, cf. Dig, pl. *innetæ*. The explanation may also apply to **ke*, which would derive from the nom. pl. m. **kai*, and demonstrative *wyj/je* < nom. pl. **aūai* (initial **a-* was lost through aphaeresis).

The emergence of *(*)ke* in the genitive reflects another complication. It may have started in the genitive plural **keti*, which adopted the nomin, (i.e. “unmarked”) case with only the plural suffix being inflected (“marked”). The POss. situation was probably as follows:

nom. <i>*ke</i>	Pl. <i>*ke-tæ</i> (< Plr. <i>*kai</i> + pl. suff. <i>*tā</i>)
gen. <i>*kæj</i>	<i>*ke-ti</i>

The paradigmatic pressure to create a transparent system yielded different outcomes in Iron and Digoron. In Iron the genitive singular form affected the corresponding plural, thus giving rise to *kxjty*. In Digoron the shift started in the nom. sg., when **ke* adopted the vowel from the demonstrative. The new nom. sg.

*ka influenced the nom. pl.: >> *ka-tæ*. In return, the gen. plural affected sg. **kæj*, yielding (through re-interpretation) *ke*.

The genitive *kæj* probably goes back to earlier **kæji*, but since pronouns such as the interrogative/relative tend to form one accentual unit with the following word(s), **kæji* has been shortened to *kæj* (and subsequently generalized), cf. the prefigated verbs with initial (**i*)-: *bajqusyn/bajğosun* ‘to listen to’ (*qusyn/iğosun* ‘to listen’). The form **kæji* may reflect **ka-* to which the genitive (**i*)- has been added. It cannot be excluded either that **kæji* derived from **kajahja*, an extended ending, similar or parallel to Skt. RV *káyasya cit* ‘of whomsoever’ (AiGr. III: 563). The (bare) stem **ka-* from which *kæ-* would have derived was perhaps frequent enough (e.g. also used for derivation and composition) to become the base of the remaining endings, but I have to admit that deriving notably iness. *κzem* straight from PIr. **kahmi* is a more attractive and elegant proposal. The development of **ah* > **i* may then have been quite specific: in final position or in front of **j̄* (cf. 1.2.).

The inanimate correspondence ‘what’ is quite straightforward, as it has only retained the nominative from PIr., viz. **čid* (LAv, *cit*, Skt. *cit*), but all the other endings have been modeled after the animate interrogative-relative pronoun. The genitive *caej*, identical in both I. and Dig., also supports the original character of I. *kæj*.

Concluding remarks

The Ossetic case system is rooted in the thematic masculine-neuter declension. Although we can conclude that the elaborate case system in modern Ossetic is not old, it would be an oversimplification to assume that following a large-scale collapse of the Iranian eight-case system the Ossetic case system was based on two cases, “direct” and “oblique”, as suggested by Testen 1996 and Kim 2003. Before the loss of final short vowels, pre-Ossetic probably possessed a case system similar to that of Eastern Middle Iranian languages, such as Sogdian, Khotanese or Khwarezmian. Perhaps already at this stage the indirect object was conveyed by a periphrastic construction with a postposition. It was no longer expressed by the old Ir. dative ending, which disappeared from the nominal and pronominal case system entirely.

In both the nominal and the pronominal system traces of the old minor endings can still be deduced, despite the fact that after the apocope, new endings evolved from constructions with postpositions/suffixes, thus becoming an integral part of the whole case system. No doubt, this was under the influence of neighbouring Caucasian languages. The Old Iranian ablative **-at* and

instrumental **-ā* are the two lesser cases that have survived as Oss. *-æj*, after a merger. The Ossetic pronouns appear to have preserved the Plr. endings relatively better than their nominal counterparts.

SOAS, London – Cambridge

ABBREVIATIONS

Av. = Avestan; Bact. = Bactrian; Bal. = Balochi; Bart. = Bartangi; Dig. = Digoron dialect; Gr. = Greek; Hawr. = Hawramani; I. = Iron dialect; IE = Indo-European; Khot. = Khotanese; Khz. = Khwarezmian; Kurd. = Kurdish; LAv. = Late Avestan; M. = Munji; NP = New Persian; OAv. = Old Avestan; OP = Old Persian; Oss. = Ossetic; Parth. = Parthian; PIr. = Proto-Iranian; pre-Oss. = pre-Ossetic.; POss. = Proto-Ossetic; Psh. = Pashto; Rosh. = Roshani; Sariq. = Sariqoli; Shugh. = Shughni; Skt. = Sanskrit; Sogd. = Sogdian; Yazgh. = Yazghulami; Yi. = Yidgha.

REFERENCES

- ABAEV, V. I.
 1949 *Osetinskij jazyk i fol'klor*. Moskva.
 1958 *Istoriko-ëtimologičeskij sløvar' osetinskogo jazyka*. I. Moskva-Leningrad
AiGr.
 1954 J. WACKERNAGEL & A. DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*. Bd. II/2: *Die Nominalsuffixe*. Bd. III: *Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen*. Göttingen.
- BAILEY, H. W.
 1946 “Supplementary Note to Asica”. *TPhS*, 202–206.
- BIELMEIER, R.
 1982 “Zur Entwicklung der ossetischen Deklination”. *IF* 87, 58–69.
- Cheung, J.
 2002 *Studies in the historical development of the Ossetic vocalism*. Wiesbaden.
- CHRISTOL, A.
 1986 “Introduction à l'ossète, éléments de grammaire comparée”. *LALIES* 8, 7–50.
- DEGENER, A.
 1989 *Khotanische Suffixe*. Stuttgart.
- EMMERICK, R. E.
 1968 *Saka Grammatical Studies*. London etc,

EWaia

1992–2001 M. MAYRHOFER. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 vols. Heidelberg.

GERSHEVITCH, I.

1954 *A Grammar of Manichaean Sogdian*. Oxford

JACKSON, A. V. WILLIAMS

1892 *An Avestan Grammar in Comparison with Sanskrit*. Stuttgart.

KEWA

1956–1982 M. MAYRHOFER. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen / A concise Etymological Sanskrit Dictionary*. 4 vols. Heidelberg.

KIM, R.

2003 “On the historical phonology of Ossetic: the origin of the oblique case suffix”. *JOAS* 123/1, 43–72.

MILLER, V. F.

1903 “Die Sprache der Osseten”. *Grundriss der Iranischen Philologie. Anhang zum ersten Band*. Strassburg.

SIMS-WILLIAMS, N.

1990 “Chotano-Sogdica II: Aspects of the Development of nominal morphology in Khotanese and Sogdian”. In: *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, Part 1: Old and Middle Iranian Studies*, 275–296. Rome.

TEDESCO, P.

1926 “Ostiranische Nominalflexion”. *ZII* 1926 (4), 94–166.

THIEME, P.

1971 Review of W. Brandenstein –M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*. *KZ* 85, 297–298.

THORDARSON FRIDRIK

1989 “Ossetic”. In: Rüdiger Schmitt (ed.). *Compendium Lingtarum Iranicarum*, 456–479. Wiesbaden.

VOGT, H.

1944 “Le système des cas en ossète”. *ALH* 4, 17–41.

WEBER, D.

1980 “Beiträge zur historischen Grammatik des Ossetischen”. *IF* 87, 126–137.

NOTES

¹ This study is to some extent a response to Kim 2003, who addressed the Ossetic case system as part of a more comprehensive overview of the Ossetic historical phonology. I broadly agree with his phonological treatment, despite differences on many points. An important

difference in opinion between us is the treatment of the Ossetic (historical) accent, for which I argued initial stress (CHEUNG 2002:121 ff.), whereas Kim called for a Sogdian-like stress based on heavy and light stems. His quite elaborate argument in favour of this type of accent has failed to convince me, as it would not explain why not only **all** the final vowels, except *-ā(h) and *-ai (and subsequently, short vowels in certain *inlaut* position) in the pre-Oss, period were lost, but right down to common Ossetic, we see, in Iron, the loss of the final -æ that derives from *-ā(h). The "rhythmic-like" accent, being determined by the quantity/quality of the vowels, which we see in modern Ossetic cannot be but of secondary origin. An annoyance in his article is that he sometimes represented the arguments of his sources rather inaccurately or imprecisely.

The Ossetic forms are cited as follows: the Iron and Digoron forms are quoted with a slash mark (/) between them, Iron being mentioned first. If only one form is mentioned, this means that the Iron and Digoron forms are identical. If a form is marked by "I." or "Dig.", it is generally meant that only the Iron or Digoron form is attested.

² Kim, I.c.: 44 argued that this “presupposes merger of abl. with gen. in thematic nouns on the analogy of other stem classes, and subsequent replacement of the reflex of *-ahya by that of *-jya- in genitival function”.

³ Kim apparently misunderstood Bielmeier’s argument, claiming Bielmeier “takes the Ossetic gen./iness. from the PIr. gen. sg. *-ah of the consonant stems”. On the contrary, Bielmeier, I.c., explicitly states: “Spuren der Suffix-Nullstufe beim Genitiv der alten *r*- Stämme finden sich nirgends. Es ist deshalb nicht möglich, die Bildung des nominalen Genitivs auf -i (-i) mit dem Genitiv auf *-ah in Verbindung zu bringen”.

⁴ It may be noted that in fact there is no formal distinction between “nouns” and “adjectives” in Ossetic, cf. Thordarson, *CLI*: 467. The genitive case is also used to topicalize the indefinite, animate object, “qui rend possible sa position emphatique au commencement de la phrase”, e.g. *iw k jrm læjy iw k’æbila racæjk ydta* ‘Einen blinden Mann führte ein Hündchen’ (Vogt, I.c.: 36).

⁵ Not as depicted by Kim: “Similarly, Thordarson ... sees in this ending a merger of gen. sg. *-ah and loc. sg. *-yā of PIr. root nouns...”. This “merger” is nowhere mentioned nor implied in Thordarson’s treatment.

⁶ Cf. Miller, I.c.: 91f., §15.

⁷ This may also apply to Wakhi -ən: *yi dāyən tu yi pərnəc* ‘a man had a churn’ (lit. ‘to a man there was a churn’).

⁸ For the preform *jā-ahmi-ā see 2.2.

⁹ Testen, I.c. revived a very early idea of Lerch, which was cited and discarded by Miller, I.c.

¹⁰ With shortening of the long *ā- in front of *j, a frequent East Iranian development.

¹¹ Perhaps rather *jā-ha: in PIr. there was also a variant *ha in the nominative, without final -h, cf. LAV. (m.!) *hā* (Skt. *sá*), besides LAV. *hō* (< *hah).

¹² His alternative solution, viz. from end. **di-*, with an *ad hoc* affrication of the voiced dental, is phonologically not admissible, cf. *mid-/med-* ‘in, inside, internal’ < **mad̥ja-*, LAv. *maid̥iia-* (CHEUNG 2002:103).

¹³ The assumption of “weakening” of final POss. **-e* > *-æ* is in line with my arguments of initial stress in (pre-)Oss. and again suggests the secondary character of voweldependent accent in modern Oss.

The article was first published in Alexander Lubotsky, Jos Schaeken, Jeroen Wiedenhof, Rick Derksen (eds.) *Evidence and Counter-Evidence. Essays in honour of Frederik Kortlandt*, vol. 1. Balto-Slavic and Indo-European linguistics. Amsterdam–New York: Rodopi, 2008, 87–105.

Printed with the permission of the copyright-holder.

Статья была впервые опубликована в сборнике «Evidence and Counter-Evidence». Сочинения в честь Фредерика Кортландта, т. 1. Балто-славянская и Индо-европейская лингвистика. Амстердам–Нью-Йорк: Родопи, 2008, С. 87–105.

Печатается с разрешения правообладателя.

J. T. NAGY

**‘ROCKS GROW OLD TOO...’
FROM KILLING OLD MEN TO VENERATING
ELDERS IN THE NARTÆ SAGAS**

The original purpose of the research¹ was to look at the concepts and forms of crime and punishment from the aspect of legal ethnography in the Nartæ sagas recently published in Hungarian as well², based on the latest results of researches on the Jazygian-Cumanian region. Engaged in the subject, however, it was becoming increasingly clear that a thorough research would stretch the limits of a single lecture or study while, on the other hand, its legal ethnographical aspect offered, and called for, new approaches and focal points.

Therefore, taking a single crime, this paper is focused on killing the elderly. I have relied on sources, including the following paragraph, taken from a wide range of heroic epic works mentioned and used by Georges Dumézil, also analysed by Ludwig Chibiroff³, and recently translated and published by J. Béla Kovács as well⁴:

*The Borætæ and the Æxsærtæggatæ families had long been enemies, unable to get along with each other. The Æxsærtæggatæ family was not large, but its male members were strong and bold. The Borætæ, however, were numerous and rich, although without strength and courage. When the Borætæ heard that the Nartæ men of the Æxsærtæggatæ had failed to return from their campaign, they said: ‘None of the Æxsærtæggatæ survived, their possessions are there for the taking. There is but one old man (Wýryzmæg) still alive, let us go and kill him, and take all their belongings’.*⁵

In this study I seek to answer how the position of the elderly changes in the individual, family or community values and lives over the time horizon of the Nartæ sagas. What was the meaning of death as a way of passing from the community of the living to the community of the dead? How the death of an individual (killing the old) was defined by custom in the Nartæ sagas?

The position of the elderly in individual, family and community norms and lives

The dual nature of old age is the first thing we notice in the Nartæ's world. On the one hand, with the passing of time the deeds, achievements and growing experiences of an individual earned an increasingly important place in the community while, on the other hand, the decreasing physical strength of the elderly pushed them into the background, causing them to be a burden⁶.

This kind of duality is well illustrated in the Nartæ sagas as well, by the contemplations of the youth: *How should we live without the wisdom of Wyrzymæg, who always brought us to our senses? / He has grown so old, he is rather worthless now*⁷.

This seeming controversy can be resolved by looking at the position of the old *in the life of the Nartæ 1) community, 2) family and 3) individual* one by one. In the comparative relationship of the above three *the specific role taken in the community is dominant*. The aim of the community strategy is to ensure the long term survival and strength of the Nartæ families. It is the foundation of their values and moral norms that governs everything. Indeed, the mere survival and prosperity of the Nartæs depended on their campaigns and the successfulness of the troops setting out from the village. The gathered food ensured the survival of the members of the community. To be an esteemed member of the community, one had to be a good warrior contributing to community, family and individual wellbeing as part of successful campaigns. For example, when Dzili and his son captured a huge flock, *the elder Nartæs set Dzili in the place of honour at their meeting in the village square, and at their feasts and celebrations they placed a white bearskin under his feet, while three young Nartæs stood by with fans so that not a single fly should bother him*⁸.

If old age or illness made someone unable to participate in the campaigns any more, he became "worthless" (due to the fact that a warrior's prey contributed not only to his family, but to the whole community, e.g. as a feast at the Nykhash, or livestock distributed among members of the community). Wyrzymæg's last campaign also tells us about the importance of "place" in the community; about the momentary restoration of a warrior's crumbled position, who used mental wisdom to compensate for his fading physical strength - a kind of "old age respite". Because Wyrzymæg wants to prove to the Nartæs that he can be useful, even in his old age. According to Nartæ values, however, although widely known for his wisdom, cunning and bravery, he could only prove himself in battle. Therefore, he set out on a last campaign, using his foresight, fearlessness and cunning to make up for diminishing physical powers. His wife, Satana told the young Nartæs, unable to puzzle out the meaning of Wyrzymæg's call to

arms rather reproachfully: *I can see that you are quite worthless without this old man. Once again, he found the enemy's nest undisturbed by you, with huge prey to be taken. He is calling you, warning how big an army to prepare.*⁹ ... *After their glorious campaign the gathered loot (cattle) was distributed among the three Nartæ families as usual, "not a single one coming off worse than the other... There was plenty to slaughter, supplied by the herd taken from the King of Shawfurd, enough to feast all year long.*¹⁰ As long as the cattle lasted, Wryzmæg was well respected by his people. The respect regained by his usefulness earned him satisfaction and a place in the community in spite of his old age: *I can see that without my old head to think for you, even a crow would snatch and take you to his nest...*¹¹

Every individual was linked to the Nartæ community through his tribe or family. The fact that someone was born into a specific family determined the rest of his life. As Dumézil pointed it out himself, the three main Nartæ families (*Æxsærtæggataæ*, *Ælægataæ*, *Borætæ*) represented three social functions.¹² The *Æxsærtæggataæ* family lived in the Upper village; they were warriors distinguished by valour, strength, bravery and military skills. The *Ælægataæ* lived in the Middle of the village; they held the feasts and celebrations, and guarded the *Wacamongæ*, the magical cup of the Nartæs. They were distinguished by mental boldness and adroitness. The *Borætæ* lived in the Lower village; they provided economic strength (by farming and cattle-breeding) and valued wealth and fortune above all. All relationships and activities were organised within these family bounds: the young warriors, and the maids by marrying fighters, ensured safety and future. It meant prosperity and the fulfilment of obligations set by the community, as well as a chance for a safe and secure old age. The death of a young warrior or a child put this safety at risk. *Oh, my son! It was unwise to think so. I have grown old. Who is to throw a handful of dirt over my body when I die?*¹³ It is what *Büræfærnyg* asked of his son prepared to set out on a dangerous adventure. *How are we to live now? Who is to look after us in our old age?*¹⁴ *Satana* mourned the loss of her son.

Possibly, the family meant the only support for the elderly, without which they became exposed and vulnerable. Indeed, the *Borætæ* wanted to kill Wryzmæg when the young warriors of his tribe had long failed to return from their campaign. At the same time, the family is a place where the double standard of ageing exists. In this respect, the Nartæ sagas provide abundant example. On the one hand, the authority of old people due to age and experience is obvious, well respected as family heads and decision makers. It is well illustrated by the formal seating arrangement of the *Nykhash*¹⁵ and the distribution of prey, as well as the behaviour of young people (e.g. the young were not allowed to speak before the elders and they had to obey their orders without

a word). It was, however, severely tested by the above mentioned community values and the major rule of “usefulness”.

It was considered natural and accepted by the individual as well. Wyrzymæg is not protesting either when his failing physical strength makes him proportionally less respected by his family and the village. As Satana relays the message of her unrecognised son to Wyrzymæg: *You have grown old, master. Your grey head is ridiculed. An impertinent young lad has just come, hardly old enough to sit in the saddle, and he has asked me to tell that you are to go on a campaign...*¹⁶ Indeed, he drank less wine at the Borætæ’s feast than in the old days: *he drank only as much as his soul desired.* He had been gradually excluded from active, combative everyday life. He sat at the Nykhash day after day, listening to the heroic deeds of others with a growing distance to separate him from them, entering the “antechamber” of death. *The Nartæ Wyrzymæg had grown old, his strength diminished, and he did not go on campaigns any more. The young ones, who used to seek his advice stopped coming, and some of them even laughed at Wyrzymæg. In the mornings he went to the Nykhash and spent the whole day there, listening to stories told by his people. He watched the young Nartæs competing at archery, remembering his own younger years, and brooding over the past gone for ever.*¹⁷

The meaning of death as a way of passing from the community of the living to the community of the dead

Death has a unique context in the Nartæ sagas. Death is a gateway between the worlds of the living and the dead, a kind of passage. In a community where death is inevitably present in everyday life, it determines the relationship of the community’s members to death. Dying a heroic death in battle was highly valued by the Nartæ community. Real death meant obliviation and loss of honour. Heroic death was valued by the members of the community, praised in songs and remembered at their feasts and celebrations. Remembering the dead continues to be a part of everyday life in Ossetian custom to date.¹⁸

Shoshlan had the rare opportunity to enter the Land of the Dead while he was still alive. It could form the subject of an independent study to describe his meetings with the numerous old men who, according to his dead wife Vedukha, received their punishments or rewards based on their earthly lives. *Old men sitting, completely frozen, shaving their beards with icy razors, pulling the hair out by the root, leaving only small clumps on their faces.*

‘These are the ones chosen by their people to sit in judgement, believing them to be just. Their judgements, however, were false, taking the rich men’s side

for some baksheesh, or just for knowing them. But now they are to pay for their sins, according to the laws of the netherworld.'

Then Shoshlan said: 'Passing on, I could see a silver palace. Honourable old men seated on golden benches, delicious food abundantly laid out in front of them, with cups full of sparking drinks, but no one touches anything.'

And Vedukha said to Shoshlan:

*'These people never robbed anyone, they loved and helped the poor throughout their earthly lives. Barashtyr (the lord of the land beyond the grave - the author) rewarded them accordingly. They refuse to touch the food because, according to the laws of this Land, even the sight of food fills them up.'*¹⁹

The death of an individual (killing the old)

Killing the old was a custom among the Nartæ as well in order to ensure the long term survival of the community. For a warrior the appropriate time to leave the world of the living was determined by his "fate", himself or the community. However, taking somebody's life wrongfully, like Dzili in the Nartæ sagas, who always served his community well, yet was murdered by the Nartæ youth because of Shyrdon's deceit and envy, was an unforgivable sin. In such cases a punishment followed: *"The Nartæ lands, instead of ripe wheat, were covered in sand, their flocks of sheep turning into stone and their fast horses going lame, their sharp swords becoming blunt and their tongues completely paralysed"*.²⁰

However, the community's decision about the time of an old man's death was usually not questioned. According to the Nartæ sagas, not even when the Borætæ, learning that the Æxsærtæggatæ men had failed to return from their campaign, decided in the name of the community to kill Wryzmæg, the old man left behind (hoping to find an easy prey). *'Let's have a feast, invite the old man Wryzmæg, intoxicate him with drinks, and then kill him.'*²¹ With the invitation made impossible to refuse, and seeing that Wryzmæg was already drunk, they said: *'It is time to slaughter the old bull. Büræfærnyg Borætæ said this, turning to the younger Borætæs. The old Wryzmæg then understood who he meant and realised that his life was about to end.'*²² Only his son Batraz, suddenly appearing thanks to his wife Satana could save Wryzmæg's life, against the custom of the community.

In the Kabardian version of the Nartæ sagas there is a more explicit part on the community custom of killing old men and the changing of this tradition.

Killing the eldest was a custom with the Nartæs. They fattened an ox and prepared intoxicating drinks in abundance. The Nartæs invited the one whose

time it was to be killed to sit at the table, and offered him a cup filled with *bakhsima*²³. He was kept alive until his cup had been emptied. The Nartæ were hiding in the house, each of them holding a stone, waiting for the old man to finish his drink.

The time had come to kill Osirmedz, the husband of Shatanei²⁴. The Nartæ knew the oldest member of the community in any specific year. Shatanei, the wife of Osirmedz said to him: 'Now, they will take you and offer you a seat at the table, and a cup full of *bakhsima*. But you should not hurry to finish your drink, take it slowly and steadily. For I will make the Nartæ give up on killing the old.'

They seated Osirmedz at the table and gave him *bakhsima*. They toasted him and drank. Osirmedz drank slowly, taking his time. The grown men, each holding a stone, told him:

'Our meat is overcooked,
And our brew is boiling over;
Hurry up,
Drink faster!'

But Osirmedz said: 'Don't be impatient. All I want is some words to be left in this world!' And he took his time, talking away till the morrow.

On the following day at dawn, when everyone was still there, Shatanei led Shoshruko out of the pit. 'Go to that house', she told her son. 'Your father is there, sitting at the head of the table, holding a cup. The grown men are getting impatient to kill Osirmedz.'

Shoshruko entered the house that was full of people. When he walked in, they looked at him in surprise. 'How did he get here', they asked one another.

Shoshruko remained still until Osirmedz had finished drinking. Then Shoshruko set to work. He left no one in the house: he grabbed the grown men, knocked them down and threw them out of the door. ...And this is how Shoshruko put an end to killing the Nartæ elders, just as Shatanei told him. The Nartæ continued to prepare their heady drinks year after year, but they never killed any of the old men again²⁵.

Still, the old ones themselves were reluctant to leave everything to fate. Even the aged Wryzmæg reminded the Nartæ youth once that his time was up: *From my earliest days I had put all my strength at your service, but my old self has become a burden and you cannot expect me to be of any use now. Therefore I'm asking you: make a big chest, put me in it and throw me into the sea. You must not lay my body to rest in the Nartæ cemetery...*²⁶

Georges Dumézil lists numerous examples for killing old people in Caucasian mythology²⁷. A unique, so far unmentioned version is when, according to community custom, it is the duty of the son to kill his helpless, aged father.

Referring to Fritz Paudler, he recalls the Kabardian version of the researched more than sixty varieties where the son, defying the community tradition, refuses to kill his father, and is prepared to face the consequences.²⁸

If a man should be so weakened that he could not draw his sword with three fingers, unable to mount his horse and put on his boots unaided, or even to use his bow, make hay and guard his flock vigilantly, the Nartæ, according to old custom, would put him in a woven basket and take him from the village to the top of the Elders' Mountain. There they would fit wheels onto the basket and push him down the steep slope, right into the deep below.

The time had come when Badan, the father of Badanoquo reached old age, unsurprisingly, as his hair had already turned silver. Badanoquo loved his father and was filled with sorrow thinking that he should push him off the mountain. But how could he break the Nartæ tradition?

Sadly, he made a basket, sat his father in it and carried the basket to the top of the Elders' Mountain. There he tied a couple of large rocks to it and said: 'Father, I am going to kill you. Do not be angry: it is a tradition with the Nartæ. Please forgive me!

Badan made no reply, and his silence felt like a heavy burden on Badanoquo's heart. He pushed the basket, and it started on its course to his father's death. With the basket nearing the edge, Badanoquo's heart was beating even more furiously. There, right at the edge of the cliff the basket was halted by a log. The wind began to rock the basket and tore at Badan's white beard, making the old man laugh.

'Father, why are you laughing', Badanoquo asked.

Badan, still laughing, answered: 'I was just thinking that when you grow old, and your son should push you off the Mountain, your basket could be caught by this very same log. Is that not something to laugh at?'

The mockery in his father's laughter touched the deepest cords of Badanoquo's heart. He ran to him, making a difficult decision: 'Let the Nartæ do whatever they want to me, but I will not kill you!'

'If you wish to know the truth, son', the old man said, 'I do not want to linger in this world with nothing to do, for a worthless life is worse even than death. But am I truly unfit to do any good for my people? Although I'm unable to work, I still have the power of thinking.'

*Badanoquo pulled his father free, threw the basket off the cliff, and took the old man to a nearby cave. ... 'Father, stay here hidden so no one should know. Otherwise the Nartæ will get angry for breaking the tradition.'*²⁹

This story deserves special attention for describing a unique moment: it gives an exceptionally detailed account of the process and the dilemma of breaking community norm and tradition. The Ossetian professor of ethnography,

Ludwig Chibiroff himself researched the subject, pointing it out that although the son broke the customary norm and spared the old man destined to be killed, he kept it a secret. He chose to wait for a moment when the community itself would overrule its decision, e.g. having been saved from a natural disaster or conflict through the old man's wisdom, finding the right solution. Badanoquo did the same, and having saved the village from the consequences of three deadly plagues following his father's instructions, the Nartæ abolished the rule of killing the old.³⁰

Dumézil considers the community norm of killing the elderly, also represented in the Nartæ sagas, as a continuation of the Scythian and Sarmatian traditions. It is clearly visible that he prefers to add further examples to the specific arguments, rather than to research the background to changing the tradition.³¹ Nevertheless, the above story is highly remarkable, either when looked upon as the beginning of a new era characteristic of the Caucasian or traditional Ossetian society, or when searching for the roots of 'venerating elders', a change in community based on lifestyle and property.

In times when, due to physical geographic, economic, historical and social changes the wellbeing of a family requires special cooperation with emphasis on community interests and obedience by young people in order to manage economic and family matters often involving 40-50 people, the experience and practical wisdom of the elders used for the benefit of the family and the authority to successfully settle conflicts prove to be highly valuable. Such characteristics can only be developed through age.

It should be noted that in addition to their extensive knowledge and experiences, the elders represented the community's collective memory as well, being the guardians of traditions and customs in economic and religious terms.³² For example, the Nykhash, i.e. the council of elders had the authority to act and make decisions in all matters of the village community, determining issues both formally and informally. The religious celebrations and feasts were overseen by the elders, and their decisions on ceremonial orders were definitive. They were in charge of the fundamental rule that governed family and village life as well, i.e. the unconditional respect for patriarchs.³³

BIBLIOGRAPHY

АБАЕВ, ВАСИЛИЙ ИВАНОВИЧ

1990 Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ

АБАЕВ, ВАСИЛИЙ ИВАНОВИЧ – КАЛОЕВ, БОРИС АЛЕКСАНДРОВИЧ – ЛИБЕДИНСКИЙ, ЮРИЙ

2000 Нартские сказания. Владикавказ

- ЧИБИРОВ, ЛЮДВИГ АЛЕКСЕЕВИЧ
 2008 Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ
 2013 Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ (ed.)
 2016 Осетинская Нартиада. Владикавказ
- DUMÉZIL, GEORGES
 1968a *Mythe et Épopée I*. Éditions Gallimard
 1986b *Mítosz és eposz*. Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest
- ISTVÁNOVITS, ESZTER – ISTVÁNOVICS, MÁRTON – KULCSÁR, VALÉRIA (transl.)
 2009 *Nartok. Kaukázusi hősmondák. A világ eposzai 3*. Budapest
- KOVÁCS, J. BÉLA (transl.)
 2008 *A Nap gyermekei. Nartok. Jász-Alán hősmondák*. Budapest
- МАГОМЕТОВ, АХУРБЕК ХАДЖИРЕТОВИЧ
 2011 *Культура и быт осетинского народа (Историко-этнографическое исследование)*. Владикавказ
- MAY, WALTER
 2002 *How Batraz Saved Wyryzmæg*. *Nartamongæ* 2002 (1) 133-137.
 2008 *The nameless Son of Wyryzmæg*. *Nartamongæ* 2008 (1-2) 243-254.
- SZABÓ, LÁSZLÓ
 2001 *Tradíció és ideológia az oszétéknél. Jászkunság*. Issue 1-2, 7-16.
 2009 *Az oszét nép nemzeté válása. Jászkunság*

NOTES

- ¹ The research was funded by ОТКА К-109191.
- ² KOVÁCS 2008; Istvánovits et al. 2009; АБАЕВ 1990; DUMÉZIL 1968, 441-575; 1986, 325-408; ЧИБИРОВ 2013; SZABÓ 2001; SZABÓ 2009, 57.
- ³ ЧИБИРОВ 2008, 241-242; 2016.
- ⁴ DUMÉZIL 1968, 493; 1986 353.
- ⁵ *How Batraz Saved Wyryzmæg*. АБАЕВ и др. 2000, 366; MAY 2002, 133; KOVÁCS 2008, 211.
- ⁶ МАГОМЕТОВ 2011, 326-328; Абаев 1990.
- ⁷ *Wyryzmæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 120; KOVÁCS 2008, 57.
- ⁸ *Nartæ Dzili and His Son*. АБАЕВ и др. 2000, 514; KOVÁCS 2008, 300.
- ⁹ *Wyryzmæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 124; KOVÁCS 2008, 60
- ¹⁰ *Wyryzmæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 126; KOVÁCS 2008, 60.
- ¹¹ *Wyryzmæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 126; KOVÁCS 2008, 60.
- ¹² DUMÉZIL 1968, 457-466; 1986, 343-354; АБАЕВ 1990.
- ¹³ *The Death of Arakhzau*. АБАЕВ и др. 2000, 214; KOVÁCS 2008, 114.
- ¹⁴ *The nameless Son of Wyryzmæg*. АБАЕВ и др. 2000, 87; MAY 2008, 247; KOVÁCS 2008, 37.
- ¹⁵ *Nykhash*: council of elders.

¹⁶ *The nameless Son of Wryzmaæg*. АБАЕВ и др. 2000, 89; МАУ 2008, 248; KOVÁCS 2008, 38.

¹⁷ *Wryzmaæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 120; KOVÁCS 2008, 57.

¹⁸ The Ossetian cemeteries lay right outside the village boundaries. The 'houses of the dead' were visited by the whole family every Friday. They told stories and tales so the young could pass on the fore-elders' heroic deeds and lives to their own children. The numerous feasts and celebrations held to honour lost relations in the year that followed death helped to keep memories alive for a long time. Personal collection, North Ossetia, Vladikavkaz, 2017.

¹⁹ *Shoshlan in the Land of the Dead*. АБАЕВ и др. 2000, 260; KOVÁCS 2008, 145.

²⁰ *Nartæ Dzili and His Son*. АБАЕВ и др. 2000, 520; KOVÁCS 2008, 303.

²¹ *How Batraz Saved Wryzmaæg*. АБАЕВ и др. 2000, 366; МАУ 2012, 133; KOVÁCS 2008, 211.

²² *How Batraz Saved Wryzmaæg*. АБАЕВ и др. 2000, 369; МАУ 2012, 135-136; KOVÁCS 2008, 213.

²³ *Bakhsima*: alcoholic drink made from millet flour, honey and yeast. ISTVÁNOVITS et al. 2009, 362.

²⁴ Shatanei: Satana, Osirmedz: Wryzmaæg, Shoshruk: Batraz. ЧИБИРОВ 2013, 433, 523, 105.

²⁵ *Shoshruko (Kabardian)*. ISTVÁNOVITS et al. 2009, 331-333.

²⁶ *Wryzmaæg's Last Campaign*. АБАЕВ и др. 2000, 21; KOVÁCS 2008, 57.

²⁷ DUMÉZIL 1986 425-430.

²⁸ DUMÉZIL 1986, 428.

²⁹ Quote by: DUMÉZIL, GEORGES, 1986, 429-430.

³⁰ I hereby express my gratitude to Professor Ludwig Chibiroff for his professional assistance with this research. Thanks to the University of Pécs and the above referred ОТКА fund, I had an opportunity to participate in, and to deliver a lecture at the international conference «IV. НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ» (Vladikavkaz, 16-17 November 2017), alongside archaeologist Dr. GÉZA SZABÓ, a fellow of the 'MTA BTK Lendület' Research Team.

³¹ DUMÉZIL 1986, 431.

³² МАГОМЕТОВ 2011, 326-328; ЧИБИРОВ 2008, 241-242.

³³ The accounts of 19th century travellers often reported on 140-150 year old patriarchs and their wives in charge of the whole family.

H. BORJIAN,
Columbia University, USA

A PERSIAN VIEW OF THE STEPPE IRANIANS¹

By the turn of the second to first millennium BCE, the Iranian-speaking tribes of the Steppe Bronze Cultures had parted into two main groups: those who migrated south eventually into the plateau which bears their name to this date, and those who expanded their domain within the steppes, westward into the Volga and Pontic regions and beyond, and southward well into the Caucasus and Central Asia. These two main branches of the same people evolved in the very different ways, characteristic to other societies living in the southern and northern Eurasia.

Nevertheless, as South and North Iranians – even if separated by deserts and mountains – were often immediate neighbors, they kept influencing each other as long as the Iranian pastoralist riders ruled the Eurasian Steppes. After all, many of the vicissitudes undergone by Persia since the dawn of her history have been related to the Steppe warriors, and, on the other side of the coin, much of what we know today about the history of the Scythians, Sarmatians, and Alans are due to their interactions with the Iranian civilization in Western Asia.

In addition to these two groups, which I shall call South and North Iranians for simplicity, we may yet identify a third group: those of Central Asia, whom are usually referred to as Eastern Iranians in scholarly literature. These consist of the settled Chorasmians, Sogdians, and Bactrians, among others, who were the immediate southern neighbors of the nomadic Sacae, Massagetae, Dahae, and Chionites of the area from the river Jaxartes up to the Kazakh Steppe. The proximity to the plains of Central Asia made the region a frequent prey to nomadic invasions, and kingdoms were made and unmade as a result.

1. Historical Perspective

It is a well-known fact that the history of Eurasian continent, that is much of the Old World, is marked by the recurring mass movements of peoples from Inner

Eurasia southward into the warmer lands of the agriculturalist civilizations, whose realm fits into the fundamental definition of “history. “ Ever since a great warlike and nomadic civilization, chiefly consisting of the peoples speaking Iranian languages, completed its formation of an independent lifestyle on the Steppes towards the end of the 2nd millennium BCE, it began to stand in contra-distinction to the sedentary civilizations in the south, i.e. the states formed in China, India, the Iranian Plateau, Mesopotamia, and the Greco-Roman world, with the general tendency of invasions and migrations in the direction from north to south. The success of the northern nomads was a function of a number of variables, including how united they were, how weak were the central states, and who had the superior technology. This historical pattern discontinued only after the Russian Empire established its hegemony over the Steppes, followed by its industrialization and engagement in Western Civilization.

What repercussion this longstanding interaction between North and South had in Iran? The central regimes that ruled over the Iranian Plateau had established their capital cities in Mesopotamia and Elam/Khōzistān, the fertile plains Iranians had inherited their civilization from. Notwithstanding the socioeconomic gravitation towards the southwestern borders of their empire, these dynasties endeavored, with only partial success, to dominate Central Asia to stem the threat of nomadic raids and invasions on their northern and eastern frontiers. The Achaemenids, the Seleucids, the Parthians, and the Sasanians’ policy of stabilizing and securing of their northern borders was manifested through either (1) military solution, i.e. waging wars, establishing garrisons, and building physical barriers along the northern frontiers; and (2) by establishing or supporting buffer states in Central Asia. In fact, the city-states of Central Asia interacted with the Persian civilization on the one hand and with their nomadic neighbors on the other. These city-states had to deal with the mighty nomadic confederations of the Scythians and Sarmatian tribes who dominated the Steppes at the same time when the Achaemenids, the Arsacids, and the Sasanians ruled the Plateau. Table 1 is a rough synchronization of the rulers of the Iranian Plateau, Central Asia, and the Pontic Steppes and the Caucasus.

Table 1. Approximate chronology of the rulers of Iranian-speaking lands

Centuries	Western Steppes	Iranian Plateau	Central Asia
8-6 Bce	Cimmerians?	Medes	Massagetae
6-3 Bce	Scythians	Achaemenids	Sakas
3 bce-3 Ce	Sarmatians	Arsacids	Sakas
3-7 Ce	Alans	Sasanians	Chionites, Hephthalites, Turks

Let us now brake down the interactions among these regions into the stages of history, and try to highlight the historic events, without succumbing into the detail – for our aim is to identify the patterns rather than narrating specific events.

1.1. The Medes and the Achaemenids

Iranians of the Plateau and those of the Steppes made their decisive appearance in history almost simultaneously, in the seventh century BCE, in their movements towards Mesopotamia from two different directions. The Medes established minor kingdoms in the northwest of the Iranian Plateau for more than a century, but their rule was largely passive. On the other hand, the Cimmerians and Scythians, having invaded the Near East via the Caucasus, found there an opportunity to practice their profession as warriors. They made alternate alliance with the Medes and Assyrians, and in 653, the Scythians stormed Media and ruled there for twenty-eight years. Only the ascent of Cyaxares led to the rise of Median kingdom by putting an end to the Scythian dominance and pushing many of them across the Caucasus range back to the Steppes. Nevertheless, some Scythians became devoted partners of the Medes and the Persians. Herodotus (1.73) informs us that Cyaxares hired a group of Scythians to teach the art of the bow and their speech to elite Median youths. Moreover, the fall the Assyrian Empire (ca. 614-612), which opened the way to the hegemony of the South Iranians in the Near East, was realized with Scythian alliance. The Ziwiya treasure, with many objects bearing the Scythian style, excavated near Saqqiz (meaning “Scythian”) in Persian Kurdistan, is characteristic to this period².

The state of affairs changed dramatically after the Persians established their empire in 550 BCE. Contrary to their former partnership with the Medes, under the Achaemenids the Scythians were hardly allies of the Persians and Medes in rule of the empire. Tolerance for unruliness had grown thin for the various Saka groups who caused problems both for Cyrus and Darius, not to mention other Achaemenid rulers down to the invasion of Alexander the Great.

Cyrus the Great (r. 559-530), the founding father of the Persian Empire, extended his realm well into Transoxiana. An interesting indication of the extent of his conquest into Sogdiana is the city of Kyreskhata or Cyropolis, which was eventually stormed and destroyed by Alexander. The name is explained as the “city of Cyrus” and identified with a village Kurkath³ (Old Pers. *kuru*- “Cyrus” + East Ir. *kaθ* “town”) near the present Uroteppa in northern Tajikistan⁴. This toponym would presuppose the establishment of a garrison in a town founded by Cyrus to secure the northeastern frontier of his empire against the warlike nomads. It was the defense of this very same frontier that cost Cyrus his life.

According to Herodotus' (1.201-14) account of Cyrus' campaign against the Massagetae east of the Caspian Sea, Cyrus was defeated and killed fighting the Massaget army led by Queen Tomyris circa 530. This account is supported by other Classical authors, such as Berossus and Ctesias, who suppose the fighting nomadic tribes were Dahae, Derbices, or other Saka groups⁵. The destruction of the Achaemenid army by the Massagetae was the opening act in the continuous challenge on the part of the rulers of the Plateau to manage the settled populace of Transoxiana and to control the incursions of new groups from the Steppes.

The best known of the Persian confrontations with the northern nomads is Darius' (r. 522/521-486) campaign against the Scythians in 519. According to the fascinating account of Herodotus (4.83ff.), the Persian army, accompanied by a navy, having penetrated deep into Scythia in eastern Europe, had to return after suffering a great loss. At great variation with Herodotus' account is that of Darius:

Afterwards with an army I went against Scythia; after that the pointed-capped Scythians [*Sakā tigraxaudā*] against me, when I had come down to the sea [*draya*]. By means of a tree-trunk with the whole army I crossed it. Afterwards I defeated those Scythians; another (part of them) were captured and led to me in fetters. Their chief, Skunxa by name, was captured and led to me in fetters. There I made another (man their) chief, as was my desire. After that the country became mine... Those Scythians were disloyal, and Ahura Mazda was not worshipped by them. I (however) worshipped Ahura Mazda. By the favor of Ahura Mazda, as (was) my desire, so I treated them (Bisotun Inscription, V.21-33)⁶.

In addition to differing on the outcome of the war, Darius' account suggests a different location for the war than that of Herodotus: *Sakā tigraxaudā* are otherwise listed in Achaemenid inscriptions together with *Sakā hauma- vargā*⁷ as tribes and satrapies of Central Asia; it is *Sakā (tayaīy) paradraya* "Sakas beyond the sea or river" who are identified with the Scythians of the Pontic Steppes, in the same context as Skudra (Thrace). The conjecture that the *Sakā tigraxaudā* "Sakas with pointed hat"⁸ belonged to Central Asia is supported by the fact that the graves of the nomad rulers who wore pointed hats have been found in Central Asia, much similar to the tall pointed hat the captive Skunxa, depicted in the Bisotun relief, has on his head⁹. Considering the profound discrepancy between the Greek and Persian accounts, one should not rule out the possibility that there might have been two distinct wars between Darius and the Scythians.

The Bisotun relief betrays also the different cultural traditions to which Darius and Skunxa belonged. Comparing their outfits, the long, loose costume of the former, characteristic of the Near Eastern civilization, stands in sharp

contrast against Skunxa's short tunic, with a broad belt and narrow trousers typical of the Steppe nomads – an indication how the South Iranians had drifted away from their prehistoric Steppe material culture. Furthermore, the fact that the Scythians did not share with Darius in worshipping Ahura Mazda implies divergence in spiritual culture.

Notwithstanding the differences, since the Scythians were skilled fighters, we may infer that some of the defeated Scythians would have joined the ranks of the Achaemenid army, or as troops of the king or his satraps; these would have risen from rank and files of the Scythians who would be drafted into the Persian army and served in the expedition of the great kings¹⁰. Indeed, Darius' military included contingents drawn from the Iranian nomadic tribes of Central Asia and sedentary peoples of Eastern Iran: Parthians, Chorasmians, Arians (from Herat region), Sogdians, Bactrians, Drangians, Sakas of the plains, and Sakas of the marshes. Other than military, however, it is unlikely that they attained high offices in the bureaucracy and rule of the empire, as many non-Persian Iranians did¹¹.

Whatever the definite military outcome of the war (or wars) between Darius and the Scythians may have been, it had significant implications for both sides. On the one hand, Scythians became known as a formidable military force, and their internal unity was strengthened¹². On the other hand, these confrontations put an end to the Scythian invasions of the Persian Empire as long as the heirs of Darius the Great continued to rule the Plateau. It was some decades after the downfall of the Achaemenid Empire (330 BCE) that the Steppe nomads could breach the borders, make their way into the Iranian Plateau and establish the Arsacid dynasty.

1.2. The Arsacids

This eventful period in terms of Steppe-Plateau contacts begins some eighty years after Alexander conquered the Persian Empire. In his drive towards the northeastern frontiers Alexander faced a strong and stubborn resistance of the natives, nomads included, necessitating the establishment of garrisons, which contributed in the future strengthening of defensive capabilities of the settled people in Central Asia. His successors, the Seleucids, managed to control frontiers of their kingdom for almost a century. It was the loss of the territorial integrity in the east, i.e. secession of Bactria and Parthia from the Seleucid kingdom, that instigated the incursion of the nomads who changed the course of history in this part of the world.

The Arsacids belonged to the confederation of Parni or Aparni, a tribe of the larger nomadic Dahi confederation (Strabo 11.508, 515), itself a Saka group

in the broad sense of the ethnonym. The newcomers adopted the language of the settled inhabitants of Parthia and spread it beyond its original confines; in their drive westwards, the Arsacids gradually pushed Alexander's successors out of the Iranian homeland and revived the national sovereignty and traditions. It took nearly a century before the Arsacids seized Seleucia on the Tigris (141 BCE) and become the chief rulers of the Plateau. In spite of their apparent Hellenistic liking, their Saka origins with a tribal structure and behavior remained with the Arsacids in their long rule of nearly half a millennium (ca. 238 BCE-224 CE).

It did not take long before the Parni Arsacids were immersed into the native culture of Parthia/Khorasan – that is becoming Parthian ethnically and linguistically. As such, the Arsacids demonstrate *par excellence* a dynasty with an original Steppe identity who adopted themselves to the milieu of a sedentary civilization; this pattern was to continue down into the Islamic era, and repeated in a remarkably similar manner by the Turkic Saljuqs, who followed similar patterns of movements, battles, victories, and imperial rule over Persia. As the rulers of Iran, the Parthians were now in charge of sealing the northern frontiers against infringement of the Sakas. They did so by building a cavalry far superior to the Scythian horse warfare, equipped with a new breed of “Fergana” horse¹³, highly prized and designated as “heavenly” by the Chinese. By that time, China had been united and had built the Great Wall under the first emperor of the Ch'in dynasty, replaced by equally powerful Han in 202 BCE. Seeing that China and Iran successfully sealed their northern frontiers, the nomads rerouted themselves to the Western Steppes towards the Roman Empire.

Towards the end of the long rule of Mithradates I (ca. 171-132 BCE) the Parthian empire was consolidated across the Iranian Plateau. The traumatic situation in the Steppes, however, was beyond the Parthian control. The clash of Hsiung-nu with the Yue-zhi had initiated a series of nomadic movements of “billiard-ball” type in Central Asia that eventually changed the political arrangement of the region by the end of the second century BCE. The Sakas, apparently still the most numerous tribes in Central Asia, were major players in these invasions. Pushing southward, they formed the Indo-Scythian (120 BCE) and Indo-Parthian dynasties (1st century CE)¹⁴, possibly parallel with the establishment of the Saka kingdom of Khotan, a southern oasis in Xinjiang, where the Buddhist documents in the Iranian language of Khotan Saka are excavated. The Greco-Bactrian kingdom collapsed under these invasions, and the Yue-zhi established a state north of the Oxus and then in the first century of Common Era spread to the south under the tribe that gave its name to the Kushan Empire¹⁵.

The Saka invasions of Central Asia along the eastern borders of Parthia were bound to affect the Arsacids as well, with dire consequences. It was in battles against

the nomadic bands that Mithradates' successor Phraates II was defeated and killed by the Sakas, as did his successor and uncle Artabanus I four years later, in 123 BCE. It was only under the invincible command of Mithradates II, the Great (r. 123-87) that the Parthian authority was restored in the east. The ground was now paved for the two great powers of Asia, the Arsacids in Iran and the Han dynasty in China, to establish the commercial route that is known today as the Silk Road.

The tensions with the eastern frontiers' nomads were somewhat relieved by their displacement, a scenario seen recurrently in the history of Eastern Iran. The Sakas were migrated and resettled in Arachosia and Drangiana, the territory in the Helmand basin, which was thus renamed Sacastena (Isidorus Characenus, *Stathmoi* 18), that is Sakastān "land of the Sakas," corresponding to Middle Persian Sagastān or Sagistān, whence Arabic Sijistān, and the present Sistān, the land shared between the modern states of Afghanistan and Iran. The Plateau is indeed dotted with many more toponyms bearing the "Saka" element (with the linguistic development Old Pers. *Saka-* > Mid. Pers. *Sag*), such as the several Sagzī "of or related to the Saka," as well as Sagzābād, Sagān, and the aforementioned Saqqiz. The history behind these toponyms remains to be established for each locality.

The Parni/Arsacid as well as the subsequent nomadic Saka incursions and migrations southwards might be regarded in both ethnic and cultural senses as re-Iranization of the Plateau, and Parthian conquests against the Seleucids may be considered as a pan-Iranian cause opposing Hellenism. Notwithstanding the title Philhellēn on the coins of Arsacid kings, particularly those minted in the towns with a Greek base population, we may distinguish two contradicting groups among the Parthian aristocracy: one consisted of those who had settled in Mesopotamia and were supported by the Greek colonial metropolises therein; the second group was the nobility of the purely Iranian provinces in the east, tightly bound to their Steppe heritage and linked with the Iranian-speaking nomadic tribes of Central Asia¹⁶. The struggle between these two groups had a profound influence on the course of Arsacid dynastic rule, with reflexes in Iranian historical tradition, i.e. the epic cycles depicting the legacy of the Arsacid kings and princes of Eastern Iran (see §2 below).

The association between the northeast and Iranization has more paradigms in Iranian history: Zoroastrianism began to spread from the east; and after two centuries of the Arab rule, the national independence and cultural Iranian renaissance originated in Transoxiana and Khorasan, where the New Persian literary language was formed vis-à-vis Arabic. The northeast was indeed a recurrent source where of Iranian traditions stemmed and strengthened against the process of "Westernization" of the Iranians who were constantly being absorbed into the matured and still potent civilizations of the Fertile Crescent and Anatolia, and more generally of the Greco-Roman Mediterranean world.

1.3. *The Sasanians*

The Inner Asia witnessed in the fourth century of Common Era the Great Movement of Peoples, which marks the transformation from the “Scythic” to Hunic age in the Eurasian Steppes. By the end of the century, the steppes of Central Asia saw the expansion from the east of the Altaic-speaking peoples, under whose pressure the Iranian-speaking nomads moved south and west, although it is likely that some were ruled or absorbed by Altaic nomads¹⁷. What were the consequences of such historic events for Iran?

Having replaced the Parthians in 224-226 CE, the Sasanians were destined to rule Persia until the Arab invasion of 651. During these four-plus centuries, the Sasanians had their challenges both in the west and the east. In the west, Roman Empire and its successor Byzantine remained the main adversary of the Persian kings. In the east the Sasanian rule faced two challenges: the Kushans and the new waves of the nomadic invaders. The Kushan kingdom constituted the greatest power in Eastern Iran, at least for a century, ruling vast areas that extended from Central Asia to India. They were defeated and eliminated by the rising Sasanian power in the third century. The nomadic challenge to Sasanians came from the Chionites, the Hephthalites, and finally the Turks, in succession.

The ethnicity of the Chionites or the Hephthalites is not quite certain. There is indeed little evidence that these two were different peoples. They possibly originated in the steppes of Central Asia and were called in the sources by different names. The Hephthalites might have simply been mere continuation of the Chionites or else a prominent tribe or clan of it. Little is known also about their association with the Huns. Richard Frye surmises that the Chionites and the Hephthalites were the last Iranian-speaking nomads of the Steppes, mixed with the Altaic speakers who were called Huns, or the hordes consisted of essentially Iranian common folk ruled by Altaic chieftains. Striking, however, is the name Chion (Mid. Pers. *Χyōn*), which can either be a variant pronunciation of “Hun,” or a developed form of the Avestan *Hyaona*, or else a combination of both¹⁸. Whatever the case may be, assimilation should be taken as an important factor in this age of ethnic transformation in the Steppes.

The fourth century saw the invasion of Central Asia by the Chionites. They subdued Sogdia and Bactria, the regions which were at least loosely controlled, perhaps jointly, by Sasanians and Kushans. As the Chionites reached the eastern borders of Persia proper, history repeated itself: similar to the way Cyrus and Darius, the greatest of the Achaemenid kings, challenged the Massagetae and Scythians, and as Mithradates II, the greatest of the Arsacid kings, confronted the Sakas, much the same way, Šāpur II (r. 309-79), the greatest of the Sasanian

kings, had to resist the Chionites. After a period of wars and alliances, the Chionites finally brought an end to the Persian rule in Central Asia. In later times, only raids and temporary incursions were made by the Sasanians, such as the invasion Bahrām V (r. 420-438) of Bukhara.

Although the name *Xyōn* persisted throughout the Sasanian political literature as the eastern adversaries of the Persians, as of the mid-fifth century the nomadic invaders of Central Asia appear with the new name of Hephthalites. These were to succeed the Kushans kingdom, wielding great power in Eastern Iran for a century. Comparable with the bitter experience the Arsacids had with the Sakas some centuries earlier, the Sasanians suffered a series of defeats at the hands of the Hephthalites; in a battle with them King Pērōz (r. 459-84) lost his life in 484, and his son Kawād I (r. 488-96, 499-531) solicited the Hephthalites to help him regain the throne. It was only under Chosroes I (r. 531-579), whose rule marks the zenith of the Sasanian rule, that the Hephthalites could be defeated for good: in alliance with the Western Turks, who were beginning to make their appearance on the Iranian borders in Central Asia, Persians destroyed the Hephthalite Empire circa 558. The invaded territory was divided between the victors with the Oxus River as the frontier.

Under Chosroes I, the frontiers of Ērānšahr were reinforced against further nomadic invasions by building defense walls in the steppes of Gurgān, southeast of the Caspian Sea, and in Darband, connecting the Caspian shore to the eastern toe of the Great Caucasus chain. These preventive measures may have contributed to the extension of Pax Sasanica for a century or so. The integrity of the Iranian lands and its defense against the northern nomads was so important an issue that it constituted the main theme of the *Xwadāy-nāmag*, a compilation of Iranian historical traditions most likely completed in the reign of Chosroes I¹⁹. *Xwadāy-nāmag* aimed to bolster the nationalistic outlook of the Iranians by placing them vis-à-vis the legendary Turanians, who were identified then with the Chionites and Hephthalites, the nomadic menace of the time. Some half a millennium later, when the same work was versified by Firdawsi into its final redaction, the *Shahnama* (see §2, below), the Turanians could only be identified with the Turks who had reached the Oxus and were about to conquer the entire Plateau and beyond.

By the time of the Muslim Arab invasion of Iran, the Iranian peoples of the Central Asian Steppes had been largely absorbed by the Turks. The Turkic expansion²⁰ southward into the oases of Central Asia took place in the earlier Islamic centuries. Samanids, the last Iranian dynasty to rule in Transoxiana, were succeeded in the eleventh century by Turkic dynasties. At this time the Plateau was partitioned into petty kingdoms that were in vassalage relations with the Caliphs of Baghdad. With no imperial power to seal the northeastern frontiers, a

Turkmen tribe of the Ghozz led by the Saljuq clan crossed the Oxus River, and soon after founded the first Turkic empire on the Plateau. As mentioned above (§1.2), the migration routes and the strategies leading to the dynastic rule of the Saljuqs were strikingly similar to those of the Arsacids some fourteen centuries earlier. The nomadic invasions and migrations from the north continued after the Saljuqs, not only from the northeast but also from the Caucasian passes of Darband and Darial, through which the Alanic intermittent incursions and raids, which had begun in the first century of Common Era²¹, lasted until the destruction of the Alans by the Mongol horde in the thirteenth century²².

2. Iranian National History and the Steppe Nomads

Prior to the introduction of factual history, reconstructed in modern times based on historical and archeological evidence, Iranian peoples had their own interpretation of their past, which was a blend of historical facts and myths and legends – a radically different perception of the antiquity from modern scholarship. Steppe Iranians have left a profound imprint on these traditions. After all, it was the age-old confrontations with the Steppe nomads as well as with the Greco-Roman civilization that encouraged the late Sasanians to boost the nationalistic feelings of their own people through compilation of the *Xwadāy-nāmag*, the *Book of Kings*.

The contents of the *Book of Kings* survive in several Pahlavi, Arabic, and Persian works compiled in earlier Islamic era, but the most elaborate narration belongs to Firdawsi's *Shahnama*, versified in the late tenth century. The epic consists of a sequence of fifty kings within four dynasties: (1) the Pišdadids ("created first"): world kings from Gayomart through Frēdōn and Iranian kings from Manōčihir to Zaw, followed by (2) the Kayanid kings from Kay Kawād through Kay Xusraw and then from Kay Luhrāsp through Dārā, who lost his crown to Iskandar, i.e. Alexander the Great, (3) the Arsacids, with only a brief mention (a result of the efforts of the early Sasanians to obliterate the glorious history of the Parthians, in order to give legitimacy to their own dynasty), and (4) the Sasanians, which constitute the historical half of the *Shahnama*. Thus, there is no place for the Medes and Achaemenids in the traditional history. This loss of collective memory on the part of Persians came about along with the spread of Zoroastrianism from the northeast to the rest of the Iranian Plateau. The Zoroastrian progression carried the myths and legends originated from the Avestan people, outlined in their holy scriptures, and developed in the course of oral transmissions²³. The Avestan tradition in its early form knew little about the history of Western Iranians and the experiences they had with the Mesopotamian and Mediterranean civilizations.

The challenge we face here is to explain how some figures and events of the *Avesta* had profoundly been amplified vis-à-vis confrontations with the Northern Iranians by the time they reached the *Shahnama*.

How was the Avestan tradition, formed in a primitive economy and limited geography of the Steppes (reflected in the *Gathas*) and Eastern Iran (in the *Younger Avesta*) refined and reinterpreted under the Arsacids and Sasanians to accord with the long imperial status the Iranians had acquired in West Asia? Comparing the *Avesta* and related Pahlavi works against the legendary part of the *Shahnama*, we find the main figures, together with their lineages and associations, as well as order of the events, are retained with striking accuracy – an expected loyalty to sacred traditions. Thus the originally mythological figures, often traceable to the Indo-Iranian epoch, such as Gayōmarta, Haošiiāṅha (> Hōšang), Taxma Urupī (Tahmōrat), Yima (Jam), Aži Dahāka (Dahāk), and Θraētaona (Frēdōn) find their place in the national history as the first world kings associated with early inventions and spread of civilization²⁴. The Kayanid kings of the *Shahnama*, namely Kay Kawād, Kay Kā’ūs, Kay Xusraw, Kay Luhrāsp, and Kay Guštāsp (< Kauui Vištāspa), correspond to the Kavi family of rulers of the *Avesta*²⁵. Other protagonists of the *Shahnama*, such as Sīawaš, Jāmāsp, Isfandīār, Zarēr, and Humāy, just to name a few, as well as the Turanian archenemies, Afrāsiāb and Arjāsp, have more or less similar standings in the Avestan tradition. The profound difference between the two traditions is the geographic domain within which the events take place, and the consequent metamorphosis of the Avestan clans, who then had little ethnic distinction, into the countries and “nations” of the late antiquity Near East.

An Avestan notion heavily invested upon in the national history is *Tūra-*, originally an ethnonym for the fierce nomadic riders who robbed, stole, and killed the cattle from their righteous sedentary neighbors, i.e. the Avestan people²⁶. Even though the contents of the *Avesta* was adopted by historical Iranians without necessarily understanding the underlying facts, the identification of *Tūra-* with the nomadic tribes of Central Asia (initially Iranian-, and then Turkic-speakers, with whom the kingdoms on the Plateau had some of their most remarkable encounters) was indeed a relevant one²⁷. Thus, the blend of the legendary *Tūra-* with the northeastern nomads, with whom Persians had numerous historical encounters, gave way to the significant notion of the Turanians in the national history. The most colorful events in the heroic part of the *Shahnama* are the series of wars between Iran and Turan, and, in fact, an essential part of the Iranian national character was built on the definition of an *other* who was the Turanians, reflecting the perennial disparity between the sedentary, agricultural economy practiced on the Plateau and the nomadic way of life of the Steppes.

Besides the Steppe nomads, the historical Iranians had another lasting rival: the Roman Empire and its successor the Byzantine on the west, against which a good part of the Parthian and Sasanian political history had been formed by the time when the *Xwadāy-nāmag* was in its concluding stages of compilation. In order to meet with this reality, on which the Avestan tradition had nothing to offer, the historical Iranians had to introduce a new legend into their history: that of the division of the realm of Frēdōn, the last of the world great kings, among his three sons: Ērēč/Ēraj, Tūč/Tūr, and Sarm, the eponymous ancestors of Iranians, Turanians, and Romans, respectively²⁸. At this stage the national history unfolds a new geographical domain consisting of three distinct countries: Ēran (Iran or Persia, including the Arabian Peninsula), Tūran (Transoxiana and the Asian Steppes, and, by extension, China), and (H)rōm (Rome, i.e. Anatolia and the Mediterranean, as well as the eastern Europe). Thus the legendary bipartite division (Avestan people vs. their nomadic enemies, the *Tūra-*) grew into a tripartite one, commensurate with the development of the geopolitics of Ērānšahr throughout the antiquity²⁹.

As the *Avesta* lacks such a triad, one may be tempted to seek the origins of the Iranian tradition in the Biblical story of Noah's three sons, Shem, Ham, and Japheth (*Genesis* 10), or even more tenably in the parallel traditions among the Indo-Europeans. Ancient Germans had a similar legend, according to which Mannus, the ancestor of the German people, divided his realm among his three sons, from whom sprang the three main German tribes (Tacitus, *Germania* 2.2). Moreover, as transmitted by Herodotus (IV.5-7), the Pontic Scythians had the legend of Targitau and his three sons, Lipoxais, Arpoxais, and Colaxais; each son became the ancestor of a main Scythian tribe; the Royal Scythians descended from Colaxais, who had become the supreme ruler of all Scythia. The analogy between the Scythian and Persian sagas become even more attractive when we learn about the surname of the Royal Scythians, Paralatae (< proto-Iranian *para-dāta*), which is shared by Frēdōn and his kin, Pīšdād. The motif of the legend, however, could be as old as Fredon himself, for his very name, Av. *Θraētaona-* (<*θri-* "three") bears the notion of trinity, comparable to the Indian mythical character *Trita-*, and is traceable to the proto-Indo-European social stratification³⁰.

* * *

Let us now turn to Sarm (or Salm, in the *Shahnama*) and his association in Iranian national history with the western neighbors of Persia. Unlike Tūr's offspring, the Turanians, who play the antagonist role in the national history, we find little mention of the progenies of Sarm. Throughout the *Shahnama* we find

the association between Sarm and the Romans only in passing³¹. This imbalance between the Turanians and Sarm is hardly surprising, since the Avestan tradition offers little on the Sarm nation to be amplified upon.

As to the name, it is widely accepted that Sarm is a linguistically related to *Sairima*-³², mentioned only once in the extant *Avesta*, where praise is offered to the *fravašis* of the just men and women of Airyas, Tūryas, Sairimas, Sāinus, and Dāhis (*Yašt* 13.143-144). The sequence of the names Airyas, Tūryas, and Sairimas in this authoritarian passage of the *Avesta* leaves little doubt about their corresponding association with Ēraj, Tūr, and Sarm of the national history. The reason why Sairima – and not any other peoples and tribes stated in the *Yašts* – are selected to be identified with the western adversaries of historical Iranians in the traditions leading to the national history may very well lie in the name resemblance Sairima had with historical Sauromatae/Sarmatians of the Eurasian Steppes. Actually, *Sarm* is a singular form of *Sarm-at* in certain East Iranian languages, and the association between Sairima-/Sarm on the one hand and the Sarmatians on the other is supported by many Iranists³³. In all likelihood, the Middle Iranian “Sarm” appears to have been linguistically adjusted itself to “Sarmat” (Sarmatians); had this adjustment not been taken place, the natural development of the Avestan *Sairima*- would lead to the form **Sērim* (with the long vowel) in Parthian and Middle Persian languages.

What historical contacts did make Sarmatians so well known to Iranians? We find several encounters between Iranians of the Plateau and those of the Steppes in the Arsacid period, when the warlike Sarmatians had their days of glory in the Western Steppes and would make periodic alliances with the Parthians, Romans or local powers of the Caucasus. A notable event of this nature is recorded by Tacitus (*Annals*, Book VI, events of 35-6 CE): two groups of Sarmatians, not simply mercenary groups but substantial military forces, “engaged themselves in conflicting interests”. One group was allied with the Iberians who were helping the Roman Empire, while another group fought for the Arsacid king Artabanus II (r. 8/9-39/40 CE). The Iberians, having managed to block the pro-Arsacid Sarmatians to swarm into South Caucasus, inflicted a decisive defeat on the Parthian army³⁴. By the late Sasanian period, when the Sarmatians had long been replaced by the Alans in the north Caucasus, the latter continued to contribute in the Persian-Byzantine wars³⁵. We also find in the *Shahnama* an association between the Alans and Salm, who defended their fortress³⁶.

The Parthian affairs with the Sarmatians strongly suggest that the legend of Fredon’s three sons must have been conceived sometime during the Arsacid dynastic rule. There is, however, a more convincing reason to support such chronology: such a legend should have been formed when the Western Iranians were

in the process of growing from a people into a nation, that is to say when the designation “Iran” developed from the name of a people into the name of a country. Because there is little evidence as to how the Arsacids themselves would have called their empire, we may resort to the preceding and succeeding Persian dynasties. The Achaemenids used the term *Arya* “Aryan, Iranian” only as an ethnonym³⁷. Centuries later, by the time of Adašīr Pābakān, the founder of the Sasanian dynasty, we will find the idea of Iran as a political entity looming large. One may therefore find it logical to attribute the initiation of the idea of Iran as a country to the long rule of the Parthians. As mentioned above, the geopolitical reality of Iran as a country and the endeavors to defend its sovereignty against two strong powers, the Roman Empire in the west and the Central Asian nomads in the east, necessitated the initiation of the legend of Frēdōn’s three sons, which was further elaborated in the course of oral transmissions³⁸.

Identifying Sarm with the Sarmatians and Tūr with the Iranian-speaking nomads of the Asian Steppes has yet another implication: the three sons of Frēdōn were all speakers of Iranian languages. Selection of the Sarmatians as offspring of Sarm might have to do with their recognition on the part of Iranian-speakers of the Plateau as an ethnically kin people. If not intelligible to the early Middle Western Iranian dialects, the Sarmatian language could still be identifiably close enough to the East Iranian languages (whose speakers, the Chorasmians, Sogdians, and Bactrians, could well be considered brethren to the Persian and Parthians of the antiquity) that some kind of ethno-linguistic affinity with the Sarmatians would be assumed. Classical sources allude to affinity between the languages spoken on the Iranian Plateau and those of Scytho-Sarmatians; e.g. Justinus (41.1.1) states that Parthian was somewhere between Median and Scythian³⁹. In light of this view, the ethnic uniformity among the three sons of Frēdōn would be disturbed if, instead of Sarmatians, a non-Iranian people were selected to descend from the second son of Frēdōn.

* * *

To this point we have investigated how the core Avestan tradition was adopted by later Iranians with regards to historical realities, leading to the Sasanian rendition of the Iranian national history. But the Avestan elements constitute only the oldest substratum of the *Shahnama*. Therein we find two more layers, both from the heroic ages and traditions of Eastern Iran, which are anachronistically blended with the Avestan tradition to form the national epic.

One layer consists of the warriors such as Gēw, Gōdarz, Mīlād (Mihrdād), Farhād, and Bēžan, who often lead Iranian army in the long wars with Tūran.

These names as well as the events connected with them can be identified with the Arsacid kings and princes of Eastern Iran (see § 1.2, above), whose courageous exploits came down via oral transmissions of the minstrels and storytellers⁴⁰. Therefore, the Arsacids, originally a Saka tribe, who brought about a heroic age onto the Plateau, found their share in the national history under the guise of noble warriors, even if the Arsacids as a dynasty as little as a few verses in the *Shahnama*.

The second superstratum in the *Shahnama* and parallel sources is the stories of Zāl and his redoubtable son Rustam, the arch hero of Iran in most encounters with Tūran. Their exploits, as vassal kings of Sistān, begin to unfold under Manōčīhr, an offspring of Ēraj and the first king of Iran, and continues down to Kay Guštāsp, the last of the Kayanids proper; thus the lifespan of Zāl and Rustam combined runs throughout the reigns of some eight kings and constitutes the epical core of the *Shahnama*. It has been established⁴¹ that these characters are adopted from a heroic cycle of Sakastān in the Helmand basin; hence, it is not just by coincidence that Rustam is on occasion referred to as Sagzī, that is a Saka, a Scythian.

In fact Rustam has a true Scythian character. His many acts of valor and even his guise give a kind of Viking air to the saga – the style he is generally portrayed in the paintings accompanying modern editions of the *Shahnama*. Rustam is often mentioned together with his marvelous steed Raxš, who is instrumental in making the warrior triumphant in many battles. In Firdawsi's poetic narration we often find Raxš grazing in vast *marγ(zār)*s, or steppes, particularly in the episodes of the *Haft x^(w)ān*, the Seven Adventures of Rustam in his long journey to rescue Kay Kā'ūs. Another reminiscent of a Scythian warrior can be observed in the death of Rustam: it happens when the hero, riding his Raxš, falls into a pit dug and implanted with blades and arrows by his envious brother Šayād⁴², causing the demise of both the rider and his horse in their prearranged grave. This image of the warrior, horse, and blades and arrows all buried together reminds us of the Scythian barrows of the Russian Steppes, where the deceased warrior was buried along with his horses and weapons. We may even seek in Rustam the faithlessness the Scythians were accused of (see §1.1, above): the element of heresy in Rustam shows itself in his killing, though reluctantly, of Isfandīār, the prince of Iran who championed the spread of Zoroastrianism; shortly after this tragic combat Rustam faces his death and is bound to an ominous afterlife⁴³. Lastly, mention should be made of Rustam's father, who was born white haired and thus named Zāl/Zarr “white, yellow, golden,”⁴⁴ recalling the Nordic-looking Scythians of the Eurasian Steppes.

* * *

To summarize, such outstanding elements in the national epic as the continuous wars between Iran and Tūran, the inclusion of Sarmatians in the triad notion of the ethnogenesis of Iranians, and the Saka heroic cycles of Zāl and Rostam, all mirror the long historical experience the Persians had with the Northern Iranian Peoples.

NOTES

¹ An early draft of this article was presented at the conference “Scythians, Sarmatians, Alans: Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes”, held at the Autonomous University of Barcelona, May 2007.

² For details, see Frye 1984, 71.

³ MINORSKY 1937, 115, 354.

⁴ BENVENISTE 1945, 163.

⁵ FRYE 1963, 82-83.

⁶ Cf. SCHMITT 1991, 76.

⁷ The “*haoma*(-consuming) Sakas”, corresponding perhaps to the Greek Σκύθαι Ἀμύργιοι.

⁸ Corresponding to the Σκύθαι Ὀρθοκορυβάντιοι of the Greek authors.

⁹ See HARMATTA 1979; FRYE 1983, 95, 103; SHAHBAZI 1982; DANDAMAEV 1994, 44; BRIANT 2002, 141-146.

¹⁰ See Arrian, *Anabasis* 3.8.3, 3.11.3. Cf. FRYE 1998, 172.

¹¹ BIVAR 1983, 181; VOGELSANG 1992, 96ff., 130-132, 304-315.

¹² MELYUKOVA 1990, 97-117.

¹³ See BORJIAN and BORJIAN 2001.

¹⁴ BIVAR 1983; SENIOR 2005; FRÖHLICH 2004.

¹⁵ FRYE 1996, 131ff.

¹⁶ See OLBRYCHT 2003, 69-109.

¹⁷ See, *i.a.*, MCGOVERN 1939, 399ff.

¹⁸ Cf. FRYE 1998, 171; FRYE 1963, 216-217. On the various forms of “Hun”, see BAILEY 1954. See also FELIX 1991; BIVAR 2003.

¹⁹ YARSHATER 1983.

²⁰ For the expansion of the Turks, see BARTHOLD 1945.

²¹ SULIMIRSKI 1970, 142.

²² BORJIAN 2000.

²³ NÖLDEKE 1920; YARSHATER 1971.

²⁴ See CHRISTENSEN 1934.

²⁵ CHRISTENSEN 1931; SKJÆRVØ 2013.

²⁶ BOYCE 1987.

²⁷ The possibility that the Avestan *Tūra-* corresponded to the Scythians of the Steppes already in the Avestan epoch, as implied from their possession of swift horses (*Yast* 17.55-56) among other descriptions of them in the *Avesta*, will depend on which of the hypotheses concerning the

time and place of composition of the Avestan texts is considered tenable. For two divergent views, see BOYCE 1987; GNOLI 1987.

²⁸ MOLÉ 1952-53.

²⁹ See BORJIAN and BORJIAN 2011.

³⁰ See GNOLI 1980, 115-119.

³¹ In the reign of the Sasanian king Xusraw Parvīz: ... *abā Qaysar-i yakdil u yaknihād /// kujā Salm būd-aš nā-yi kahun* (*Shahnama*, VIII, 103) “with the strong-minded Csesar, to whom Salm was the great ancestor”; *nuxust andar ayad zi Salm-i buzurg // zi Iskandar ān kinadār-i suturg* (*Shahnama*, VIII, 257) “the original [disaster] comes from the great Salm – from Alexander, that enormous avenger”. The *Bundahišn* (15.29) defines the Sarm people as those dwelling in Hrōm, i.e. “Rome”, the Byzantine territory, most particularly, Anatolia.

³² JUSTI 1895, 289, s.v. “Sairima”.

³³ For a bibliography of discussions, see GNOLI 1980, 60-61, note 8.

³⁴ See also OLBRYCHT 1998, 146-147.

³⁵ For the sources, see ALEMANY 2000, 359.

³⁶ *Hamē īn saxun Qāran andēša kard // ki bargāšt mar Salm rōy az nibard // Alānī diz-aš bāšad ārāmgāh //sazad gar bar o bar bigīrīm rāh* (*Shahnama*, I, 145).

³⁷ The introductory paragraph of the inscription of Darius I at Naqš-e rostam reads: *adam Dārayavahus xšāyaθiya vzrka, xšāyaθiya xšāyaθiyānām, xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām, xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vzrkāyā dūraiapi, Vištāspahyā puça, Haxāmanišiya, Pārsa, Pārsahyā puça, Ariya, Ariya ciça* (DARIUS, Na, 8-15) “I am Darius the Great King, King of Kings, King of countries containing all kind of men, King in this great earth far and wide, son of Hystaspes, an Achaemenian, a Persian, son of a Persian, an Aryan, having Aryan lineage” (cf. KENT 1953, 138). See also REZAI BAGHBIDI 2009.

³⁸ BORJIAN and BORJIAN 2011.

³⁹ I would like to thank Marek Olbrycht for making me aware of this source.

⁴⁰ YARSHATER 1983.

⁴¹ YARSHATER 1983.

⁴² A possible affinity of this name with “Saka” deserves attention.

⁴³ SHAHNAMA V, 419, vv. 1455-1458.

⁴⁴ Note also Firdawsi’s description of Zāl’s face: *ču bussad lab u rux hamānand-i xōn* “lips like the sea star and the face bearing a resemblance to blood” (*Shahnama* I, 173).

BIBLIOGRAPHY

- ALEMANY, A. 2000: *Sources on the Alans: A Critical Compilation*, Leiden.
BARTHOLD, W. 1945: *Histoire des Turcs d’Asie Centrale*, Paris.
BAILEY, H. 1954: ‘Harahuna’ in *Asitica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 12-21.
BENVENISTE, E. 1945: ‘La ville de Cyreschata’ *Journal Asiatique* 234, 163-166.
BIVAR, A.D.H. 1983: ‘The History of Eastern Iran’ in E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran* 3(1), Cambridge, 181-231.

- BIVAR, A.D.H. 2003: 'Hephthalites' in *EncIr* 12, 198-201.
- BORJIAN, H. 2000: 'Alan Millennium in North Caucasus' *Irānšenāxt*, ser. nos. 16-17 [in Persian], 162-193.
- BORJIAN, H. and BORJIAN, M. 2001: 'Horse in the History and Culture of the Northern Iranian Peoples' [in Persian] in A.-A. Sadeghi (ed.), *Tafazzoli Memorial Volume/Yadnama-ye Doktor Ahmad-e Ta-fażzoli*, Tehran, 95-107.
- BORJIAN, H. and BORJIAN, M. 2011: 'The Legend of Salm, Tūr, and Ēraj: Motifs and Reconstruction' [in Persian] in S.-'A. Āl-e Dāvud (ed.), *Arjnāma-ye Zabihollāh-e Šafā*, Tehran, 463-484.
- BOYCE, M. 1987: 'Avestan people' in *EncIr* 3, 62-66.
- BRIANT, P. 2002: *From Cyrus to Alexander: a History of the Persian Empire*, tr. P.T. Daniels, Winona Lake, Indiana.
- Bundahišn*: see PAKZAD (ed.) 2005.
- CHRISTENSEN, A. 1931: *Les Kayanides*, Copenhagen.
- CHRISTENSEN, A. 1934: *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2nd ed., Leiden; Persian translation by Žhāla Āmuzgār and Aḥmad Tafāzzoli, as *Nemunahā-ye noxostin ensān o noxostin šahriār*, Tehran, 1988.
- DANDAMAEV, M.A. 1994: 'Media and Achaemenid Iran' in J. Harmatta et al. (eds.), *History of Civilizations of Central Asia II. The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations, 700 B.C. to 250 A.D.*, UNESCO, Paris.
- FELIX, W. 1991: 'Chionites' in *EncIr* 5, 485-487.
- FIRDAWSI 1988-2007: *Šāhnāma*, ed. by J. Khaleghi-Motlaq, M. Omidsalar, and A. Khatibi, 8 vols., New York.
- FRÖHLICH, Ch. 2004: 'Indo-Parthian Dynasty' in *EncIr* 13, 100-103.
- FRYE, R.N. 1963: *The Heritage of Persia*, Cleveland.
- FRYE, R.N. 1983: *The History of Ancient Iran*, Munich.
- FRYE, R.N. 1998: *The Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion*, Princeton.
- GNOLI, G. 1980: *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples.
- GNOLI, G. 1987: 'Avestan Geography' in *EncIr* 3, 44-47.
- HARMATTA, J. 1979: 'Darius' expedition against the Sakā Tigraxaudā' in J. HARMATTA (ed.), *Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, 19-28.
- JUSTI, F. 1895: *Iranisches Namenbuch*, Marburg [repr. Hildesheim, 1963].
- KENT, R.G. 1953: *Old Persian*, New Haven.
- MAYRHOFER, M. 1979: *Iranisches Personennamenbuch I*, Vienna.
- MCGOVERN, W.M. 1939: *The Early Empires of Central Asia*, Chapel Hill, North Carolina.
- MELYUKOVA, A.I. 1990: 'The Scythians and Sarmatians' in D. Sinor (ed.), *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, 97-117.
- MINORSKY, V. 1937: *Hudūd al- 'Ālam. The Regions of the Word*, Cambridge.
- MOLÉ, M. 1952-53: 'Le partage du monde dans la tradition iranienne' *Journal Asiatique* 240, 455-463; 241, 271-273.

NÖLDEKE, Th. 1920: *Das iranische Nationalepos*, Berlin.

OLBRYCHT, M.J. 1998: *Parthia et ultiores gentes. Die politischen Beziehungen zwischen dem arsakidischen Iran und den Nomaden der eurasischen Steppen*, München.

OLBRYCHT, M.J. 2003: 'Parthia and Nomads of Central Asia. Elements of Steppe Origin in the Social and Military Developments of Arsakid Iran' in I. Schneider (ed.), *Mitteilungen des SFB - Differenz und Integration 5: Militär und Staatlichkeit*, Halle/Saale, 69-109.

PAKZAD, F. (ed.) 2005: *Bundahišn: Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Tehran [Great Islamic Encyclopedia].

REZAI BAGHBIDI, H. 2009: 'Darius and the Bisotun Inscription: A New Interpretation of the Last Paragraph of Column IV' *Journal of Persianate Studies* 2.1, 44-61.

SCHMITT, R. 1991: *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Old Persian Text* [Corpus Inscriptionum Iranicarum I.I.I], London.

SENIOR, R.C. 2005: 'Indo-Scythian Dynasty' in *EncIr* online [iranicaonline.org]

SHAHBAZI, A.Sh. 1982: 'Darius in Scythia and Scythians in Persepolis' *AMI* 15, 189-235. *Shahnama*: see Firdawsi.

SKJÆRVØ, O.P. 2013: 'Kayāniān' in *EncIr* 16/2, 148-174.

SULIMIRSKI, T. 1970: *The Sarmatians*, New York.

VOGELSANG, W.J. 1992: *The Rise and Organization of the Achaemenid Empire: The Eastern Iranian Evidence*, Leiden.

YARSHATER, E. 1971: 'Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?' in *La Persia nel Medioevo*, Rome, 517-531.

YARSHATER, E. 1983: 'Iranian National History' in E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran* 3(1), Cambridge, 359-477.

ABSTRACT

The intention of this paper is to give a broad outline of the persistent presence of the Steppe Iranians in the Persian history and culture, by bringing together two fields that have often been treated independently. After an overview of the history of interactions between Persia and the Iranian-speaking Steppe nomads, we will extend our attention to the Iranian national history to offer some insights on myths and legends of the *Shahnama* that have been originated from or influenced by the mutual relations between the Steppe nomads and the dynasties who ruled on the Iranian Plateau.

The article was first published in "Anabasis Studia Classica et Orientalia" journal in 2014.
Printed by the authority of the author.

Статья была впервые опубликована в журнале «Anabasis Studia Classica et Orientalia» в 2014 г.
Печатается с разрешения автора.

E. SHAVAREBI, S. A. R. QAEMMAQAMI,

Université de Téhéran

**LES MOTS MOYEN-PERSES *XWARRAH* ET *FARR*:
un nouvel argument onomastique¹**

La plus expresse marque de la sagesse, c'est une
esjouissance constante; son estat est comme des
choses au dessus de la Lune: tousjours serein.

Michel de Montaigne, Essais I/XXVI

À madame le Professeur Jaleh Amouzgar

Abstract

This article analyses 'Ardašīr-Farr', the honorary title attributed to Abarsām, a high-ranking dignitary at the reign of Ardašīr I, and its similarity to the name of the city of Ardašīr-Xwarrah.

Keywords

Sasanian onomastic, inscription of Šābuhr I on the Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), *x'arānah*, Abarsām, Ardašīr-Farr, Ardašīr-Xwarrah.

Résumé

Cet article présente une analyse du «Ardašīr-Farr», le titre honorifique attribué à Abarsām, un dignitaire de haut rang dans le règne d'Ardašīr I^{er}, et sa ressemblance avec du nom de la ville d'Ardašīr-Xwarrah.

Mots-clés

onomastique sassanide, inscription de Šābuhr I^{er} sur la Ka'ba de Zoroastre (ŠKZ), *x'arānah*, Abarsām, Ardašīr-Farr, Ardašīr-Xwarrah.

¹ Nous exprimons toute notre reconnaissance à Mme le Prof. Rika Gyselen (Paris), M. le Prof. Adriano V. Rossi (Naples) et M. le Prof. Ali Ashraf Sadeghi (Téhéran) pour avoir lu avec gentillesse le manuscrit et nous avoir fait bénéficier de leurs avis et remarques utiles. Nos remerciements s'adressent aussi à M. Michael Mailfert (Strasbourg), qui a corrigé le texte français.

I. Introduction

L'inscription trilingue de Šābuhr I^{er} sur la Ka'ba de Zoroastre (ŠKZ) nous présente un dignitaire de l'époque d'Ardašīr I^{er}, nommé Abarsām ou Abursām, portant le titre honorifique de «Ardašīr-Farr»¹. Son nom fut mentionné dans la littérature impériale sassanide uniquement dans cette inscription dans la liste des nobles sous Ardašīr, en suivant les membres de la famille royale, le *bidaxš*, le *hazārbed* et cinq autres nobles. À part l'inscription ŠKZ, notre connaissance de ce personnage est déjà limitée à un seul récit narré par quelques des historiens islamiques (cf. NÖLDEKE 1879: 26ff.). Selon Ṭabarī, Ardašīr avait laissé la ville d'Ardašīr-Xwarrah sous le contrôle d'Abarsām, tandis qu'il était au pouvoir à Istaxr lui-même. Ardašīr a rapidement reçu un courrier d'Abarsām dans lequel il faisait un rapport de sa bataille victorieuse contre le roi d'Ahwâz – probablement le roi élymaïde de Xūzestān (NÖLDEKE 1879: 12; WIDENGREN 1971: 737).

Le premier auteur a déjà discuté le nom, la position et le rôle d'Abarsām dans le règne d'Ardašīr ainsi que son iconographie sur les reliefs rupestres et les monnaies sassanides du temps d'Ardašīr dans deux essais lus à la conférence orientale de l'Université de Saint-Pétersbourg en avril 2013 et le congrès international de numismatique à Taormina en septembre 2015.² L'essai présent se concentrera sur l'épithète d'Abarsām dans l'inscription ŠKZ, c'est-à-dire Ardašīr-Farr, afin d'examiner la connexion vraisemblable entre ce titre et le toponyme Ardašīr-Xwarrah, la ville qu'il a gouvernée³.

II. Xwarrah < x^varənah- et farr < farnah-: aperçu étymologique et sémantique

La discussion sur le mot avestique *x^varənah-* et son équivalent vieux-perse *farnah-* a déjà été un sujet très intéressant pour les spécialistes de la philologie iranienne, puisque de nombreux essais ont été écrits jusqu'à présent à propos de ces mots⁴. En dehors des termes avestique *x^varənah-*, moyen-perse *xwarrah*⁵ et persan *xurrah*⁶, ce terme est apparu dans les autres langues iraniennes avec l'initiale *f-*; cf. vieux-perse *farnah-*; moyen-perse et parthe manichéen *prh*, *frh* /*farrah*⁷; sogdien *frn* (manichéen), *prn* (bouddhiste) et *fn* (chrétien)⁸; bactrien *φαρ(ρ)ο*⁹; khotanais *phārra*¹⁰; ossète *farnæ* (digoron) et *farn* (iron)¹¹; ainsi que persan *farr(ah)*¹².

L'avestique *x^varənah-* et le moyen-perse *xwarrah* étaient traduits traditionnellement par «gloire», «splendeur» et «majesté» en relation avec le soleil¹³, avant que H.W. BAILEY (1943) ne l'étiquetât comme une définition secondaire et n'offrît le sens premier de «riches, good fortune, fortune» en rapport avec l'idée

de «*prosperity, good things*». Cette dernière définition vient de l'étymologie de Bailey, qui propose pour *x^varənah-* une racine **hvar-* «*to take, get*» avec le sens secondaire de «*to eat, drink, take food*», qui se trouve lié au verbe persan *x^vardan*. Cette étymologie a été suivie par É. BENVENISTE (1942–45: 71), K. BARR (1952: 33) et W. LENTZ (1961: 410; 1962: 134), bien que Bailey lui-même ait révisé son étymologie dans ses œuvres plus récentes, où il a déclaré que *x^varənah-* consiste en *hu-* «*bon*» + *-arnah-* – Bailey a extrait une racine *ar-* «*[to] get, possess*» (1956: 101 n. 4; 1959: 79) ou **ar-* «*to work*» (1971: xix f.) de *arnah-*, J. DUCHESNE-GUILLEMIN (1962: 203ff.; 1963: 20ff.; 1980: 59ff.), cependant, en retournant à l'étymologie traditionnelle du terme par *hvar-*, a critiqué l'étymologie de Bailey ainsi que l'ordre de succession des textes cités par lui. Simultanément, Gh. GNOLI (1962: 98ff.; 1963: 295ff.; cf. aussi 1974: 172 n. 308; 1984: 207ff.; 1996: 171ff.; 1999) a aussi suggéré un retour à l'interprétation ancienne de *x^varənah-*. Selon l'étymologie de Duchesne-Guillemin, qui atteint à l'unanimité l'approbation des chercheurs suivants¹⁴, *x^varənah-* est un dérivé de l'aveistique *hvar-* «*soleil*»¹⁵, avec une racine verbale indo-européenne *swel-* «*schwelen, [ohne Flamme] brennen*» (couvrir, brûler [sans flamme]), suivi du suffixe *-nah-* (indo-européen *-nes-)¹⁶. La même racine indo-européenne a été aussi proposée par K. HOFFMANN et A. HINTZE (1994), mais sans aucune connexion étymologique avec l'aveistique *huuar-* «*soleil*»¹⁷. GNOLI (2002: 106) a aussi accepté la racine *swel-* et la connexion étymologique entre l'aveistique *x^varənah-* et le moyen-perse *xwarg* [*hwlg*] «*braise*» plus tard.

En traduisant le *x^varənah-*, Ph. GIGNOUX (1986: 9) s'oppose à la fois à «*fortune*», proposé par Bailey, et à «*glory*», utilisé dans la traduction de l'inscription sassanide de Paikuli par P.O. SKJÆRVØ (1983a: 94), et adopte plutôt «*lumière*» et «*rayonnement lumineux*». Cependant, dans son compte rendu du livre de Gignoux, SKJÆRVØ (1989: 127f.) a démontré que «*glory*» et alternativement «*(royal) splendor*» sont les uniques traductions qui peuvent signifier tout à fait la notion de *x^varənah-* (mais voir ci-dessous). Une autre traduction de *x^varənah-* à «*glänzendes Glück*» est proposée par H. LOMMEL (1971: 175). Cette traduction, ainsi que «*Glücksglanz*», est aussi utilisée par d'autres chercheurs plus récents, par exemple HINTZE (1994: 32f.), WIESEHÖFER (2005: 55) et WEBER (2012: 260).

Le mot vieux-perse *farnah-* a longtemps été considéré comme un emprunt mède datant de l'époque achéménide, à cause d'attestations de cette forme dans l'onomastique mède¹⁸. P. Lecoq, dans son essai au symposium achéménide de Göttingen en 1981, a proposé un scepticisme sur l'origine mède de *farnah-* et le changement de *h_u* > *f* en mède (voir LECOQ 1983: 142). Deux ans plus tard, SKJÆRVØ (1983b) a critiqué de manière convaincante l'hypothèse mède de *farnah-* et démontré que le changement de *f* dans le mot *farnah-* est un phénomène pan-iranien et que le moyen-perse *xwarrah* et le persan *xurrah* pourraient être

des emprunts à l'avestique. En trouvant une explication phonétique pour *farnah-*, SKJÆRVØ (1983b: 255) a suggéré d'abord que «av. *x^varənah-* serait une forme adaptée au système phonologique de l'avestique, qui ne connaît guère de mot avec *f-* initial devant voyelle (un seul exemple). La forme *farnah-* du proto-iranien remontrait donc à une racine **phar-*». Mais il n'accepte pas cette explication et trouve plus vraisemblable d'imaginer dans le changement de **h₂arnah-* > *farnah-* une dissimilation de *h₂ – h* > *f – h* directement ou bien de *h – h* > *f – h* avec le développement de *f₂a* > *fa-* (SKJÆRVØ 1983b: 255f.), ainsi qu'une dissimilation semblable de *h₂ – h₂* > *f – h₂* dans les adjectifs **h₂arnah₂ant-* > **farnah₂ant-*, qui sont aussi admis par GNOLI (1990; 1996). LECOQ (1987) toutefois n'a pas accepté pareille dissimilation¹⁹ et, refusant l'hypothèse mède, a proposé une hypothèse similaire: *farnah-* comme un emprunt vieux-perse au scythe. Dix ans plus tard, A. Lubotsky a répété l'interprétation phonologique de Lecoq d'une façon différente. En fait la première suggestion de Skjærvø nourrit Lubotsky, en se servant d'un parallèle en dialecte russe de sud de la Russie et en déclarant que *x^varənah-* est une adoption avestique pour la forme original avec l'initial *f-* après une substitution de l'initial *fa-* avec *x^va-*. Ensuite il reconnaît le vieux-iranien **farnah-*, dérivé du proto-iranien **parnah-*, comme une forme originale mais dialectale, provenue d'une langue iranienne où **p-* cède régulièrement à *f-*: il trouve ce trait uniquement en ossète et en sarmatien. Il conclut donc que «Iranian *farnah-* is of Scythian origin and is cognate with Vedic *pārīṇas-* ... The original meaning of Indo-Iranian **parHnas-* was 'sovereignty, control', then 'abundance'»²⁰.

Deux critiques importantes ont été écrites sur les arguments étymologiques et sémantiques de Lubotsky, qui toutes les deux représentent une nouvelle étymologie comparable avec la dernière étymologie présentée brièvement en 1989 par Bailey²¹. La première appartient à X. TREMBLAY (2000: 194), qui rejette fondamentalement la théorie scythe: «Comment une notion religieuse et politique aussi importante que le *x^varənah-* aurait-elle pu être empruntée à un peuple iranien aussi excentrique que les Scythes? Il faudrait pour cela que tout l'Iran ait été soumis à un "Empire scythe" qui n'a pas laissé plus de trace que "l'Empire chorasmien"». En comparant le mot iranien avec les termes védiques *viṣpulingakāḥ* RV I,191,12, *viṣphulīnga-* 'escarville' et *sphulinginī-* 'une des sept langues du feu' < sph₂lH-n-, il émet donc l'hypothèse que la forme plus ancienne de *x^varənah-* pourrait être **šfarnah* ou **sfarnah* qui commencerait par une racine iranienne **sfar^o* < **sp^har^o* et que le *f-* initial dans *farnah-* dériverait de **p^ho* ou **sf* < **sp^ho* (TREMBLAY 2000: 194; TREMBLAY 2005: 425).

La deuxième critique est écrite par J. Elfenbein²². Il rejette d'abord la possibilité d'une connexion étymologique entre *x^varənah-* et *x^var-* < *suel-* et propose une autre racine indo-européenne: **(s)p(h)ēl-* «*glänzen, schimmern*»²³. Il assume

ensuite un «word-play» qui consiste en l'association de l'avestique *x^varənah-* < *(s)p(h)ěl-nos-, signifiant «brilliance, glory, splendour», avec *x^var-* «soleil» dû à la similarité sémantique, et non pas étymologique, par les compositeurs de l'Avesta, qui selon lui ont été «Kratylist», si bien qu'il explique que ces «Kratylists» ont découvert une connexion entre ces mots de même consonance (ELFENBEIN 2001: 492).

Finalement, il semble que, en dépit de tous les débats étymologiques autour des mots *x^varənah-* et *farnah-*, le problème reste insoluble.

III. *Ardašīr-Farr* et *Ardaur-Xwarrah*: variantes d'une connexion vraisemblable

En retournant à notre sujet principal, on peut retrouver un lien entre l'épithète d'Abarsām et le nom de la ville où il exerçait le pouvoir (voir ci-dessus). Cependant, il reste une grande question: pourquoi la deuxième partie de ces composés est-elle différente?

Ardašīr-Xwarrah a été une des cinq divisions de la province de Fārs (Persis) sous l'Empire sassanide, qui fait référence au nom d'Ardašīr I^{er} (BOSWORTH 1986: 384). Dans ce toponyme, comme les autres toponymes composés de telle forme, *xwarrah* se rencontre toujours rendu par l'idéogramme *GDE* sur les témoignages épigraphiques et sigillographiques déjà publiés²⁴. Cette ville est citée également dans le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* (V.13) et *Šahrestānīhā ī Ērān* (§44) sous la forme de Gōr Ardašīr-Xwarrah avec *GDE*. Par ailleurs, il existe une *Nebenüberlieferung* attestant ce nom: il s'agit de la littérature historique et géographique de la période islamique en persan et en arabe, où il est attesté comme Ardašīr-Xurrah (cf. GNOLI 1989: 153 n. 21). GIGNOUX (1986: 9f.) a mis en doute l'équivalence entre l'idéogramme *GDE* et *xwarrah*, puisque ce mot apparaît le plus souvent dans l'onomastique sassanide sous les formes *farr*, *farrbay* et *farrox* que la forme empruntée à l'avestique. Mais Gnoli a démontré de façon persuasive que *GDE* ne correspond à rien d'autre que *xwarrah* dans les inscriptions sassanides et dans le pehlevi des textes zoroastriens. GNOLI (1989: 163f.) considère *farr/farrah* «comme un élément évident de la langue persane communément parlée, à savoir du *dari*²⁵» et appelle ainsi *xwarrah* «le fruit d'un emprunt à l'avestique *x^varənah-*, limité à l'usage officiel et politique des inscriptions sassanides et à la littérature religieuse zoroastrienne d'époque plus tardive».

Sur le titre Ardašīr-Farr, GIGNOUX (1986: 27 no. 14, 46 no. 127) propose l'hypothèse du patronyme. Si on la trouve satisfaisante, le lien entre nos composés semblerait alors incertain, mais il n'y a pas de trace précise – par exemple suffixe patronymique – justifiant cette hypothèse. Beaucoup des patronymes

dans l'inscription ŠKZ sont attestés avec le suffixe patronymique *-(g)ān*, par exemple dans les noms *Sāsān ī *Orsigān, Farrag ī Farragān, Warhrānbād ī *Hōragān, Aspōrag ī Aspōragān, Puhrag ī Mardēn(a)gān, Šābuhr ī Wēzān(a)-gān* et *Šābuhr ī Mihrōzān(a)gān* dans l'inscription ŠKZ §40 (HUYSE 1999: I/53). Bien qu'il y a aussi rares patronymes attestés sans suffixe dans la même inscription, comme *Abarsām ī Šābuhr ī darīgān sālār*²⁶ (ŠKZ §48, HUYSE 1999: I/60) et *Kerdīr Ardawān* (ŠKZ §50, HUYSE 1999: I/62), Ardašīr-Farr n'est pas un nom propre dans ce contexte, c'est-à-dire ŠKZ §42, où les noms de quelques dignitaires de haut rang sont énumérés, après les membres de la famille royale, simplement avec ses titres ou ses noms de famille, et sans patronyme. D'autre part, il y a des titres honorifiques composés d'un nom de roi sous Šābuhr I^{er} attestés dans l'inscription ŠKZ, par exemple *Ardašīr-Šnōm, Tahm-Šābuhr; Nēw-Šābuhr; Šābuhr-Šnōm* et *Pērōz-Šābuhr* (ŠKZ §46–47, HUYSE 1999: 58f.), qui confirment la possibilité de la construction de tel titre composé du nom du premier roi sassanide et du mot moyen-perse *farr*. Il serait donc préférable de compter Ardašīr-Farr seulement comme un titre honorifique, que Gignoux n'a pas rejeté non plus²⁷.

Admettant qu'Ardašīr-Farr est un titre honorifique, il faut examiner sa connexion avec le toponyme Ardašīr-Xwarrah et justifier la variation de la deuxième partie de ces composés. On voudrait ici retourner aux arguments étymologiques déjà présentés. Selon les étymologies plus récentes, c'est la forme à l'initial *f*, bien attestée dans les langues iraniennes, qui est probablement la forme originale. On rencontre ici deux possibilités pour l'origine de *farnah-* > *farr*: 1. Un emprunt descendant du scythe en vieux-perse, selon Lecoq et Lubotsky; 2. Un phénomène iranien au départ apparu dans l'onomastique vieille-perse²⁸. On n'a pas à présent l'intention de juger les étymologies, mais on va simplement poursuivre et examiner les deux possibilités puis comparer les résultats.

Si nous ne trouvons pas l'origine de *farnah-* en scythe (voir ci-dessus), il faut rechercher pour le problème jusqu'ici insoluble du titre honorifique d'Abarsām un argument convaincant en moyen-perse. D'abord on doit considérer quelques faits de l'onomastique et de la toponymie sassanide, remarqués par GNOLI (1989: 156):

- «a) l'onomastique épigraphique moyen-perse présente les deux formes *pln(y)* et *GDE*, outre la forme de l'adjectif *plhw (farrox)*;
- b) l'épigraphie sassanide en générale, l'épigraphie parthe et moyen-perse comportent les formes du substantif *GDE* et de l'adjectif *plhwy* (perse), *prnhw* (parthe), et, très probablement, la forme *[pl]hwyh̄y (farroxīh)*;
- c) la littérature zoroastrienne en pehlevi a aussi bien le substantif *GDE (xwarrah)* que les adjectifs *plhw (farrox)*, *GDE'wmnd (xwarrahōmand)*, en plus des abstraits *farroxīh, xwarrahīh, xwarrahōmandīh*²⁹;

- d) le persan moderne a soit le substantif *farr/farre* soit l'adjectif *farrox* - avec les formes dérivées – soit, bien plus rarement, *xorre* [*xurra(h)*];
- e) la toponymie sassanide et la littérature pehlevie présentent la forme *GDE*; les sources arabes et persanes montrent qu'elle était interprétée comme *xurrah*, c'est-à-dire *xwarrah*».

Selon la dernière remarque, il ne reste pas de problème avec l'attestation du toponyme Ardašīr-Xwarrah avec *GDE*, quoiqu'il y ait du moins deux cas exceptionnels pour cette remarque dans la toponymie sassanide attestés par les sources arabes et persanes: Balāš-Farr³⁰ et Hormoz-Farrah³¹. D'autre part, puisque la forme à l'initial *f*- est la forme normale et bien attestée dans l'onomastique sassanide, il semble de manière générale que le titre d'Abarsām ne soit pas si étonnant. Mais les choses deviennent encore plus problématiques quand nous découvrons la connexion historique de ce titre avec le nom de la ville d'Ardašīr-Xwarrah – le point où l'anthroponymie moyen-perse rencontre la toponymie sassanide. Dans l'onomastique moyen-perse de l'époque sassanide, on trouve peu de noms propres composés avec l'élément *xwarrah*, c'est-à-dire l'idéogramme *GDE*: *Abzūd-Xwarrah* (GIGNOUX 1986: 21f. no. 18), *Farrox-Xwarrah* (GIGNOUX 1986: 86 no. 311), *Xwarrah-Gušnasp* (GIGNOUX 1986: 188 no. 1036), *Xwarrah-Māh-Gušnasp* (GIGNOUX 1986: 188 no. 1037) et *Xwarrah-Mihr* (GIGNOUX 1986: 188 no. 1038). Il y a aussi quelques autres noms propres sassanides composés avec *xurrah* < *xwarrah* attesté dans les sources historiographiques post-sassanides en arabe, par exemple les noms suivants chez Ṭabarī: *Xurrah* dans le patronym de *Zardust* [ī] *Xurragān* (NÖLDEKE 1819: 154), *Xurreh-Xosrow* fils de *Bīnegān*? (NÖLDEKE 1819: 237), *Xurreh-Xosrow* fils de *Marwazān* (NÖLDEKE 1879: 351) et *Xurrah-zād-Xosrow* (NÖLDEKE 1879: 395ff.). Le nom *Xvarr-veh-zād* < moyen-perse **Xwarr-wehzād* est aussi témoigné dans la littérature syriaque (GIGNOUX/JULLIEN/JULLIEN 2009: 139f. no. 440). GIGNOUX (1986: 9f., 27f. no. 18), à cause de rareté des composés avec *xwarrah*, met en doute l'équivalence de l'idéogramme *GDE* avec *xwarrah* et propose que l'on puisse lire aussi *farr*, dans ces composés. Mais le nom (*Xwarrah*)-*dād*, écrit *ḥwlyḥd't* sans l'idéogramme (GIGNOUX 1986: 187 no. 1035), confirme l'existence de l'élément *xwarrah* dans l'onomastique sassanide (cf. GNOLI 1989: 152). C'est pourquoi Gnoli insiste sur l'équivalence constante entre *GDE* et *xwarrah* (voir ci-dessus). D'autre part, il existe parallèlement les mêmes noms avec les formes perses *farr* ou *farrox*: *Farr-Mihr* (GIGNOUX 1986: 82 no. 349), *Farrox-dād* (GIGNOUX 1986: 84 no. 358), *Farrox-Gušnasp* (GIGNOUX 1986: 84 no. 363) et *Farrox-Mihr* (GIGNOUX 1986: 85 no. 366)³². Quoiqu'il soit seulement une hypothèse incertaine, si nous acceptons la connexion entre le toponyme Ardašīr-Xwarrah et le titre personnel Ardašīr-Farr, cette hypothèse pourrait justifier le changement de l'élément final.

Maintenant, il y a une séquence des nouvelles questions qui se posent:

1. Tandis que les anthroponymes composés avec *farr* ou *farrox* sont généralement attestés dans l'onomastique sassanide, pourquoi les noms propres susmentionnés portent *xwarrah*?

2. Pourquoi ce n'est pas le cas dans la toponymie sassanide, c'est-à-dire pourquoi les toponymes sassanides se composent très souvent de *xwarrah* et rarement de *farr*?

3. Le titre Ardašīr-Farr est-il vraiment lié au toponyme Ardašīr-Xwarrah? Si oui – ce que nous pensons –, pourquoi la forme originale qui porte *xwarrah* comporte-t-elle cette tournure dans un titre qui est attesté dans l'inscription de Šābuhr?

4. Le titre honorifique d'Abarsām est-il une preuve permettant de démontrer une règle selon laquelle les composés avec *xwarrah*, sauf les cas où *xwarrah* est l'élément initial, s'adaptent toujours, dans l'onomastique moyen-perse, aux formes persan avec *farr*; ou c'est un cas exceptionnel de cette variation?

Pour répondre à la première question, il faut examiner les noms propres portants *xwarrah*. Dans tous les noms propres composés écrits avec *xwarrah*, c'est *xwarrah* qui est toujours l'élément initial. Les anthroponymes *Xwarrah-Gušnasp*, *Xwarrah-Māh-Gušnasp* et *Xwarrah-Mihr* sont noms de juxtaposition à deux divinités (GIGNOUX 1986: 188). Nous savons déjà la connexion entre *xwarrah* et *Mihr* (*Mihr Yašt* §16 et §27, voir GERSHEVITCH 1967: 80, 86) et entre *xwarrah* et la lune et les étoiles, dans lesquelles *xwarrah* signifie «lumière» (BARTHOLOMAE 1904: 1873; WIDENGREN 1968: 76). Dans le nom *Xwarrah-dād*, le premier élément est un nom de divinité. La construction de ce nom suit le même modèle que le nom *Mihr-dād*, etc., quoiqu'il existe le nom **Farnadāta* dans l'onomastique achéménide (voir MAYRHOFER 1973: 214 no. 8.1281; TAVERNIER 2007: 177f. no. 4.2.565). Le *Farrox-Xwarrah* est aussi composé avec nom de divinité, comme le composé *Farrox-Mihr*, etc. Maintenant on arrive aux noms propres formés de *xwarrah* > *xurrah* qui sont attestés dans les textes arabes et syriaques, pour lesquelles nous n'avons pas de justification à présent – peut-être déformation des noms dans une nouvelle langue.

Les toponymes à *xwarrah* se composent en général d'un nom de roi sassanide et de la forme *xwarrah*, par exemple Ardašīr-Xwarrah et Kawād-Xwarrah, mais il y a aussi quelques toponymes plus compliqués, comme Ērān-Xwarrah-Šābuhr et Ērān-Xwarrah-Yazdgird, qui sont noms de juxtaposition formés de Ērān- *Xwarrah* ('yl'n GDE), qui est un emprunt à l'avestique *airyanam x^varənō*, et d'un nom de roi (voir GNOLI 1989: 153f., 160).

Donc il ne serait pas inattendu qu'Ardašīr-Xwarrah est représentatif d'un caractère toponymique et Ardašīr-Farr a un caractère anthroponymique. Il y a eu évidemment une tradition plus ancienne de construction de noms propres avec *farnah-* dans l'onomastique iranienne de l'époque achéménide³³, qui semble avoir été continué jusqu'à l'époque sassanide. C'est probablement à cause de cette tradition ancienne de construction de noms propres avec *farr*, et non pas avec *xwarrah* – le mot *xwarrah* est principalement attestée par les noms d'origine avestique – qu'Ardašīr a donné Abarsām le titre honorifique Ardašīr-Farr, à l'occasion de son gouvernement sur la ville d'Ardašīr-Xwarrah.

NOTES

¹ ŠKZ §42: moyen-perse 29: 'pwrs'n ZY 'rthštrpry, parthe 24: 'pwrs'm 'rthštrpry, grec 57: Ἀρταξίροϋφρ (HUYSE 1999: I/54f.); sur la prononciation du nom, Abarsām ou Abursām, voir Huyse 1999: II/138.

² Shavarebi *sous presse*; voir aussi YARSHATER 1982 à propos d'Abarsām et GRABOWSKI 2011 sur l'iconographie de lui sur le bas-relief de la victoire d'Ardašīr à Fīrūzābād.

³ Cf. YARSHATER 1982: 68: «Artaxšatr-farr, which follows his name in the inscription, may be his place of origin or his seat of rule or power».

⁴ VOIR JACOBS 1987 et GNOLI 1999 pour un aperçu et une bibliographie complète sur le sujet jusqu'à ces dates.

⁵ MACKENZIE 1971: 96: «*fortune, glory, splendour*».

⁶ Le moyen-perse *xwarrah* et le persan *xurrah* sont emprunts à l'avestique.

⁷ DURKIN-MEISTERERNST 2004: 154f.: «*glory*».

⁸ GHARIB 1995: 155, 288: «*glory, magesty, fortune*»; pour la forme manichéenne voir SIMS-WILLIAMS/DURKIN-MEISTERERNST 2012: 81: «*glory, Magesty; voḏç. The first 'limb' of the soul*».

⁹ On trouve le terme bactrien *φap(p)o* sur les monnaies de l'empire Kouchan (GÖBL 1984: 171; ALRAM 1986: 305ff.); voir aussi BAILEY 1943: 63f.; DUCHESNE-GUILLEMIN 1963: 29.

¹⁰ BAILEY 1979: 261: «*fortune, (high) position*»; Emmerick dans EMMERICK/SKJÆRVØ 1997: 103: «*splendour, fortune*». Dans les textes bouddhistes, sogdien *prn* et khotanais *phārra-* sont utilisés pour expliquer les quatre phases de la carrière bouddhiste (BAILEY 1971: xviii; BAILEY 1979: 261), mais dans le folio M 13.4+4-5 de la traduction khotanais du *Suvarṇabhāsottamasūtra* dans la collection de S.E. Malov à Saint-Petersbourg, le mot khotanais *phārra-* est trouvé comme un terme général pour «splendour» (EMMERICK 1995: 59).

¹¹ АВАЕВ 1949: 11: «Мир, тишина, благополучие, преуспеяние, благопристойность»; АВАЕВ 1958: 421: toutes les significations surnommées plus «небесная благодать»; АВАЕВ 1970: 435: «1) мир, спокойствие; 2) обилие; 3) счастье»; voir aussi BAILEY 1943: 63; BAILEY 1971: xxii; BENVENISTE 1959: 127.

¹² La notion de *x^varənah* est aussi présente en arméniens dans le mot *p'ark'* (voir AJELLO 1971) et en tokharien dans le *parām* (agni) et *perne* (kuci) (TREMBLAY 2005: 425; voir aussi BAILEY 1943: 57f.). Elle est aussi comparable à celle de quelques mots dans autres langues non-iraniennes, par exemple *τ* et *δόξα* en grec (DUCHESNE-GUILLEMIN 1963: 19) ainsi que *fortuna* et *gloria* en latin, *gd* en araméen, *gad* en syriaque, *ğadd* en arabe et *qut* en turque (voir BAILEY 1943: 22, 39f., 54f.; BAILEY 1971: xviii).

¹³ Voir une liste sélectionnée des anciennes traductions depuis Anquetil du Perron jusqu'à la fin des années 1930 dans BAILEY 1943: 75ff.

¹⁴ Voir par exemple MALANDRA 1972: 315f.; Itō 1975: 38ff.; GIGNOUX 1976–77: 220f.; BOYCE 1982: 17 n. 23; JACOBS 1987: 224, 243; LECOQ 1987: 671; SKJÆRVØ 1989: 127f.

¹⁵ Cf. le sanskrit *svār-* et son dérivé *svārṇara-*; voir MAYRHOFER 1976: 564; MAYRHOFER 1996: 795.

¹⁶ Pour *suel-*, voir WALDE/POKORNY 1927: 446f.; POKORNY 1959: 1045. Voir aussi Meillet 1908–9: 259 à propos du suffixe **-nes-* et sa présence dans le mot *xvarənah-*.

¹⁷ HINTZE 1994: 28: «Sie stößt jedoch auf die unlösbare Schwierigkeit, daß av. *huuar-* und ved. *svār-* aufgrund des idg. Laryngals zweisilbig sind, *x^var-* in av. *x^varənah-* aber metrisch einsilbig ist.»; *ibid*, 31: «Die Verbalwurzel, von der *x^varənah-* abgeleitet ist, muß nach dem bisher Gesagten als ein einsilbiges uriran. **h_uar* angesetzt werden.»

¹⁸ Pour une bibliographie sur cet avis ainsi que sur l'idée de la nature mède considérée pour le développement phonétique de *h_u > f*, voir GNOLI 1990: 88 n. 1.

¹⁹ LECOQ (1987: 677) pose cette question: «Pourquoi la même dissimilation ne s'est-elle pas produite dans d'autres mots présentant les mêmes conditions, comme précisément dans ce mot **x^vahar* (av. *x^vaṅhar-*), où la dissimilation aurait dû être favorisée par la plus grande proximité des deux spitantes?» Par ailleurs R.E. Emmerick (dans EMMERICK/SKJÆRVØ 1997: 104) assume que «the straightforward dissimilation of **hvarnah-* would have been to **varnah-*, not to **farnah-*».

²⁰ LUBOTSKY 1998; LUBOTSKY 2002: 191ff.; Cette analyse est acceptée également par SCHMITT (2005: 76; 2006: 123 n. 186) et MAYRHOFER (2006: 22). Mais HINTZE (2007: 179f.) n'a trouvé satisfaisant ni le parallèle russe de la substitution de l'initial *fa-* avec *x^va-* ni l'interprétation conceptuelle de Lubotsky pour l'ossète *farnæ/farn*. Voir aussi les remarques critiques de PANAINO 2002: 95, particulièrement: «...I am not so optimistic, because the presence in Avestan of an adjective like *parənaḡhunəm* in Yt. 5, 130 (which as far as I know is the direct cognate of Ved. *pārīṅas-*), prevents us from accepting beyond doubt a Scythian borrowing (**farnah-*) in Avestan with the change of *fā-* > *x^va-*. In fact it is not clear why the Avestan people should have accepted such a loan-word (but by changing its beginning), while in its Sprachgut the same concept was already attested, at least as an adjective».

²¹ BAILEY 1989: 21: «The base of the word *far-* with meaning 'good fortune' or the like may be an IE *spher-*, Iranian (*s*)*far-*, ultimately to be traced to the base *sphē-*: *sphH-* 'to prosper' formed from *sphH-*: *sphH-er-* in which position the laryngeal *H* is lost».

²² ELFENBEIN 2003: 402, voir aussi ELFENBEIN 2009: 126; dans tous les deux il cite son essai de 2001.

²³ Cf. vieil-indien *sphuliṅga-* «*Funke*», arménien *payl* «*Glanz, Schimmer*», etc.; voir POKORNY 1959: 987.

²⁴ GNOLI (1989: 154) a offert une liste des publications contenant les sceaux et les bulles qui portent le nom d'Ardašīr-Xwarrah. Voir aussi les publications plus récentes de R. GYSELEN (2002: 62, 131; 2007: 92).

²⁵ À côté du dari, il faut aussi considérer la langue parlée par les peuples de la province de Fārs à cette époque.

²⁶ Sur cette combinaison unique de nom, patronyme et titre voir GIGNOUX 1979: 55f.; Huyse 1999: II/168f. Dans l'onomastique sassanide, d'une manière générale, le titre vient avant le patronyme, par exemple *Šābuhr šāh Pābagān* (ŠKZ §36, HUYSE 1999: I/49), *Rōdduxt ī duxš ī Anōšag duxt* (ŠKZ §37, HUYSE 1999: I/50), *Narseh ī wispuhr ī Pērōzīgān* et *Narseh ī wispuhr ī Zādspraxm(a)gān* (ŠKZ §45, HUYSE 1999: I/57), *Hormezd ī dibīrbed*, *pus Hormezd ī dibīrbed* (ŠKZ §49, HUYSE 1999: I/61).

²⁷ GIGNOUX (1986: 27 no. 14, 46 no. 127) explique ce titre comme un composé *bahuvrīhi* «qui (a) la lumière d'Ardašīr» ou un composé déterminatif «qui est la lumière d'A[rdaxšīr]» – nous préférons la première hypothèse.

²⁸ Bien qu'on puisse limiter la deuxième possibilité de deux façons – l'étymologie traditionnelle et peu convaincant qui établit la racine indo-européenne *suēl-* ou les étymologies plus récente proposées par Tremblay et Elfenbein –, on préfère à la tenir une possibilité générale contre l'hypothèse scythe.

²⁹ Le *xwarrahōmandīh* est construit sur l'adjectif *xwarrahōmand*, qui correspond à l'aveistique *x^varənahvant*. Le moyen-perse *xwarrahīh* est témoigné dans le composé *purr-xwarrahīh*, calqué sur l'aveistique *pouru.x^varənah-*; voir GNOLI 1989: 156 n. 41.

³⁰ Ce toponyme est attesté dans *Mojmal*: 12 et *Hamza Ešfahānī*: 56; voir aussi NÖLDEKE 1874: 100; NÖLDEKE 1879: 134 n. 4.

³¹ Le nom est apparu dans *Sam'ānī*: V/635.

³² Voir aussi les noms attestés dans les textes de l'archive post-sassanide du Tabaristān: *Dād-Farrox*, *Farrox-abzūd*, *Farroxān*, *Farroxān-dōst*, *Farrox-būdān*, *Farrox-sarān*, *Farrox-sarw*, *Yazdān-Farroxān*, *Zādān-Farrox*; cf. GIGNOUX 2012: 96.

³³ La forme vieux-perse *farnah-* est attestée dans beaucoup des noms propres achéménides, comme **Ātrfarnā*, **Āxštīfarnā*, **Bagafarnā*, **Bagafarnaya-*, **Čiçaṣfarnā*, **Čiθrafarnā*, **Dahyufarnā*, **Dārayafarnā*, **Dātafarnā*, **Farnabāzu-*, **Farnadāta-*, **Farnainiš*, **Farnaka-*, **Farnausti-*, **Farnavā-*, **Farnaya-*, **Farnazāta-*, **Farniča-*, **Farnima-*, **Farnuka-*, **Frādafarnā*, **Gīrafarnā*, **Hātafarnā*, **(H)uṣfarnakā*, **(H)umāyafarnā*, **(H)uvasafarnā*, **Mādafarnā*, **Mangafarnā*, **Miθrafarnā*, **Parufarnā*, **Ršafarnā*, **Rštahufarnā*, **Rtafarnā*, **Šyātīfarnā*, **Ta(h)mafarnā*, **Tūrīfarnā*, **Tūrīyafarnā*, **Uxdafarnā*, **Vahufarnā*, **Vaufarnā*, **Vāuššafarnā*, **Vīndafarnā*, **Vīrafarnā*, **Visafarnā*, **Viθafarnā*, **Xvarfarnā*; cf. TAVERNIER 2007: 586f.; voir aussi MAYRHOFER 1973: 347, les articles cités dans l'index.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAEV, V.I. 1949. *Osetinskij yazyk i fol'klor* I. Moskva-Leningrad.
- ABAEV, V.I. 1958. *Istoriko-etimologičeskij slovar' Osetinskogo yazyka I (A-K')*. Moskva-Leningrad.
- ABAEV, V.I. [et al.] 1970. *Osetinsko-Russkij slovar'*. Ordžonikidze.
- AJELLO, R. 1970. Armeno “p’ark’”, avestico “x’arənah”. Dans: A. Bausani; G. Scarcia (éds.) *Studi Iranici: 17 Saggi di Iranisti Italiani, Roma*. 25–33.
- ALRAM, M. 1986. *Nomina Propria Iranica in Nummis. Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen* [Iranisches Personennamenbuch IV]. Wien.
- BAILEY, H.W. 1943. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford.
- BAILEY, H.W. 1956. Armeno-Indoiranica. *Transactions of the Philological Society* 55. 88–126.
- BAILEY, H.W. 1959. Iranian *arya-* and *daha-*. *Transactions of the Philological Society* 58. 71–115.
- BAILEY, H.W. 1971 = BAILEY 1943 [Second Edition with new Introduction and Index].
- BAILEY, H.W. 1979. *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge.
- BAILEY, H.W. 1989. Zoroastrian *frašt* ‘fortune’. Dans: Ch.-H. de Fouchécour; Ph. Gignoux (éds.) *Études irano-aryannes offertes à Gilbert Lazard* [Studia Iranica, Cahier 7]. Paris. 19–21.
- BARR, K. 1952. Irans profet som τέλειος άνθρωπος. Dans: H. Bach; Fr. Blatt (éds.) *Festschrift til L.L. Hammerich på tresårsdagen den 31. Juli 1952*, København. 26–36.
- BARTHOLOMAE, Chr. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg (réimpression: Berlin 1961).
- BENVENISTE, É. 1942–45 [1946]. Compte rendu de: H.W. Bailey. 1943. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 42/2. 70–72.
- BENVENISTE, É. 1959. *Études sur la langue ossète*. Paris.
- BOSWORTH, C.E. 1986. Ardašīr-Ķorra. Dans: E. Yarshater (éd.) *Encyclopædia Iranica* II, New York. 384–385.
- BOYCE, M. 1982. *A History of Zoroastrianism* II. Leiden-Köln.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 1962. Fire in Iran and Greece. *East and West* [N.S.] 12. 198–206.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 1963. Le ‘x’arənah’. *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli (Sezione linguistica)* 5. 19–31.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 1980. Symbol und Mythos im alten Iran. Dans: W. Voigt (éd.) *XX. Deutscher Orientalistentag vom 3. bis 8. Oktober 1977 in Erlangen* [ZDMG. Supplement IV]. Wiesbaden. 57–65.
- DURKIN-MEISTERERNST, D. 2004. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* [Dictionary of Manichaean Texts III/1]. Turnhout.
- ELFENBEIN, J. 2001. Splendour and Fortune. Dans: M.G. Schmidt; W. Bisang et al. (éds.) *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas: Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*. Trier. 485–496.
- ELFENBEIN, J. 2003. Review of: N. Sims-Williams (éd.) 2002. *Indo-Iranian Languages and Peoples* [Proceedings of the British Academy 116]. Oxford. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* [3rd Series] 13. 400–403.
- ELFENBEIN, J. 2009. Review of: M. Mayrhofer. 2006. *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache,*

- ihrem Nachleben*. Wien. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* [3rd Series] 19. 125–126.
- EMMERICK, R.E. 1995. On the St. Petersburg Folios of the Khotanese Suvāṃabhāsottamasūtra. Dans: R. Gyselen (éd.) *Au carrefour des religions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux* [Res Orientales VII]. Bures-sur-Yvette. 51–66.
- EMMERICK, R.E.; P.O. SKJÆRVØ. 1997. *Studies in the Vocabulary of Khotanese* III [Öster. Akad. Wiss., phil.-hist Kl. Sb. 651]. Wien.
- GERSHEVITCH, I. 1967. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- GHARIB, B. 1995. *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*. Tehran.
- GIGNOUX, Ph. 1976–77. Religion de l’Iran ancien. *Annuaire de l’École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 85. 217–223.
- GIGNOUX, Ph. 1979. Les noms propres en moyen-perse épigraphique: Étude typologique. Dans: Ph. Gignoux et al. *Pad Nām ī Yazdān: Études d’épigraphie, de numismatique et d’histoire de l’Iran ancien*. Paris. 35–100.
- GIGNOUX, Ph. 1986. *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* [Iranisches Personennamenbuch II/2]. Wien.
- GIGNOUX, Ph.; Chr. JULLIEN; Fl. JULLIEN. 2009. *Noms propres syriaque d’origine iranienne* [Iranisches Personennamenbuch VII/5]. Wien.
- GIGNOUX, Ph. 2012. Une archive post-sassanide du Tabaristān (I). Dans: R. Gyselen (éd.) *Objets et documents en Pārsīg* [Res Orientales XXI]. Bures-sur-Yvette. 29–96.
- GNOLI, Gh. 1962. Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo. *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* [N.S.] 12. 95–128.
- GNOLI, Gh. 1963. Axʿarətəm xʿarənō. *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* [N.S.] 13. 295–298.
- GNOLI, Gh. 1974. Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides. Dans: *Commémoration Cyrus II* [Acta Iranica 2], Leiden–Téhéran–Liège. 117–190.
- GNOLI, Gh. 1984. Note sullo «Xʿarənah-». Dans: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* [Acta Iranica 23]. Leiden. 207–218.
- GNOLI, Gh. 1989. Un cas possible de différenciation lexicale entre *dari* et *pārsi*. Dans: Ch.-H. de Fouchécour; Ph. Gignoux (éds.) *Études irano-aryannes offertes à Gilbert Lazard* [Studia Iranica, Cahier 7]. Paris. 151–164.
- GNOLI, Gh. 1990. On Old Persian *farnah-*. Dans: *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* [Acta Iranica 30]. Leiden. 83–92.
- GNOLI, Gh. 1996. Über das iranische **huarnah-*: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung. *Altorientalische Forschungen* 23. 171–180.
- GNOLI, Gh. 1999. Farr(ah). Dans: E. Yarshater (éd.) *Encyclopædia Iranica* IX. New York. 312–319.
- GNOLI, Gh. 2002. Nuove note sullo *huarnah-*. Dans: C. Silvi Antonini et al. (éds.) *Oriente e Occidente. Convegno in ricordo di Mario Bussagli; Roma, 31 maggio –1 giugno 1999*. Pisa-Roma. 104–108.

- GÖBL, R. 1984. *System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches*. Wien.
- GRABOWSKI, M. 2011. Ardašīr's Struggle against the Parthians: Towards a Reinterpretation of the Fīrūzābād I Relief. *Iranica Antiqua* 46. 207–233.
- GYSELEN, R. 2002. *Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'Empire sassanide: Sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi* [Studia Iranica, Cahier 24]. Paris.
- GYSELEN, R. 2007. *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection* [Acta Iranica 44]. Leuven.
- HAMZA EŞFAHĀNĪ = J.M.E. Gottwaldt (éd.) 1844. *Annalium, Libri X*. [Ketāb tārīx senī molūk al-arz va 'l-anbū] I. *textus arabicus*. Leipzig.
- HINTZE, A. 1994. *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden.
- HINTZE, A. 2007. Review of: N. Sims-Williams (éd.) 2002. *Indo-Iranian Languages and Peoples* [Proceedings of the British Academy 116]. Oxford. *Indo-Iranian Journal* 50. 173–182.
- HUYSE, Ph. (éd./tr.) 1999. *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)* [Corpus Inscriptionum Iranicarum III/1]. 2 Bände. London.
- ITŌ, G. 1975. Gathica XIII. Av. *ax'arəta- x'arənah-*. *Orient* 11. 35–44.
- JACOBS, B. 1987. Das Chvarenah – Zum Stand der Forschung. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 119. 215–248.
- KĀRNĀMAG Ī ARDAXŠĒR Ī PĀBAGĀN = Fr. Grenet (éd./tr.) 2003. *La geste d'Ardshir fils de Pābag: Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān*. Paris.
- LECOQ, P. 1983. À propos de f «mède». Dans: H. Koch; D.N. MacKenzie (éds.) *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* [AMI Ergänzungsband 10]. Berlin. 141–143.
- LECOQ, P. 1987. Le mot *farnah-* et les Scythes. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 131. 671–681.
- LENTZ, W. 1961. Was ist nun eigentlich das Chvarenah im Awesta? *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111. 410.
- LENTZ, W. 1962. Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas. Dans: W.B. Henning; E. Yarshater (éds.) *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. London. 131–134.
- LOMMELE, H. 1971. *Die Gathas des Zarathustra*. Basel.
- LUBOTSKY, A. 1998. Avestan *x'arənah-*: The Etymology and Concept. Dans: W. Meid (éd.) *Sprache und Kultur der Indogermanen: Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Innsbruck, 22.–28. September 1996*. Innsbruck. 479–488.
- LUBOTSKY, A. 2002. Scythian Elements in Old Iranian. Dans: N. Sims-Williams (éd.) *Indo-Iranian Languages and Peoples* [Proceedings of the British Academy 116]. Oxford. 189–202.
- MACKENZIE, D.N. 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.
- MALANDRA, W.W. 1972. On the Meaning of *rayi-* / *rāy-* in the Avesta and Ṛgveda. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 86. 312–321.
- MAYRHOFER, M. 1973. *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*. Wien.

- MAYRHOFER, M. 1976. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen III: Y-H, Nachträge und Berichtigungen*. Heidelberg.
- MAYRHOFER, M. 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen II*. Heidelberg.
- MAYRHOFER, M. 2006. *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben*. Wien.
- MEILLET, A. 1908–9. Sur le suffixe indo-européen *-nes-. *Mémoires de la société de linguistique de Paris* 15. 254–264.
- Mojmal* = M.-T. Bahār (éd.) 1939. *Mojmal at-tavārīx wa 'l-qīṣaṣ*. Tehran.
- NÖLDEKE, Th. 1874. Zur orientalischen Geographie, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28. 93–102.
- NÖLDEKE, Th. 1879. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Ṭabarī*. Leiden.
- PANAINO, A. 2002. Review of: H. Humbach; P. Ichaporia. 1998. *Zamyād Yasht: Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*. Wiesbaden. *Kratylos* 47. 90–96.
- POKORNY, J. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I*. Bern–München.
- Sam'ānī = 'A 'O al-Bārūdī (éd.) 1998. *Al-Ansāb*. Beirut.
- Šahrestānīhā ī Ērān* = J. Markwart (éd./tr.) 1931. *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr (Pahlavi Text, Versian and Commentary)*. Roma.
- SCHMITT, R. 2005. Rezension von: N. Sims-Williams (éd.) 2002. *Indo-Iranian Languages and Peoples* [Proceedings of the British Academy 116]. Oxford. *Kratylos* 50. 71–79.
- SCHMITT, R. 2006. *Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias 'Werk (Iranica Graeca Vetustiora III)*. Wien.
- SIMS-WILLIAMS, N.; D. DURKIN-MEISTERERNST. 2012. *Dictionaty of Manichaeen Sogdian and Bactrian* [Dictionary of Manichaeen Texts III/2]. Turnhout.
- SKJÆRVØ, P.O. 1983a. *The Sassanian Inscription of Paikuli III/1: Restored Text and Translation*. Wiesbaden.
- SKJÆRVØ, P.O. 1983b. *Farnah-: mot mède en vieux-perse? Bulletin de la société de la linguistique de Paris* 78. 241–259.
- SKJÆRVØ, P.O. 1989. Review of: Ph. Gignoux. 1986. *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* [Iranisches Personennamenbuch II/2]. Wien. *Journal of the American Oriental Society* 109. 127–129.
- SHAVAREBI, E. *sous presse*. The so-called 'Thronfolgerprägungen' of Ardashīr I reconsidered. Dans: *Proceedings of the XV International Numismatic Congress, Taormina, 21-25 September 2015*.
- TAVERNIER, J. 2007. *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*. Leuven-Paris-Dudley, MA.
- TREMBLAY, X. 2000. Compte rendu de: R.E. Emmerick; P.O. Skjærvø. 1997. *Studies in the Vocabulary of Khotanese III*. Wien. *Indo-Iranian Journal* 43. 191–196.
- TREMBLAY, X. 2005. Irano-Tocharica et Tocharo-Iranica. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68. 421–449.

- WALDE, A.; J. POKORNY. 1927. *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen II*. Berlin-Leipzig.
- WEBER, U. 2012. Narseh, König der Könige von Ērān und Anērān. *Iranica Antiqua* 47. 153–302.
- WIDENGREN, G. 1968. *Les religions de l'Iran*. Paris.
- WIDENGREN, G. 1971. The Establishment of the Sasanian Dynasty in the Light of New Evidence. Dans: *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970)*. Roma. 711–782.
- WIESEHÖFER, J. 2005. *Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.* Düsseldorf.
- YARSHATER, E. 1982. Abarsām. Dans: E. Yarshater (éd.) *Encyclopædia Iranica* I. New York. 67–68.

The article was first published in Polish Academy of Sciences journal "Folia Orientalia".
Printed by the authority of the editor.

Статья была впервые опубликована в журнале Польской академии наук «Folia Orientalia».
Публикуется с разрешения издателя.

J. R. RUSSELL,
Fresno State University

ARGAWAN: THE INDO-EUROPEAN MEMORY OF THE CAUCASUS

Preface

This essay examines an episode in the fragments of the oral epic cycle of King Artašēs I (Gk. Artaxias; from an Old Persian form *Artaxšassa, Old Iranian *Arta-xšathra-, “Whose rule is through right/order [Aša]”) and his Alan bride Satʻenik. Artašēs was the eponymous founder of the Armenian Artaxiad dynasty, which came into being in the early second century B.C. as Seleucid rule receded from Anatolia; it endured down to the dawn of the Christian era, when a branch of the Parthian Arsacid dynasty established itself in the country. A major figure in the Artaxiad cycle is the crown-prince, Artawazd: his character has been telescoped, however, into that of a much later monarch, Artawazd II (r. 55–34 B.C.), who came to the throne after the death of the only Armenian ruler who ever played a significant role in Roman and Near Eastern history, Tigran II (“the Great,” r. 95–56 B.C.). Of particular interest to this study is a Median nobleman living in Armenia, Argawan.

The primary source for all this material is the *History of the Armenians* (Arm. *Patmutʻ iwn Hayocʻ*) of Movsēs Xorenacʻi. The work is rich in genealogical, mythological, and epic lore; so in Armenian tradition Xorenacʻi has acquired the status of a Herodotus, as the *Patmahayr*, “Father of History”, of the nation. His dates are accordingly assigned to the so-called *oskedar*, “golden age” of Armenian literature – the period in the fifth century immediately following the invention by St. Mesrop Maštocʻ of the Armenian alphabet. Much in the *History* is demonstrably derived or patterned upon earlier or non-Armenian works (Łazar Pʻarpecʻi, Josephus, the *Alexander Romance*), or is anachronistic; and it is likely therefore that Xorenacʻi lived later, perhaps as late as the eighth century. However there is no reason to doubt his assertion that he heard with his own ears the minstrels (Arm. *gusan* < Pth. *gōsān*)¹ recite the epic songs to the accompaniment of a stringed instrument: Xorenacʻi’s renderings are in all respects careful transcriptions of a primary, oral source.

The Armenians lived for centuries in close proximity to the Alans – speakers of a North Iranian language, a branch of the Scythians. The modern Ossetes are direct descendants of the ancient Alans, with the same language and culture; and in the republic of Georgia Ossetic- and Armenian-speaking communities are still contiguous. The Armenian oral epic *Sasna cr̄er*, “The Wild Men of Sasun,” first transcribed in 1874 in the region around Lake Van, has very ancient Anatolian and Iranian strata: a lady of the lake, a sword cast in water; and rock-births, and other evidence of proto-Mithraism. This combination of Old Anatolian and Iranian themes can be observed farther to the north in the Ossetic oral epic, the sagas of the *Nartæ* (pl. of *nart*, “hero, manly man”); so it is probable that the Armenian epic tradition served as a conduit for such material, perhaps as long as two millennia ago, if one gives credence to the hypothesis that Alan lore was the source of these themes in Arthurian legend. There are thematic parallels in Armenian and Alan epic; so in addition to borrowing from Armenia it would seem there was much cross-fertilization as well. This is what one might expect: cultural influences between close neighbors over a long period are generally not a one-way affair.

The Ossetic Nart sagas are recited, in various versions, by other peoples of the Northwest Caucasus such as the Abkhaz and Adyghe (Cherkess, Circassians). A narrative of the Narts in Adyghe contains a version of the story of the marriage of Artašēs to Satʻenik and the intervention of Artawazd. These three characters have different, Ossetic, names; but a fourth player, Argwana, is plainly the Median Argawan of Movsēs Xorenacʻi. This character is not mentioned in the Ossetic versions themselves; so it is probable that the Adyghe story reflects an older Alan narrative that is now lost in its original – Argwana is a *Nebenüberlieferung* then – testimony for a name that undoubtedly existed once in the Ossetic *Nartæ* proper. By any historical and textual standard of priority this name and character came from the Armenian epic transcribed by Movses Xorenacʻi at least a millennium before any Nart saga was transcribed. The Adyghe Nart tale provides proof of a borrowing from ancient Armenian oral literature; it is also the first independent attestation of the material in the epic cycle of Artašēs quoted in Movsēs Xorenacʻi’s narrative outside Armenian – nay, outside his own book². It provides a strong argument, if any still be needed, for the antiquity and authenticity of his narrative concerning Artašēs.

The Kartvelologist Georges Charachidze published in 1987 a short, elegant book, *La mémoire indo-européenne du Caucase* (Paris: Hachette) in which he suggests that the oral Nart sagas, originating in Ossetic and widely diffused amongst non-Indo-European speakers in the Western and Northwestern Caucasus, enshrine Indo-European institutions, beliefs, and values that had become essential to social and personal life but were not – or could not be – overtly ex-

pressed in the canonical religions of the Ossetes and their neighbors. The title of this essay is offered in homage to his insight. That Indo-European memory is not only Ossetic, but Armenian, since Armenia is a major source for the Narts; and partly because oral epic in Armenian society in Anatolia and the Transcaucasus occupied a niche analogous to that of the Narts farther north, as a kind of Indo-European secular scripture.

The relevant Armenian passages are cited in the original, with my translation; and the other texts considered, systematically summarized – in the final section of the essay, with important terms explicated in the footnotes thereto.

Actualité

When one studies an epic there is a tacit sense one deals with archaic culture (Homer), with alien or primitive ways of life, or with a highly self-conscious re-employment within the West of a form that is acknowledged to be obsolete in any living context of serious literature since the Romantic period. Indeed, several of the epics of that latest age in which the genre seems to have thrived as a serious high literary form, are inauthentic: they are not just the products of self-conscious, individual artifice (no one would condemn Milton's *Paradise Lost* on these grounds), but forgery. Macpherson's *Ossian*, though it inspired or interested a number of creative artists, from Felix Mendelssohn to Vladimir Nabokov and Osip Mandelstam, is, strictly speaking, a fake; and a heated argument rages around the theory that the great epic of the East Slavs, *The Lay of Igor's Campaign*, with all its poetic brilliance and haunting imagery, was not composed soon after a war that took place in A.D. 1185, but is in fact the work of the late-eighteenth-century Slavist Josef Dombrovsky³. The passion that informed both forgers and debaters was often nationalistic: the neo-paganism of the Renaissance and the secular philosophy of the Enlightenment, supporting the methods and findings of the new discipline of comparative philology, rejected the universal authority of the Bible and cast into doubt its authenticity as a genealogical document. It was left to individual peoples to discover the texts that cast light on their own antiquity. Many of these texts were epics; and those like the *Nibelungenlied* were believed to express the mores and spirituality of an ethnic group – often heroic values at variance with the teachings of the Christian Church. In Germany, epic has been a tool used to extol chauvinism and cruelty⁴. In the Soviet Union, as will be seen presently, epic was to become a weapon in the class struggle.

The first recitations of the Armenian epic of Sasun were discovered and recorded in 1874, though oblique references to the epic in Armenian tradition and the testimony of visitors to the country go back to at least half a millennium

earlier; and it was only in the 1780s that Movsēs Xorenac‘i’s text began to be studied as a source of national and epic tradition. The Armenians thus caught the wave of nationalism in their treatment of their epic. Study of the Nart sagas is much more recent; but both the *Nartæ* and the Sasun epic were manipulated by the Stalinist regime in the Soviet Union in the cultural campaign to exalt what was supposed the unmediated genius of the Folk over the art-for-art’s sake work of “Formalists”. As writers, poets, and theatrical directors were being shot *en masse*, bewildered *ashughs* were hauled before applauding audiences to demonstrate the “people’s art.” Thus, 1939 was chosen, rather artificially, as the one thousandth anniversary of the Sasun epic, and sumptuous editions the size and shape of Bibles were printed. Fortunately for scholarship, the Soviet state also supported the serious ethnographic study of epic, in the Caucasus and elsewhere; so the picture is not entirely depressing. Given the use and misuse of epic by nationalist, fascist, and totalitarian ideologists, though, it is not surprising that the genre has now gone underground, as it were. It is not favored in sophisticated literature; but in shadowy, powerful ways, epic is present still in the cultural products of the present age. I wish to argue and emphasize this, in order to impress upon the reader that the cultural and spiritual role of the *Nartæ* and the Armenian epics in the Caucasus of the present day is neither a quaint archaism to be examined by Orientalists at a fastidious distance, nor is it the artificial outcome of cultural policies imposed from above. Once one accepts that these epic songs are intellectually and aesthetically intricate and actual in themselves, it becomes possible fruitfully to explore their depths of meaning, as living literature. The reader is invited to a brief digression into the actuality of epic in present-day Anglo-American culture – to see, as it were, the workings of epic within his own cultural consciousness.

Iranists deal familiarly with the enduring presence of the *Šāh-nāme* in the context of a living and extremely sophisticated poetic tradition subordinate to none; so there is perhaps less cultural prejudice in this branch of Oriental studies than elsewhere. However I should like to argue briefly that the epic genre exists and thrives in contemporary Western culture, even when driven underground, as it were, since it addresses actual and relevant issues in the most effective way. The epic form is often excluded from contemporary literature, so it re-emerges in the lower realms of popular culture. One finds it in Westerns and in fantasy novels; and where it does appear in good literature, it is barely noticed. Here are some examples of epic low and high. When I first presented my findings on the sources of the Armenian epic of Sasun to an interested audience in a lecture at the Armenian Library and Museum of America, almost a decade ago, I had just watched the movie *Legends of the Fall*, which is all about the concept of the hero and his place in an unrecoverable past. Shortly before beginning this essay, I

joined the crowds at the Boston Common cinema and watched part three of the epic *Lord of the Rings* on a big screen: the hero Frodo made it to Mt. Doom and threw the malign Ring of Power into the fire, accomplishing his great task. It is all gray and downhill for the enervated hero thereafter, which is as it should be, despite the requirement of happy endings in the movie business. Tolkien's invented epic has been around for half a century;⁵ and the dénouement recalled the structure of a recent novel, Jonathan Lethem's *The Fortress of Solitude*. The reviewers have failed to notice that the book is an epic, half-Biblical, half-Tolkienish. The hero is a Jewish boy named Dylan Ebdus who grows up in a bad neighborhood of Brooklyn where he is mistreated and robbed by some Gentile Blacks but also initiated by others – a homeless man, a close friend and his father – into a realm of wonderful language and music. He is given a magic ring that enables him to fly, and, later, to become invisible (the latter power is the same as Frodo's, in Tolkien). His name is typical of that of *digenes*, “twy-born,” heroes (cf. the Greek Akritic cycle) and reflects both halves of his epic childhood: his first name is mantic/artistic, and conjures up Dylan Thomas (poetry) and Bob Dylan (music), in that order. Lethem's hero in an earlier novel, *Motherless Brooklyn*, is a boy whose family name is Essrog, the Ashkenazic (i.e., Eastern European Jewish, but on the Armenian reflex of Askenaz, “Scythian,” see below!) pronunciation of the Hebrew word *ethrog*, “citron.” So Ebdus just might be Lethem's idea of the Ashkenazic / *avdus*/ for *'avdūth*, “slavery”: God took the Israelites out of Egypt, *mē-'avdūt lā-hērūt*, “from slavery to freedom” – and Dylan does cross the East River/Red Sea to Manhattan's Stuyvesant High School and beyond.

The issue of a dual identity is significant in the Armenian epic episode we are shortly to consider: Artawazd is the son of an Alan mother, but it is unclear whether his father is an Armenian (Artašēs, the king), a Mede (Argawan), or a demon (Arm. *dew* – when he is accused of being a changeling). The situation expresses the ambiguous position of a dramatic character: Telemachus tells Athena he is assured he is the son of Odysseus, but then he adds, ruefully, that he doesn't know, for “No man knows his own father”. The extreme treatment of this epic – and very human – situation is the murder by Oedipus of his father, Laius, and his marriage to his mother, Iocasta. The Armenian epic treats this paradigm of the family triangle with only slightly less violence. First, the character's origins are established, with programmatic treatment of their inherent problems. But then the epic character must grow into manhood; so we return to the novel and its middle passage.

After high school, Lethem's Dylan makes a mess of the middle period of his story, at a New England college for which his previous life has not prepared him. For this hard middle passage of the epic hero, in which he is an alien and a wanderer, compare the ambiguous, hard time of Tolkien's middle book, *The Two*

Towers; or the episode of Mec Mher in the second *čiwł* (“branch,” i.e., chapter/song) of the Armenian epic of Sasun, for that matter. It is *de rigueur*, the long journey. As an adult in Berkeley, California, he becomes a music critic obsessed with what he now correctly discerns as his epic childhood, in a future world that seems thin and without substance. The ring can do only evil now: though he uses it, and loses it, in destroying his archetypal enemy (not Sauron’s great Eye, but a mean mugger who has plagued him since the first pages of the novel), he is spent. A major epic hero often has one best friend, practically a lover, who is sacrificed for him: Achilles had and lost his *therapon* Patroclus; Frodo had his trusty Sam Gamgee;⁶ and Dylan has Mingus (named after the famous jazz musician), who ends up in prison. All that is left is to write down the story: one recalls the tablets mentioned at the end of the Epic of Gilgamesh. Exodus, loss, and enervation provide an epic patterning to Biblical narrative, too: after the crossing of the Red Sea and the encounter on Sinai, Moses is a different man, so shaken that his face remains veiled for the rest of his life after his encounter with God. Deuteronomy is one great dictation of what happened; and Moses makes one last, great, unheroic plea for life before God takes him into an obscure occultation not unlike the end of Little Mher in the epic of Sasun. Moses and Ebdus/*avdūth*, rings and Hobbits, all came together as one read Lethem’s novel.

It is probable that the average reader entering the fortress of solitude of Lethem’s tiny hero will not be aware that the strong aesthetic satisfaction and deep emotional truth of the book derives in large measure from the way it draws subtly upon epic themes and symmetries. The large armature of epic is often a tripartite structure, consisting of a problem, the struggle to solve it, and the resolution and after-effects. The structure can be developed in various ways, from strong and overt plots to more delicate, emotional, even introverted types. The strongest presentation of the problem is war; the mythological reflex of it, the *Drachenkampf* or dragon-fight. The most delicate expression of the same tripartite problem-pursuit-resolution is a plot centered on love: here is the ambiguous nexus between the epic genre and that of romance. In the epic fragment on Artasēs, we are to observe the playing out of parallel themes of love and war, with all their subtleties, ambiguities, and problems. Such is the essential structure of many a folktale, too. The person who deals with the problem is a hero – larger than life, and therefore legendary – but still possible and therefore not mythological, even if he walks in a world of mythological phenomena and possibilities. Tolkien and Lethem both invented their epic worlds, though the sources are real and painful: England in the Great War, a Brooklyn ghetto boyhood. But most epics are not really the inventions of one man, even a genius like Homer. They are shaped out of the collective experience, tradition, feeling, values, and accumulated wisdom of a whole community; and to that extent an epic

is organic rather than artificial. The idea that something is organic is dangerous if misused – to promote some intangible, archetypal national essence, as fascists did with Nordic epic; or to wage a campaign of folk culture against the practice of art for art’s sake derided as “formalism,” as Stalinists did with Armenian and other epics. In fact epics move freely from orality to writing and back (as is the case with the Kurdish *Mam u Zin*)⁷ and from one nation to another. For high culture is as “organic” as any other kind: all are human.

That does not mean, of course, that all manifestations of culture are of equal aesthetic or intellectual merit, or should be regarded as such for fear of causing offense; and still less should they be treated by scholars with uniform seriousness of method or on the same level. I have alluded above to *The Lord of the Rings*. Tolkien’s epic is popular because it answers a need, and that is an interesting fact to observe. But Tolkien’s characters are without subtlety and his writing is stilted. So a diet of Tolkien alone is junk food. But if reading Tolkien leads one then to read *Beowulf* and Homer, one will be intellectually nourished. Jonathan Lethem’s novel is a good, ephemeral book; it will not enter the American literary canon. In citing Tolkien and Lethem I do not mean to imply that either of them is as good as a Classical epic poet, only to suggest that epic form is of relevance still to the everyday lives of Americans, and to affirm that it exists in the liveliest domains of Western culture.

The features of epic I have outlined above are deeply embedded in the Biblical (Moses), Greco-Roman (Homer), and Germanic (the *Nibelungenlied*, courtesy of J.R.R. Tolkien) literary cultures: these form, in various combinations and proportions, a large part of our spiritual and cultural inheritance in this country. They affect the way we organize the raw material of life into meaningful patterns. The *Epic of Sasun* in Armenia, the *Mahabharata* in India, the *Šāhnāme* in Iran, and the *Nartæ* in the Caucasus perform analogous social, artistic, and spiritual functions and are often more consciously valued in those more traditional societies for the character of their role and message. As long as people speak and write artistically of their own high aspirations and tragic failures, of war and the enigma of life’s transience, and of meaningful love, there will be epic.

Scythians, Sarmatians, Alans, and Ossetes

The ancient North Iranian peoples of the Eurasian steppes – Scythians, Sarmatians, Alans – are vividly described for us by the “Father of History”, Herodotus, and by subsequent Classical authors⁸. The way of life best suited to the Scythians was not one of architecture or road-building; but this does not

mean they were technologically or ecologically primitive by comparison with their more sedentary neighbors along the Black Sea littoral and in warmer climes. They perfected the technology of horseback-riding and horse warfare, inventing such useful items as the stirrup and trousers; they were masters in the production of felt, which is warm and waterproof and relatively light. The artistic forms that adorned their everyday objects were pleasing and enduring: the designs on the felt saddle-cloths and horse-trappings preserved by permafrost for twenty-five centuries in the Scythian kurgan (burial mound) of Pazyryk, in the Altai mountains of Siberia, are similar to those on the felt equipment of Central Asian horsemen today. The famous “animal style” of visual art portrayed flying and running beasts and swirling water and clouds: perhaps it may be seen as a celebration of life as motion, vitality, and change.

The Scythian peoples did not embrace Zoroastrianism; and the fear and hatred peaceful Mazdaeans felt towards the marauding *mairyas* (the Avestan term carries with it the implication of violence; but cf. also Phl. *mērag*, just a young man) creates a mental dichotomy between these North Iranians and their Eastern and Southern Iranian cousins who chose another religion and way of life. But the division need not be seen as quite so stark. The view of the living world adumbrated in Scythian art may indeed exist as well in the usages of the Zoroastrian faith – which originated amongst nomadic pastoralists, in Central Asia – where the Avestan word *yaoždāthra-*, rendered imperfectly in English as “purification,” actually means “making lively, stirring up” (cf. the Arm. l-w *yoyž*, adv., “stirringly” > “very, powerfully”); and the epithets for “holy,” Av. *spānta-* and Phl. *abzōnīg*, mean, respectively, “bounteous” and “incremental,” i.e., productive of burgeoning life. Horses were central to Scythian culture; and Zarathustra also employed the terminology of the horse race in his vision of the progress and resolution of time. (The image of the Bridge of the Separator, elaborated in Zoroastrian eschatology, may have existed in Scythian shamanism, too, as I will suggest shortly in a discussion of the magic powers of the musical instrument of Alan epic bards.) Speakers of Avestan, like Scythian artists, envisaged peace and repose in terms of the image of a horse unharnessed and hitched after a long ride. The Scythian animal style lent inspiration to the art of the Celts, who inhabited Eastern and Central Europe in antiquity and were thus contiguous to the westernmost Scythians; and the fanciful, intricate menageries in the miniatures of the mediaeval manuscripts of Ireland and northern Britain – the best-known examples are the Book of Kells and the Lindisfarne Gospels – in many respects echo, and not very distantly at that, Scythian art. The Scythians drank fermented mare’s milk, as Central Asian and Mongolian nomads still do; and they inhaled hemp-smoke in psychedelic steam-baths. Their religious institutions included shamanistic practices;⁹ and they believed in a pantheon of goddesses and gods.

On the territory of modern Ukraine, and especially on its Black Sea littoral, the Scythian peoples came into close contact with Greek settlers and interacted with them for well over half a millennium. Hellenic goldsmiths – or local artisans trained in Greek workshops – vividly portrayed Scythians and their style of life in magnificent sumptuary objects of gold and silver. These were found in Scythian burial-mounds, the *kurgans* that dot the Ukrainian and South Russian steppe; most of these luxury items, along with more perishable objects of wood and felt preserved by the permafrost of the Altai, have been excavated by Russians, from the time of Peter the Great onwards. Accordingly, they have found a new home in the collections of the Hermitage museum at St. Petersburg. The “Royal Scythians,” as we know from Greek texts, were called *Paralatai* – cf. Av. *paradhāta*, “made foremost,” which we find in the form *Pēšdād* in the Persian national epic, the “Book of Kings” of Ferdosi, as the name of Iran’s first royal dynasty. The North Iranian peoples inhabited an area stretching from Eastern and Central Europe to the borders of China: around the jade-rich oasis of Khotan, in what is now the province of Xinjiang – Chinese Turkestan – the sophisticated Buddhist culture of the Sakas (their name is a form of the same word “Scythian”) flourished till around the year 1000. (Turkic and Islamic invasions gradually doomed the multicultural civilization of the Silk Road.)

Some of the heraldic symbols of the Sarmatians, an Iranian people related to the Scythians, were used by Polish noblemen, leading to the rather Romantic claim of Polish nationalists that their nobility were descendants of the Sarmatians.¹⁰ Russians and Ukrainians, likewise imbued with a nationalistic fervor impelling them to seek ancient and romantic forebears, have claimed Scythian origins at various times: a typical example is Alexander Blok’s revolutionary poem *Skify*, “The Scythians,” which exploits the image of the Scythian as Noble Savage.¹¹ It is true that the Eastern Slavs live on the same land that was Scythia once; and there are important Irano-Slavic linguistic and other connections. But the last descendants of the Scythian Alans are the Ossetes (properly, Os: the Georgian toponymical suffix *-eti*, cf., e.g., Geor. Javakheti, Arm. Javakhk’, has been absorbed into their name, Rus. *osetin*, *Osetiya*) and they survive in the Caucasus to the present day.

These peoples – the Yas/Ass/Os/Ossetes in particular – were related to Armenians through intermittent invasion, dynastic intermarriage, and long cultural contact, from the eighth century B.C. down to the Middle Ages. Because of old invasion and more recent Biblical anthropology, Armenians have long called themselves Ask’anaz, the Biblical word for a Scythian. There is a district north-east of present-day Armenia called Šakašēn, i.e., “Scyth’s Home,” known in Strabo by the Greek form *Sakasēnē*. The ancient Iranian province of Drangiana, Avestan Zranka, was invaded by Sakas and acquired its present name, Sistan,

from Middle Iranian Sagastān, “Scythian country.” The epic hero Rostam, whose name means “he who possesses the strength of a river” (<OIr. **rautas-taxma-*), came from there: thanks to the testimony of Movsēs Xorenac’i, we know that tales about Rostam *sagčik*, “the Saka,” were popular in Armenia long before he became the principal hero of Ferdowsi’s great poem.¹² Subsidiary epic narratives, Pers. *dāstāns*, about Rostam were still related orally in Armenia down to the early years of the twentieth century, in various local dialects.

As is well known, a large proportion of the vocabulary of Armenian derives from Northwestern Middle Iranian speech of the Parthian period. The Armenians lived under the rule of the successive dynasties of pre-Islamic Iran: Achaemenians, Parthians, and Sasanians. Even after the last Armenian Arsacids forsook Zoroastrianism and embraced Christianity, and the nation consciously chose a Western orientation, the relationship to Iran remained close. When we speak of Iranica with respect to Armenia, it is therefore the country corresponding more or less to the republic of Iran today that we have in mind. Since all that is left of the once-vast North Iranian domain is Ossetia, historical myopia tends to reduce the role of the Scythian peoples, of the “Other Iran,” to near insignificance. However when one considers that Perso-Scythian wars were important enough to the Achaemenids for a festival called Sakaia to be instituted,¹³ that Scythian masters taught the Achaemenian princes how to ride; that Rostam was a Saka, that Sakas ruled India and created a Buddhist civilization on the Silk Road; that the Alans play a role in the legend of the Apostolic foundations of the Armenian Church – the Other Iran is no small player, it is not even Other. There was a time when the Ossetes, now a small people, were very widespread indeed. One way of tracing them is to note the places where useful phrases of their language are recorded. The common Alan and modern Ossetic greeting is *Da bon xorz*, “Y’all have a nice day” (the word *xorz* is from the same Iranian root as Armenian *axoržak*, “appetite”):¹⁴ in the Middle Ages, a Byzantine scholar heard the greeting in the streets of Constantinople and recorded it in a list of phrases from that polyglottic metropolis, and somebody else scribbled it on the back of a Latin deed in Hungary. And long before then, Marcus Aurelius – the same Roman emperor who penned the Stoic *Meditations* – who had defeated the Alans in Germany, drafted some into his cavalry and sent them to Roman garrisons in Western Europe – from France all the way to north Wales.¹⁵

Rostam is not the only – not even the most important – Scythian in ancient Armenian literary tradition. The epic fragments about king Artaxias I (Arm. Artašēs) and his Alan bride Sat’enik (her native Alan name would be Satana, unrelated to the Hebrew term for the Adversary at the Divine court from which we get Satan, despite Nicholas Marr’s unfounded hypothesis) and her descendants appear in the *History* of Movsēs Xorenac’i, and in the complex Apostolic

legends of the Oskean and Suk'iasean martyrs.¹⁶ The modern Ossetes are the descendants of the ancient Alans (whose name in turn is perhaps a form of the same word as Iran), and now live mainly in the central region of the north Caucasus, divided between the post-Soviet Russian Federation (North Ossetia, capital Ordzhonikidze) and the republic of Georgia (South Ossetia, capital Tskhinvali). But these political boundaries are somewhat deceptive, as Armenian- and Ossetic-speaking populations are still just barely contiguous, meeting at a midpoint in the republic of Georgia; and in ancient times, too, they were neighbors: Artašēs met them on the banks of the Kura.

Georgian literature might be considered as one vector whereby Armenian traditions spread to the north, since St. Mesrop Maštoc' invented the Georgian alphabet and Georgian Christian architecture derives its basic forms from Armenian models. There are numerous Armenian loan-words in Georgian, as well. The Georgian chronicle *K'art'lis c'xovreba*¹⁷ mentions Artašēs, corrupting his name to Artašan, in the presentation of a version of the narrative known in Movsēs Xorenac'i, and knows also of his tutor Smbat. The text mentions numerous Alan-Georgian alliances against the Armenians; however, neither the name of Argawan nor the incident concerning him and Artašēs to be considered presently, appears in the Georgian sources. So in the area of epic literature, direct contacts between Armenians and Alans, which were frequent and easy, seem to have been the most likely route of transmission.

Nartæ

The Ossetes still sing a cycle of heroic songs about the clan of the *Nartæ*, literally, "manly ones," the descendants of the lady Satana.¹⁸ The bards use the twelve-stringed *fændyr*; cf. the *p'andirñ* of the Armenian *gusans* that Movsēs Xorenac'i heard (both words are probably loans from an ancient Lydian original, meaning "lyre"). The Alan lyre was used first by the water-born Nart Syrdon; and the *xidgäs*, "bridge-guard" has one. (Oss. *xid*, "bridge"; cf. Av. *haētū-*, "idem," in the river-name Haētumant, modern Hilmand.) In Zoroastrian literature, the souls of the departed must cross the *činvatō pārətu*, "Bridge of the Separator" into the next world. The third-century Sasanian high priest Kartīr describes in his inscription a visionary trip into the next world where, thanks to his spiritual powers, he succeeds in opening passage of the bridge for his royal patron. Overcoming obstacles and transporting souls is a shaman's job; so the complex of functions of the bardic lyre of the Ossetes can be seen to include shamanistic features, with the employment of old Iranian symbolism. The Ossetic word for an epic song is *kadäg*; the word, passing into Georgian as a loan,

kadagi, means “foreteller”: this suggests that the Ossetic bard had some mantic power; and indeed the *fændyr* is spoken of a horse one can ride, like the horse-headed fiddle that becomes the “mount” of Turco-Mongolian shamans. The recitation of the Nart sagas occupies the niche filled in antiquity by both bards and shamans.¹⁹

Profs. Scott Littleton and Linda Melcor published ten years ago an audacious and fascinating book, *From Scythia to Camelot*, in which they advanced the hypothesis that certain episodes in Arthurian epic that are evidently alien to wider Celtic tradition might have been borrowings: the ancient Celts heard Alans in Western Europe (some of them, presumably, the descendants of the cavalrymen settled there by Marcus Aurelius) chant songs related to the modern *Narts*, where these aspects are present. Some of them are: the rock-birth of the heroes (of Sanasar and Baldasar in the Armenian epic of Sasun), their sea-goddess mother (cf. Armenian Covinar, lit. “Lady of the Lake,” parallel to Satana), and the casting of the heroes’ magic sword back into the water it came from at the end of the epic (in a legend about P’ok’r Mher from the Šāhbāyī district of Van)²⁰ – appear as integral features of the Armenian Epic of Sasun. What is more important, they are attested also in Armenian sources relating to the period of the beginnings of Armenian Christianity (that is, they are pre-Christian images and tales used to shape the national legendry surrounding the birth of the new faith on Armenian soil) or in foreign writings of the pre-Christian era whose locus is Armenia and whose ultimate source is ancient Anatolian mythology (the *De fluviiis* of Ps.-Plutarch, on Mithra and *petrogenesis* on the banks of the Araxes; cf. *Mec* and P’ok’r Mher, i.e., Mithra, in the Sasun epic: Trubetskoy studied the Old Anatolian material to explain the *De fluviiis*, but missed the Armenian connection). On the basis of the chronological priority of the old Anatolian and Armenian sources and the thematic integrity of the Sasun narrative as a single and unified epic poem, I propose that, unless and until evidence to the contrary can be produced, we are compelled to accept that Armenian Anatolia was the *primary* source, of which the Alan epic of the Caucasus was but a *secondary* recipient, of the materials that Littleton and Melcor term Alan/Old Ossetic in the Arthurian cycle.

The Narts may be considered, then, the principal surviving literary monument of the North Iranian culture of the early Alans, shaped some two millennia ago under the partial influence of the earlier oral literary culture of ancient Armenia. The Nart sagas and their reciters occupied the privileged niche in Alan spiritual culture that had belonged to the bards and shamans of earlier Scythian society. This cycle of epic songs or sagas was received and elaborated by the various indigenous minority peoples of the Caucasus, whose secondary elaborations of the tales are the subject of a new book: Prof. John Colarusso, *Nart Sagas*

from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. Later arrivals in the area – Turkic tribes like the Balkars – also have versions of the *Narts*. Colarusso and several colleagues have produced an English translation of the Ossetic *Narts* (Madison, WI: Turko-Tatar Press, in publication). The present volume, under a Princeton imprint, will see very much wider distribution in the English-speaking world than that of Dumézil’s earlier French translation, so it is regrettable that the author, bafflingly, underplays and sometimes even undermines the North Iranian (which he often calls, imprecisely, Indo-Iranian) origin and essence of this epic cycle. He does this to such a degree that the overall presentation should mislead the uninitiated reader to suppose these secondary versions to be the primary sources.

In fact it is the North Iranian Ossetic tradition that is the *fons et origo* of all the others – Abkhaz, Adyghe (i.e. Cherkess, Circassian), etc. The great Ossetian scholar Abaev was right to stress this: it is manifestly wrong to suggest otherwise. The *Narts* are the only surviving *native* voice of the literary culture of once-vast Scythia. (The large corpus of written literature of Khotan Saka is overwhelmingly Buddhist.) Prof. Colarusso does acknowledge the true provenance of the Nart tradition in his voluminous, learned footnotes, where Iranian etymologies predominate. So perhaps his intention in stressing the non-Iranian narratives is to preempt and counteract a presumed Iranist chauvinism, and to argue, reasonably, that the recipients of another tradition can be seen to have dealt with it so creatively that it has become fully their own. There is certainly nothing superficial or parasitical about the role of the *Narts* among the non-Iranians of the Caucasus. The appropriation of Christianity from Semitic-language traditions into the Indo-European world is a fair example of such full and deep absorption of a tradition whose origins are in another culture and language-family, though the example points up the stresses and distortions that can occur in such a transfer. There are no such major distortions in the sharing of the *Narts*, though: the way of life of the Ossetes is not appreciably different from that of their various neighbors. The rival nationalisms of the Caucasus are a poisonous brew and Colarusso’s humanistic bid for pluralism is decent, even if perhaps he exaggerates his case at the expense of strict accuracy.²¹

The tales about the *Narts* are related to each other, and the chronicle of the clan (there are usually 101 Nart-men) has a clear beginning and end: both are features identical to those of the Armenian Sasun epic. But the numerous separate episodes are independent enough from one another for scholars to have described them as “sagas”; and Colarusso has judiciously adopted this term for his material. (The four principal “branches,” or chapters, of the Armenian epic of Sasun form one coherent narrative. But there are independent episodes within;

and many recitations contain additional, unrelated narratives, called by the Persian term *dāstān*.) The late Professor Ilya Gershevitch, a scholar of Ossetic, argued that there was “a Saka epic cycle centered around a predatory tribe called the Nart,” and that “the originality of the main motifs of the cycle, combined with the straight line which linguistically connects the present-day Ossetes with Sarmato-Alanic tribes of the beginning of our era, encourages the view that we are basically dealing with ancient Saka ‘oral-literary’ material.”²²

The Narts were born of divine twins, Äxsärtäg and Äxsär, whose names contain the pan-Iranian term for kingship, *xšathra-*. They kill each other, after which their mother, the lady Satana, gives birth to further progeny. According to one variant, she is naked in the river Terek, washing clothes and drying them on a rock. A shepherd on the opposite bank is so aroused by the sight of her beauty that he ejaculates powerfully. She flees behind the rock; but his semen flies across the river, striking the rock, and a son is born of it. In the Armenian Sasun epic, Satana’s equivalent, Covinar, declares she is thirsty, at which point a stone spurting a milky liquid rears up out of the waters of Lake Van. She wades in, drinks one-and-a-half handfuls, and gives birth after nine months to twins, one of whom is half the size of the other. But note that in Movsēs Xorenac’i’s narrative Artašēs takes Sat’enik – i.e., Satana with a diminutive suffix – to wife by casting a red leather strap across the Kura river and lassoing her around the waist. This is clearly a variant of the original from which the less aristocratic Nart story of shepherd and ejaculation emerged. On the SW face of Zimzimdagh, Van, near the spot where Covinar went into the lake for her drink, there is a carven blind portal, an Urartean “gate of the god”: the Armenians call it *Mheri durn*, “the Gate of Mher/Mithra” (Tk. *Meher kapisi*), and the last of the heroes of Sasun, P’ok’r Mher, waits behind it till Doomsday. And that narrative might in turn have had a religio-mythological basis. A cuneiform inscription of kings Išpuini and Menua on the portal invokes the divinities of the Urartean kingdom, including one *šu-i-ni-na-u-e DINGIR*, the Sea God (from the Urartean word *sue*, pronounced *l*tsve/* comes Armenian *cov*, “sea, lake”).²³ The Armenian and Ossetic incipits to epic are perhaps variants of an older type of a *hieros gamos*, in which a sea god captures and weds a woman who becomes the sea goddess. (In Scythian art, this is perhaps Argimpasa, who may be the divine being represented as a Siren-like woman above the waist; a Hydra-like congeries of writhing snakes, below.)²⁴

The semi-divine Narts wander about, hunting and feasting and fighting against enemies and, occasionally, each other. They foregather in a kind of mead-hall, the *nixās*, where they drink deep of the intoxicant potation *rong* from a magic grail-like cup, the *nartamonga*, which never empties and allows no coward to sip from itself. There is an echo here of Herodotus’ account (*Histories*,

4.66) of the bowl of wine the Scythians gave to the brave as a reward but withheld from cowards. The *nixas* contains also a stone slab: when one lies upon it, one forgets all sorrow. The Narts fight various monsters (this writer's favorite is the *uayg*, a chthonic thing that grabs at your ankles and drags you down to be smothered in dirt) and ride around on miraculous and ordinary horses, occasionally shooting their arrows at angelic beings, the *wasillas* (from *vaxš* "spirit, saint" Elijah) and *wastyrjis* (St. George). (The Ossetes dedicate shrines called *dzuar*, from Georgian *ǰvari*, "the Cross," at places where such spirits are believed to dwell.) Whenever God (Oss. *Khusau*, cf. Persian *Xodā*, "Lord") has had enough of Nart hubris for the time being, He throws the *calkh* ("wheel," cf. Persian *čarx*) Vālsāy at their knees, which kills them. (In Indo-European the word for knee [Gk. *gonu*, Arm. *cunr*, Rus. *koleno* meaning both "knee" and "generation"; etc.] is considered a genital organ, etymologically, socially, and symbolically: the Narts preserve this feature.) The metaphorical *čarx-e falak*, the Zodiacal wheel of fate of the Persians, is in Ossetia a literal discus. The epic of the Narts is all a ripping good read, without the artificiality and preciousness that mar J.R.R. Tolkien's rather pre-Raphaelite characters and landscapes of faërie (if you please). The Caucasians are interesting, full-blooded people who like strong drink, mettlesome horses, and honor.²⁵ Prof. Colarusso is a magnificent writer and story-teller, and he and his Caucasian informants and assistants have given us a wonderful book.

A large part of the volume is devoted to discussion of northwest Caucasian linguistics and to the morphological and grammatical analysis of terms and passages in the several languages of the texts. In a work meant to introduce the learned but general reader to the material, this might seem distracting and somewhat self-indulgent. A student of Caucasian languages might benefit from these parts of the work, but then – mused a Persianist friend about the book when I showed it to him – would a student of Persian reading a book in English of *dāstāns* from the *Šāh-nāme* epic benefit from a breakdown of the phrase *kār hamī konīd*, for instance, into "work (indef., acc.) [marker of continuous vb.] do (pres. 2 pers. pl.)"? Not much, but then Persian is easier and more accessible than, say, Svan. And if one can wade through Tolkien's appendices on his invented Quenya language (or put up with the actor Viggo Mortensen on the silver screen making subtitled comments in it, which sound more like lilting, cloying Irish than the intended Finnish, for that matter), then notes on Caucasian will have to do.

There is still much from an Iranist point of view to question. On p. 16, Colarusso wonders whether Ossetic *don* might perhaps be a North Caucasian borrowing. This suggestion is wrong: see OIr. *dānu-*, modern Oss. *don* (as in Mikhail Sholokhov's *Quiet Flows the Don* – and the Dnepr, Dnestr, and Danube,

all Alan riparian names). The Arm. river H(u)razdan, whose name comes ultimately from Frāzdānu, a lake mentioned in the sacred history in the Avesta of Zarathushtra's missionary career, also contains this base. The river, called the Zangu by the Tatars, flows in a deep gorge through modern Erevan.

Colarusso says Vedic Tvashtar, the name of a creator-god, comes from a term meaning "two stars": this is most unlikely. On p. 195, Ved. *vrtra-* means not "strangling" but "opposition." The Middle Iranian form of the divine name *Vərəθrəyna-* is not Baram but Bahrām; and if the name Barambox is Iranian, as seems certain, then it should derive from Bahrām-boxt "granted (or saved) by Bahrām" (p. 195). Colarusso offers a convoluted explanation of the name Wardana on pp. 136-137, mentioning Odin and Ved. *vrddhana-* "giver of booty," without noticing that it is simply Parthian-in-Armenian Vardan, a very popular name of the great Ma- mikonean *naxarar-*clan,²⁶ whose native appanages in Tao-Klarjeti included Georgian-and Caucasian-speaking lands. The name means "growing, flourishing," and derives from the Middle Iranian act. part, *vardān*. There is a Mid. Pers. reflex of the name, Valān: cf. Arm. Varazvatan with the latter form. He suggests the name Batraz is from Turco-Mongolian *baatyr*; the latter Indo-European because of Rus. *bogatyr*, Pers. *bahādur*. This explanation is, I think, wrong on all counts: Batraz is not from *baatyr*; and the Russians and Persians got the latter word from the Mongols, not the other way around. These assertions, presented often as statements of accepted fact, somewhat undermine one's confidence in Prof. Colarusso's care in the consideration of things Iranian, and in his overall methodology. They do not detract, however, from the value and importance of the texts themselves, about which he always has illuminating things to say in his brilliant and important book.

A Noble Swineherd, or the Road to Eumaios: Argawan and Argwana

Movsēs Xorenac'i (*History of the Armenians* 2.44-51) relates that Argam, a prince of the Murac'ean clan and a descendant of Aždahak (here Astyages the Mede, whom Cyrus overthrew), fought for the Armenian king Eruand (Orontes) against Artasēs (Artaxias I). Some Medes had been settled around Mt. Ararat; so Argam had not come from afar. Artasēs, counselled by his wise tutor Smbat,²⁷ persuaded Argam to change sides, and, after victory, rewarded him richly and gave him second rank in the kingdom. (If Arm. *bdeašx*, Gk. *pitiaxēs*, etc., is to be explained as from Olr. **duvitya-* *xšaya-*, "ruling second," then that may have been the office promised Argam. But another possible derivation is **pati-axša-* "overseer," with no implication of a dual monarchy or even acknowledged se-

cond position). After these events, Artašēs confronted the Alans at the Kura river and abducted Satʿenik, who became queen. She bore him a son, Artawazd. The latter came to be jealous of old Argam, and incited a quarrel between him and the king at Argam’s banquet, fabricating the rumor of a plot.²⁸ Artašēs confiscated Argam’s possessions thereafter; and the prince, Artawazd, gained the coveted second rank of the realm. Satʿenik’s role in the stratagem against Argam is ambiguous: Movsēs alludes to the epic songs sung in Gołtʿn (a district in modern Naxijewan) about the ostensible passion of the queen for the descendants of Aždahak who later were slaughtered – that is, presumably, for Argam himself.

Xorenacʿi explains, believably, that Argam is the same person as the Argawan of the epic songs;²⁹ and an epic fragment cited earlier in the *History* (1.30) containing a number of enigmatic terms suggests Satʿenik desired passionately a crown or wedding veil³⁰ to be woven from certain herbs from Argawan’s pillow or banquetting-cushion (abl. pl. *barjicʿ*). That is, she might have slept with the man whom Artawazd contrived to show was a rival to his father Artašēs. And if she was made pregnant by him, then Artawazd might have been his son, rather than the true crown prince and heir of Artašēs. Certainly Artawazd later betrays some anxiety about his inheritance: much later, when Artašēs is dying, Artawazd objects, greedily and impiously, to the destruction accompanying the rites of mourning.³¹ His father pronounces the curse that Artawazd be seized by the *kʿajkʿ*, the mountain giants who dwell within Azat Masikʿ (Mt. Ararat). When Artawazd goes hunting, they seize him; and he is imprisoned in the mountain till the end of time.

The episode of father-son conflict followed by a curse and suspended animation till an apocalyptic *dénouement* finds a late echo in the Sasun epic (whose legendary-historical setting crystallized around the events of the Armenian rebellion of 851 against the Arab Caliphate). Artawazd is to remain imprisoned in Mt. Ararat, rather like Aždahāg in Damāvand, till the end of time, when he will emerge to ravage the world. Pʿokʿr Mher, cursed by his dead father, Davitʿ, is imprisoned behind the blind portal at Van that bears the Urartean inscription mentioned above: it is believed to open yearly on Ascension Eve; but only at the end of time will Mher emerge. In the interim he is covered with hair, like the abominable snowman type of Caucasian legend. He holds the *čarx-i falak*, the Zodiacal wheel (cf. the Zodiacal arch above the tauroctony scene in Roman mithraea, and of course the divine discus of fate in the *Nartae*) and rides his faithful magic horse. At the beginning of the Sasun epic, also, there are two Satʿenik-like figures, Covinar (“Lady of the Lake”) and *Kʿarāsun Deljun Cam* (“Forty Golden Locks”). The former provides the rock-birth of the founding twins; the latter is a sorceress who has to be won from her city that is difficult of access. One is progenetrix; the other, a sort of magician like the scheming Satʿenik of Movsēs’ narrative.

Thus the theme and structure – the ancient inner armature – of the Sasun epic can be seen to reflect the old Artaxiad cycle. Several narratives of the *Narts* mention the black³² hero Wryzmæg’s³³ courtship of Satana, who lives in a labyrinthine city and has a magical table. She will not marry him; so he sends an Armenian (*ermol*)³⁴ trader to fetch Argwana the Ugly, the Lord of the Pigs. He arrives mounted on his “boar-saddle” – that is, either a saddle fit for a wild boar or one made of boar leather – conquers the city, seizes Satana and her table, and carries them off. The maiden cries out in disgust that she will marry Warzamaeg if only the Narts will save her from the swineherd. They do; but later Argwana returns, finds her bathing in a stream, and rapes her. When Warzamaeg finds out what has happened, he makes war on Argwana and kills him (Colarusso, *Saga 4 “Setenaya and Argwana,”* pp. 34–48: an amalgam of four saga-variants).

The Argawan of Movsēs Xorenac’i is not a keeper of pigs and does not ride on a boar-saddle. Argwana of the Narts does; so it is important to examine the function of the sign of swine in the structure of the tale. Let us consider the play of these functional symbols – pig, banquet, bed – in another epic tale better known to the Western reader. It is the one involving the “glorious” swineherd of Ithaka, Eumaios. The latter, whose name is clearly marked to stress his positive role in the epic – it means “striver after good” or “kindly one” – is of noble blood: the son of a *basileus*, “king,” he was kidnapped in childhood and reduced to slavery (*Odysseia* 15.413–414). He welcomes Odysseus with a feast of pork before the hero, disguised as a beggar, goes down into town and wages the *selananeng* (“deceit at the table”) battle of all time. The suitors of Odysseus’ wife, Penelope, have been feasting in his own house – continuously, it would seem – since the hero’s departure for the war against Troy. They have thus violated the sacred law of hospitality, *philoxenia*, and of social restraint in every way, specifically against Odysseus’ family (his wife), his home (his table), and his kingdom. Elsewhere in the *Odyssey* the metamorphosis of Odysseus’ companions into swine provides a dramatic foreshadowing of the danger of the loss of human social identity that attends violation and excess. The suitors’ behavior is itself swinish: they wallow in the hall of the king enjoying themselves and indulging their gluttony.

Odysseus, demonstrating once more the qualities of his frequent epithets *ekhephron* “keeping his mind under control” and *polytropos* “versatile in his ways” employs the boundary between human and swine at the point of the *nostos*, instead of falling victim to it. He disguises himself as a beggar, and, with the help of the swineherd Eumaios, effects entrance into his palace, bearing the taunts and abuses of the suitors. There he traps and destroys them, regains Penelope, and recovers his kingdom. The later fortune of Odysseus is somewhat mysterious, involving places as uncannily alien as those he visited on his way

home from Ilion: it is prophesied that death will come to him from the sea in some wholly ordinary way, but only after travel to climes so distant that their denizens will not recognize an oar but think it a winnowing fan. Presumably, Telemachus will rule as king, but this is never related. Moreover, when the goddess Athena comes early in the poem to Ithaca disguised as an old family friend and questions Telemachus about his absent father, the boy replies ruefully that he has heard he is Odysseus' son, but nobody knows his own father. We know from the framing story of the Homeric epics that Telemachus is Odysseus' legitimate son, but the long absence of the king has introduced a dramatic uncertainty. This is something a Greek reader would have stopped to think about: after all, the fateful triangle of Oedipus, Laius, and Jocasta is central to the Hellenic tradition. The *topos* of a royal couple, interloper, and son of ambiguous origin is durable in later Greek literature, too: in the *Alexander Romance*, Alexander is the son of an Egyptian priest, Nectanebos, who comes in the guise of the god Zeus Ammon to Olympia, a woman in the harem of king Philip of Macedon. There is a battle later on at a banquet, where Alexander is accused of being a bastard – and Movsēs Xorenac⁴i, in turn, drew upon this scene for a description of a brawl involving an Armenian Bagratid prince!³⁵

In the *Odyssey*, then, the disposition of characters in the drama is: Odysseus, the dispossessed king seeking to restore his lands; Telemachus, the son anxious to restore his father's position and his own, but not quite sure of his own identity; Penelope, a *regina otiosa* weaving and unravelling, as though she were a remote goddess of fate; the helpful swineherd Eumaios; and the swinish suitors who seek to gain Penelope and supplant Odysseus. In the Artaxiad epic, as we have seen, Artašēs, Artawazd, and Sat'enik play out their analogous roles; but in the place of the multiple, swinish suitors there is the single Median nobleman Argam/Argawan. The latter is not marked by association with pigs; but the Argwana of the Nart saga is.

In the notes to this essay I have cited a study on a figure called in Armenia the Black Youth, in which I employed a method analogous to triangulation, considering Greek and Indian phenomena in their context at western and eastern poles from Armenia in order precisely to define an Indo-European prototype and then to explain its particular local development and permutation in Armenia. It is possible to employ the same method in the present instance, since there is Indian attestation of the *topos* of royalty and interloper, as well as a cultural dichotomy of boars vs. pigs: Prof. Stephanie Jamison has pointed out that ancient Indian legal texts deal with the issue of how long a woman need wait for an absent husband, how her suitors must act, who is entitled to give her away to a groom, and what the instruments emblematic of assumption of authority are to be (bows and arrows: Odysseus' chosen weapons)³⁶. The suitors are, in her view,

not without a case; so what Odysseus accomplishes is therefore a kind of lawful abduction. She regards the episode of Eumaios the swineherd as “a subtle underlining of the kingship theme”, with the pigs foreshadowing, as it were, the great recognition scene when the nurse Eurykleia recognizes Odysseus by the scar given by a boar during a hunt long ago. That scene of recognition, so masterfully analyzed in Erich Auerbach’s *Mimesis*, restores everything to the long-gone, nearly nameless Odysseus at once: his maternal grandfather Autolykos (“Lone Wolf,” so like him!) with whom he was hunting, who had named him from the word *odyssamenos*, “causer of pain,” and the boar-symbol of his kingship.

Argwana, Lord of the Pigs, is not just a swineherd, else how could he share the noble company of the Nart heroes? He must have a *boar* saddle, too: this second kind of pig is a royal, even divine, totem. The dangerous boar is particularly appropriate to the Persian royal hunt, and the boar (Av. *varāza*-, Arm. 1-w *varaz*) is in the Avesta a totem of the god Vərəθraϥna; it served as the emblem of the Armenian Arsacid dynasty. But the domestic pig is not so noble; and Dionysius bar Salibi, a Syrian Christian writer who lived at close quarters with Armenians at Melitene, took advantage in his anti-Armenian polemic of the kinship of boars and pigs to declaim, “Your head [not a king! – J.R.R.] Tiridates was a pig [not a *varaz*! – J.R.R.] and so are you.”³⁷ As Prof. Nina Garsoian noted long ago,³⁸ the myth in the *History* of the conversion of the Armenians of Agathangelos of the transformation of King Tiridates IV the Great, persecutor of St. Gregory, specifically into a boar – on the Biblical model of Nebuchadnezzar’s metamorphosis into an ox, modified by local, Iranian symbolism – served to invert the Arsacid image. The divine boar became a sign of disgrace rather than nobility. In the Nart tale of Argwana, the same dichotomy may be employed to the opposite effect, without depriving the story, at the same time, of the special symbolism of pigs. For there is a vulgar and deprecatory sexual overtone attaching to pigs: cf. Boccaccio’s “order of the Porcellana” in the *Decameron*, a jocular euphemism for clerical sodomy; and the modern American slang usage “por-king,” used of intercourse generally. This is perhaps because these intelligent and inoffensive creatures, so close socially³⁹ and physiologically to human beings, perform without inhibition acts such as eating (in English a person without table manners or restraint “eats like a pig”) and copulating that human society surrounds with taboos of propriety and privacy.

I would suggest that the function of the pig or swineherd at the point of sexual conquest (of Sat’enic/Satana, by Artašēs or Warzamaeg) or re-conquest (of Penelope, by Odysseus) in an epic narrative is to signal the use of a force that is natural and violent but immediately contiguous to the social sphere and thus meaningful to its functions, of the necessary sweeping-away of social inhibitions

that have become obstacles. Pigs are the perfect symbol of the marginal wild animal. They are not so domesticated as to live in the very same room as their masters, as cats and dogs do; yet they live often under the same roof. Pigs eat, pigs copulate, not in faraway fields, but often within the same buildings humans inhabit. Swineherds take pigs out to graze on acorns, yet to the mediaeval commentator the accepted symbolism was so potent that the scene was interpreted as emblematic of gluttony and sexual excess, as well as the barrenness of unnatural intercourse⁴⁰. Violate the rules of the table or the marital bed, and you risk becoming a pig – or having the wronged party in an epic tale sweep custom away and use the direct force of swine against you. The suitors insist on manipulating the propriety of the table? asks Odysseus. I will show you how to play dinner politics! You are too fastidious to accept my suit, Satana, and hide in your labyrinth? asks Warzamaeg. I will let Argwana kidnap you, then! The outrage of the rape here, subsequent to the abduction, seems also to be a kind of breaking-in of a recalcitrant bride: one recalls that in the Ossetic Nart sagas Satana is naked in the river Terek when a shepherd on the opposite bank sees her, is aroused, and ejaculates. She hides behind a rock, but it is impregnated and her son, the first Nart, is born. So hesitancy, necessity, and result all find the locus of a river, as in the incident with Argwana: the setting mitigates or shades the meaning of the rape, perhaps. And one notices how in both the Armenian and Nart epics – as in the *Odyssey* and *Alexander Romance* – the banquet plays a role, as a human institution that has been violated.

The late Prof. C.J.F. Dowsett, who studied the Armenian material⁴¹, points out an incident in the Ossetic *Narts* parallel to the episode in Movsēs Xorenac’i involving Artašēs, Argawan, and Sat’enik: the Boratae family of Narts seek to kill Satana’s husband Uryzmæg (=Warzamæg) by ambushing him at a banquet in the Narts’ hall, the *nixās*. Satana and the hero Batraz thwart the plot. Dowsett suggested that Argawan is Sat’enik’s Alan father and not the same person as Argam even if Moses claims he is. Though I do not agree with the latter division of the two, Dowsett was surely on the right track in other respects, not only in citing the Nart parallel, but also in stressing that the “Armenian” Sat’enik of Movsēs Xorenac’i is older and nobler than the character Satana in the recently-recorded Nart sagas. He did not have access to the variants (presumably Ossetic at first, and perhaps also older than the existing Ossetic story Dowsett cites, but now attested only in extra-Ossetic *Nebenüberlieferungen*) that include the name Argwana, though. In these, it is Argwana’s son, Shebatinuquo,⁴² who replaces Batraz/Pataraz and, with Satana, saves his father from an attempt by the Narts to poison him at the banquet-hall (Colanisso, Saga 10). So the role of the swineherd in the thwarting of the scheming banqueters is present, though displaced by one generation. And Colarusso, who seems to be unaware of Dowsett’s and others’

studies of the Armenian epic sources, consequently fails to notice that the Nart tale is simply an intriguing retelling of a legend attested first in the ancient Armenian Artaxiad cycle. Not even the odd cameo appearance of an anachronous Armenian merchant sparked his curiosity, though it indicates to me that the tellers of the tale associated it still, obscurely, with the traditions of their southern neighbor⁴³.

In the tale collated by Prof. Colarusso, Sat'enik, a magic table, Argawan, sexual misconduct, and the killing all occur more or less in their right order. Instead of acting as the turncoat whose betrayal of Eruand secures Artašēs' victory, though, Argawan here is the conqueror for Warzamaeg of Satana – a telescoping of the two stories of war and abduction. The sexual betrayal and punishment follow. Colarusso, not recognizing the Armeno-Iranian name, speculates about the etymology of Argwana, which he thinks an “extraordinary” name “clearly” linked with Greek *Gorgon*. But Argawan/Argwana and the Gorgons really have nothing in common. Nor is Colarusso's ingenious etymology from Ubykh yielding the picturesque and functional **“vagina-crammer”* likely to be accurate, when the source of the tale is – as I have shown here – a historical episode of the pre-Christian period cast in epic, involving an Armenian nobleman of Median descent with a respectable and straightforward Iranian name, rather than an archetypal saga with a villain named Rapist. It has over centuries of retelling gradually been absorbed, rather, into the milieu such a tale, with the enrichment of the dynamic symbol of the swine – a feature whose function in epic narrative I think one can now define by recourse to the parallel case of the Homeric poem⁴⁴.

The etymology of the name Argawan is straightforward. It means “Valuable” or “Precious” (as the wistful Sméagol, back in J.R.R. Tolkien's Middle Earth, calls the Ring), or, more precisely perhaps as the appellation of an ancient *naxarar*, “Noble”. It is, as one would hope and expect, a Northwestern Middle Iranian name – suitable for an Armenian of the second century B.C. or later, or a descendant of speakers of “Middle Median”. The late Prof. D. N. MacKenzie observed that *’rg’w* “noble” in the Parthian documents from Turfan derives from **argāwan*, cf. Ossetic *āry*, “worth”.⁴⁵ Hrač'eay Ačarean in his *Dictionary of Armenian Proper Names*, vol. 1, pp. 271, 301, regards both Argawan and Argam as variants of each other (Argam < Argaw?) and considers them related to the name Arjewan, which we find attested in Armenian: Arjewan was a scholarly companion of Koriwn (the disciple and hagiographer of St. Mesrop Maštoc', 5th cent. A.D.) who travelled with him to Jerusalem. This form, Arjewan, is well known and very old: it appears in the Avesta as the name of a Zoroastrian believer, Arəjavan (Vast 13.117; and see M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch* vol. 1, 1.23 s.v.). His name means “possessing worth” (Av. *arəjah-*), and is analogous to and synonymous with Argawan. The Armenian usage of the name Arje-

wan would seem to have been a conscious Avesticism of pious Zoroastrians at some point. Another Zoroastrian name in the same list in the *Fravardīn yašt*, Arəjāngahant, means the same thing. The verbal base *arg-* means “to be worth”, and is very productive, both in Iranian, and in Armenian loans such as *y-argem*, “I esteem”, *argoy* “precious, honorable”, *an-argem* “I dishonor”, etc.⁴⁶ Argawan, “Noble,” is not an Avesticism, just a suitable and normal appellation of a *naxarar*.

There remains to be considered the route of transmission of the Argawan episode. The first consideration of the data must be chronological priority. In this regard there is no doubt that Armenia is the source of the episode of Argwana in the Nartae, as the tale is first attested in the *History* of Movsēs, centuries before the first written record of the Ossetic epic – never mind the transmission and translations of the latter into Northwest Caucasian languages. However the clear rules of filiation of written texts cannot with equal certainty be applied to the development of oral literature; so a recently-transcribed oral text may well be as old, or older, than one that has been set down anteriorly in writing. And while it is the case that Movsēs himself insists that the entire tale is an oral epic he is transcribing from a recitation he has heard with his own ears, it is still possible that the parts of the story that he retells, rather than transmitting them in poetic form, and are, therefore, his own words rather than words he has heard, have been subjected to recasting. After all, Movsēs was no stranger to the *Alexander Romance* and other Hellenistic literature. Given his fondness for the devices of Euhemerus – the rationalization of ancient myths as human, earthly events – it is possible that Movsēs took an Ossetic figure of legend, a swineherd Argawan, stripped that character of all references to boars and pigs, and made of him another kind of animal, a *politikon zōon*, a Median nobleman moved more by affairs of state than by lower passions. Such a change might have made sense to Movsēs as a clarification of the historical record, rather than a distortion of an epic text with mythological elements. The Armenians’ rivalry with the Medes is a leitmotif that pervades the various epic fragments relating to the Achaemenian and Artaxiad periods. The epic of Tigran II (“the Great,” r. 95–56 B.C.) is the best and most obvious example. Tigran’s first problems and triumphs were both to the southeast of *Mec Hayk*, “Greater Armenia,” in Media Atropatēnē. It was simple enough to make of Astyages/*Rštivaiga (lit. “spear-caster”) both a political opponent and a mythical Avestan dragon-man (Aži Dahāka > Aždahak). The *Drachenkampf* has till recent times been durable political propaganda⁴⁷. Against the argument that Argawan was first proto-Nart swineherd and only later a Median nobleman in a rationalized Armenian historical text, one can note that the “Median”, pig-less component of Movsēs’ *History* exists, in respect of Argawan, in both the metric and prose passages; so there is no good reason to suggest that

Argawan-the-Mede was Movsēs' own innovation and was not known that way to the oral bards to whose songs Movsēs listened. The innovation, if there was one, might have been theirs, but guessing at a stage remotely previous to the evidence would seem a febrile undertaking. It should scarcely be worth mention, save for other aspects of the tale where the Armenian bards might possibly have resorted themselves to euphemism – though the euphemism is mythological, not real-world political – to escape calling a king a bastard. They sang that the progeny of the dragon (Arm. *višapazunk'*, i.e., the brood of Aždahak – the Medes!) stole the infant Artawazd and put a demon (*dew*) in his place. The narrative in the Nart epic makes it plain that the character parallel to Artawazd is not a changeling, but an illegitimate son. On the level of the logic of storytelling, that circumstance explains his later, anxious efforts to dispose of embarrassing witnesses better than his simply being a demon-child might do. Not that demonic children are alien to Armenian epic narrative: Pap, son of the fourth-century king Arsak II in the *Buzandaran*, has snakes writhing round his bedposts. And demons are as bad as pigs – maybe worse, if the demons are Medes besides.

The basic Indo-European *topos* of the episode is of a king, his abducted queen-bride, their son, and an interloper of noble birth or nature (a prince, son of a *basileus*, association with the sacred *varāz*-animal) compromised by station (slavery) or degrading associations (Median birth, common swine). In the *Odyssey*, the function of the interloper is displaced onto the suitors, but the trace of an older pattern remains in the swineherd Eumaios, whose character is manipulated in such a way as to play out the tricky versatility of Odysseus. In Vedic India, the *topos* becomes the occasion for the discussion of legitimate claims in marriage. In Armenia, the role of the interloper is absorbed into the large theme of Armenian struggle against the Medes, in the narrative of Movsēs Xorenac'i. The recurrence of the tale in a Circassian narrative deriving from a lost version of the episode in the Ossetic *Nartæ* shows a borrowing from Armenian through the presence of a character named Argwana (i.e., Argawan); but the latter's association with **pigs**, and the recollection of his compromised nobility by mention of a **boar**, would indicate a *secondary archaization* – the reapplication of an older set of images to a narrative that might have been pre-existing but that was reinforced by borrowing from Armenian oral epic narrative. Such recrudescence of archaic material in the Caucasus of the Golden Fleece, Prometheus, and a local legend of a Cyclops, is unremarkable. But the discovery of an independent witness of Armenia's Father of Histories after over a millennium is worth these remarks.

A nobleman finds a dynasty, or a king returns home to reconquer his kingdom. He must acquire, or recover, a wife. The woman is mysterious and obscure – maybe a witch, or a goddess, certainly an autonomous sexual being. Her husband can never entirely conquer or know her. Just beyond the boundary

of sight, or social station, or civilized propriety, is an ambiguous figure who is both needed and threatening – a source of both powerful help and of violence and lust. The issue of the royal couple, or of the tense triangle, is a son. The latter is anxious to establish his own position against his father, and he is not really certain who his father is, or who besides his supposed, legal father has diverted the passions of his mother. So he resorts to stealth and violence himself, ironically reinforcing by the character of his methods the ambiguity in his situation that he seeks so urgently to overcome. This Indo-European topos is played out in the armature of epic; and the plot retains its actuality, its relevance. It will be of perennial interest to any person interested in the nexus of family relations, political power, and human ignorance. And it is not unknown in the more dramatic moments of English literature: “...The base / Shall top th’ legitimate. I grow, I prosper. / Now gods, stand up for bastards.”⁴⁸ But that is another – though related – story.

Texts and summaries

I. *Movsēs Xorenac’i: the Artaxiad epic cycle*

(M. Abelean, S. Yarut’iwnean, eds., *Movsēs Xorenac’i, Patmut’iwn Hayoc’*, Tiflis, 1913: all translations my own.)

1. 11.44–46. Artašēs (Ārtaxias I) rebels against the king of Armenia, Eruand (Orontes). Argam, a nobleman of the Muracean clan, of Median descent, is persuaded by an emissary of Artašēs to switch sides, with the promise that he will be given second rank in Artašēs’ kingdom as a reward.

2.11.50 Later, Artašēs has captured an Alan prince: the latter’s sister Sat’enik comes to the opposite bank of the river and pleads for his release.

*Քեզ ասեմ, այր քաջ Արտաշէս, որ յաղթեցեր քաջ ազգին Ալանաց. եկ հաւանեանց բանից
աշագեղոյ դստերս Ալանաց՝ տալ զպատանիդ. զի վասն միոյ քինու ոչ է աւրէն
դիւցազանց՝ զայլոց դիւցազանց զարմից բառնալ զկենդանութիւն, կամ
ծառայեցուցանելով ի ստրկաց կարգի պահել, և թշնամութիւն յաւիտենական ի մէջ
երկրոցունց ազգաց քաջաց հաստատել:*

“I tell you, brave (*k’aj*) man Artašēs, who have conquered the brave nation of the Alans, come and agree to the words of the lovely-eyed daughter of the Alans and give back the youth. For it is not the custom (*awrēn*) of heroes (*diwc’azanc’*)⁴⁹ to deprive of their life other races of heroes, nor yet to keep them in the rank of slaves by subjugating them to servitude and establishing thereby an eternal enmity between the two nations”.

3. Artašēs then desires Sat‘enik (Ossetic, Satana) and sends to the Alan king asking for her hand in marriage, but he replies that she is too precious.

Եւ ուստի՞ տացէ քաջն Արտաշէս հազարս ի հազարաց և բիւրս ի բիւրոց ընդ քաջազգւոյ կոյս աւրիորդիս Ալանաց:

“And from where will brave Artašēs give thousands of thousands and myriads of myriads in exchange for this virgin maiden of heroic race (*k‘ajazgwoy*) of the Alans?”

4. So Artašēs abducts her.

Հեծաւ արի Արտաշէս ի սեաւն գեղեցիկ, և հանեալ զոսկէաւղ շիկափոկ պարանն՝ և անցեալ որպէս զարծուի սրաթև ընդ գետն, և ձգեալ զոսկէաւղ շիկափոկ պարանն՝ ընկէց ի մէջք աւրիորդին Ալանաց, և շատ ցաւեցոյց զմէջք փափուկ աւրիորդին, արագ հասուցանելով ի բանակն իւր:

“The noble (*ari*) Artašēs mounted a beautiful black [steed], and, taking out the red leather lasso adorned with gold rings, and crossing the river like a swift-winged eagle, and casting the red leather lasso adorned with gold rings, he cinched it round the waist of the maiden of the Alans, and he caused much hurt to the waist of the delicate maiden, speedily bringing her to his encampment (*banakn*)”.⁵⁰

5. The wedding of Artašēs and Sat‘enik.

Տեղ ոսկի տեղալը ի փեսայութեանն Արտաշիսի, տեղալը մարգարիտ ի հարսնութեանն Սաթինկանն:

“Rain of gold rained when Artašēs was groom; pearls rained when Sat‘enik was bride.

6. Sat‘enik’s mysterious passion and the reappearance of Argam/Argawan.

Այլ և տենչայ, ասեն, Սաթինիկ տիկին տենչանս՝ զարտախուր խաւարտ և զտից խաւարծի ի բարձիցն Արգաւանայ:

“But they say Sat‘enik also desired a strong desire, for a *tiara/veil (*ar-taxur*, var. *artaxoyr*) of greens (?) and shoots of straw (?) from the banquetting-pillows (*barjic ‘n*)⁵¹ of Argawan”.

7. 11.61 Artawazd is born: but is he the son of Artašēs or of the “dragon” (i.e., the Mede – Argam/Argawan)?

Եւ զայս նոյն երգիչքն յառասպելին ասեն այսպէս. եթէ Վիշապազունք գողացան զմանուկն Արտաւազդ, և դև փոխանակ եղին:

“And the singers tell this same thing in the bardic tale (*varaspelin*) thus: The progeny of the dragon (*višapaxunk‘*) stole the child Artawazd, and put a demon (*dew*) in his place”.

8. 1.30 Argawan plots against Artasēs.

Այլ և ճաշ ասեն գործեալ Արգաւանայ ի պատիւ Արտաշիսի, և խարդաւանակ լեալ նմին ի տաճարին վիշապաց:

“But they also say Argawan made a feast (*čas*) in honor of Artasēs, and plotted treachery against him in the palace (*tačarin*)⁵² of the dragons (*višapac*).”

[In 11.51, Movsēs claims Artawazd, son of Artasēs, was jealous of Argam’s second rank in the realm and falsely accused him at the feast of plotting against the king. Artasēs kills him.

Movsēs further explains:

Այս Արգամ է, որ յառասպելին Արգաւանն անուանի.

“This is Argam, who is called Argawan in the bardic tale (*yaraspelin*)”.]

9. The elegy of the dying Artasēs (cited by Grigor Magistros Pahlawuni, d. 1058, *Letter* 33).

Ո՞ տայր ինձ, ասէր, զծուխ ծխանի և զառաւաւտն նաւասարդի, զվազելն եղանց և զվազելն եղջերուաց: Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք, որպէս արէնն է թագաւորաց:

“Who would give me – said he – the smoke of the smoke-hole and the morning of Nawasard⁵³, the running of hinds and the galloping of stags? We blew the horn and struck the drum, as is the way (*awrēn*)⁵⁴ of kings”.

[Cf. the Middle English elegy of the Wanderer: “Were is that lawhing and that song,/ That trayling and that proude gong,/ Tho havekes and the houndes?/ Al that is joye is went away,/ That wele is comen to weylaway,/ To many harde stoundes.”]

10.11.61 The funeral of Artasēs: Artawazd complains to his father about the destruction of property by the mourners.

Մինչ դու գնացեր, և գերկիրս ամենայն ընդ քեզ տարար, ես աւերակացս ո՞ւմ թագաւորեմ:

“Now that you have gone and taken the whole land with you, to what purpose shall I reign over these ruins?”

11. Artasēs then curses him, and the epic cycle reaches its apocalyptic dénouement.

Եթէ դու յորս հեծցիս յԱզատն ի վեր ի Մասիս, զքեզ կայցին քաջք, տարցին յԱզատն ի վեր ի Մասիս, անդ կայցես, և զլոյս մի տեսցես: Զրուցեն զամանէ և պառաւունք, եթէ արգելեալ կայ յայրի միում, կապեալ երկաթի շղթայիւք. և երկու շունք հանապազ կրծերով զշղթայսն՝ ջանայ ելանել և առնել վախճան աշխարհի. այլ ի ձայնէ

“If you ride to the hunt on Greater Ararat (*yAzat... Masis*), may the titans (*k‘ajk‘*)⁵⁵ seize you and take you up on Greater Ararat: there may you stay, and may you not see the light!’ Old women (*pařawunk**)⁵⁶ tell about him the tale that he stays imprisoned in a cave, bound with iron chains; and as two dogs daily gnaw at the chains, he tries to get out and make an end of the world. But, they say, from the sound of the smiths striking their anvils, his chains are strengthened. For this reason even in our time many smiths, following the bardic tale (*ařaspelin*), on the first day of the week strike their anvil three or four times, so that, they say, the chains of Artawazd may be strengthened”.

[NB. This must be the **ghost** of Artašēs speaking; so the parallel to the Sasun epic is exact: the **dead** Dawit‘ curses his son P‘ok‘r Mher (Mithra the Younger) with immortal confinement in Agrawuc‘ K‘ar, Ravens’ Rock, at Van till the end of time.]

II. The Circassian Version of the Narts: The Saga of Setenaya and Argwana

(John Colarusso, tr., *Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.)

1. Saga 4. The widowed Nart Warzameg⁵⁷ desires to marry Setenaya [i.e., Satana, Sat‘enik], who has a magical table that brings food whenever one wants it. But she refuses him, so he decides to conquer her city, Ghund-Ghund, and abduct her.

2. The city cannot be conquered without the help of the *swineherd* Argwana, so an Armenian (*yarmal*) trader goes to get him.

3. Argwana is mounted on a boar-saddle. He leads the Narts and captures the city, abducting Setenaya.

4. Argwana relinquishes Setenaya to Warzameg but comes back secretly and ravishes her: she will give birth to a son from him, Shebatinuquo.

5. When Warzameg undresses Setenaya on their wedding night, he sees her bruises and she explains her rape by Argwana. Warzameg has him killed.

6. Saga 10. Setenaya and Shebatinuquo save Warzameg from an attempt by the other Narts to poison him in the banquetting-hall.

III. The Odyssey of Homer

1. While Odysseus is away fighting at Troy, the young noblemen of Ithaka try to force his wife, Penelope, to remarry. They take over Odysseus’ palace and consume his possessions.

2. Odysseus' son Telemakhos (“fighter from faraway”) tries to defend Penelope against the suitors' encroachments. Athena visits him and he avers that though he has been told Odysseus is his father he does not really know.

3. Odysseus returns secretly to Ithaka: the *swineherd* Eumaios (“Well-intentioned”), who is the son of a king and was abducted as a boy into slavery, receives him and helps him to return to his palace masquerading as a beggar.

4. The nurse Eurykleia (“Wide-Famed”) washes the beggar's feet and recognizes him as Odysseus by the scar left by a wound from a wild *boar* when he went hunting as a boy with his grandfather Autolykos (“Lone Wolf”), who had named him (from *odyssamenos*, “causer of pain”).

5. Odysseus and Telemakhos ambush the suitors in the banquetting-hall of the palace and kill them all.

6. Odysseus regains his kingdom.

NOTES

¹ In later times, the term *gōsān* was replaced, for reciters of lyric and romantic verses and cycles, by *ašul /ashugh/*, a loan from Arabic ‘*ašiq*, “lover”; those who recited and chanted the heroic epic of Sasun were called *asac'ol*, “sayer, reciter” (cf. the mediaeval usage *asolik*).

² There is an elegy of the dying Artašēs, probably from the same cycle, in the *Letters of Grigor Magistros Pahlawuni*: see J. R. Russell, “Some Iranian Images of Kingship in the Armenian Artaxiad Epic”, *REArm* 20, 1986–1987, esp. p. 259, reprinted in J. R. Russell, *Armenian and Iranian Studies*, Harvard Armenian Texts and Studies 9, Cambridge, MA, 2004 (=AIS). But the Circassian version of the Narts *repeats* a detail from Xorenac'i.

³ On the reception of Ossian in Russia, see Yu.D. Levin, ed., James Macpherson, *Poemy Ossiana*, Series Akademiya Nauk SSSR: Literaturnye Pamyatniki, Leningrad: Nauka, 1983, esp. pp. 277–458, with texts of over thirty writers, from Pushkin to Mandelstam, that deal with Ossian. On Igor see, most recently, Edward L. Keenan, *Josef Dobrovsky and the Origins of the Igor Tale* (Harvard Series in Ukrainian Studies, Cambridge, MA, 2003).

Vladimir Nabokov, who translated the Igor Tale, was cryptically inconclusive as to its authenticity in his commentary on the text. He enjoyed the intricate aesthetic possibilities of this very ambiguity, as can be seen from his own novel of epic poem and commentary, *Pale Fire*, where names appear as their own mirror-images, and, sure enough, one Conmal, the inverted Malcolm of *Ossian*, appears as the translator of Shakespeare into Nabokov's invented Zemblan language. (But there is a real Novaya “Zembla” with a Nabokov river!) The pure intellectual playfulness of Nabokov's literary art, a kind of verbal equivalent of his fellow émigré Pavel Tchelitchew's (Chelishchev) famous painting “Hide and Seek”, raises the entire issue above the vulgarity of falsification and nationalism.

⁴ There is nothing of Russian playfulness and dreamlike invention in the history of the Germans and their epic. Wagner's self-important operas, his own racial anti-Semitism, the proto-fascist pageantry of the Wagnerfests at Bayreuth, and Hitler's espousal of the "Nordic" ideology of the Ring cycle, form a straight line to the crematorium.

⁵ See my discussion of it, and of the uses of epic in religious proselytization in ancient Armenia, in the art. "The Epic of the Pearl", *Revue des Études Arméniennes* 28, 2002, reprinted in *AIS*.

⁶ When Tolkien was recovering in an English hospital from a case of trench fever he caught during the frightful battle of the Somme, he was treated by a doctor named Gamgee who was related to the inventor of a kind of surgical bandage which bore his name. So the role of the sidekick who takes care of the hero could not be more literal.

⁷ The oral and written versions of this Kurmanci epic romance reciprocally influenced each other over time. On this case, and on an analogous Armenian text, with some discussion of the politics of epic, see James R. Russell, intro. and tr., Karapet Sital, *An Armenian Epic: The Heroes of Kasht (Kašti k' ajer)*, Ann Arbor, MI: Caravan Books, 2000, p. 28 and n. 34.

⁸ The literature on the Scythians, especially in the area of art and archaeology, is vast. The best recent survey is Renate Rolle, *The World of the Scythians*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989. On art, see Esther Jacobson, *The Art of the Scythians: The Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenistic World*, Handbuch der Orientalistik S.2, Leiden: Brill, 1995.

⁹ The Scythian shamans were initiated by being tied down on horses and run bareback till their testicles were crushed and they were either killed or left alive but unmanned. These no longer natural men were thus called *enarees* or *anarieis*, in Greek transcription; and this is the same Iranian word as Armenian *anari*, meaning "monstrous", and probably comes from **a-narya-*, "un-manly" or, literally, "unmanned." Sexual reversal or ambiguity is a salient feature of the shaman's identity in a number of cultures, notably the case of the "berdaches" of Native American culture, who served as seers and sometimes had relationships with the super-masculine warriors (see Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon, 1986). The Alan martial epic heroes are **nar-thrya-*, "manly", men *par excellence*, the *Narts*. (Another praiseworthy quality was what is called in Pahlavi *ērīh*, "Iranian-ness," a concept combining the virtues of moral and physical strength. It derives from the much-abused adjective *arya-*, "noble", and is reflected in the character in the Narts, prince Aleg, whose name Colarusso derives from **arya-ka-*.

¹⁰ In the summer of 2000 I visited the mausoleum of the Persian epic poet Ferdowsī at Tus near Mashhad. The short-lived, neo-Achaemenian Pahlavi dynasty of the twentieth century built the wonderful edifice, decorating the interior with bas-reliefs reminiscent of the friezes of the Parthenon. There is also an ethnographic museum there, with the gifts of various visitors on display, notably a plaque dedicated by Polish airmen in World War II – who describe themselves as Sarmatians paying homage to their Iranian brethren!

¹¹ Russian and Ukrainian scholars have also been at the forefront of research: one might mention, amongst the earlier writers, such titans as Mikhail Rostovtzeff (*Iranians and Greeks in*

South Russia, 1922, repr. New York: Russell & Russell, 1969) and Yulian Andreevich Kulakovskii (see most recently S.M. Perevalov, ed., Yu. A. Kulakovskii, *Izbrannye trudy po istorii Alanov i Sarmatii*, Series *Vizantiiskaya Biblioteka*, St. Petersburg: Aleteiya, 2000).

¹² See J. R. Russell, “The *Šāh-nāmē* in Armenian Oral Epic”, reprinted in *AIS*, pp. 1063–1072.

¹³ Two Achaemenian bullae of the 5th–4th cent. B.C. were excavated in 1979 at the site of the Armenian Artaxiad and early Arsacid capital, Artašat (Gk. Artaxata), which depict six captives with their hands tied behind them, standing one behind the other and facing right (see Jacques Santrot et al., eds, *Arménie: Tresors de l’Arménie ancienne*, Paris: Somogy/ Editions de l’Art, 1996, pp. 222–223, pis. 210 a-b). The composition of the scene is that of the triumphal relief of Darius I at Behistun, except that in the latter only one captive is a Scythian (added on later, it seems, with tall, pointed *tigraxauda*-hat and all). On the bullae from Artašat, though, all six captives are Scythians: perhaps this reflects the actual political concerns of the time, when that northern neighbor of the satrapy of Armenia loomed so large.

¹⁴ Upon entering a host’s premises, Ossetes politely wish *Farn acy khadzary*, “Happiness upon this house!” The expression is common in various Caucasian cultures, notably Georgia. *Farn* is Old Iranian *farnah*-, Avestan *khvarenah*-, Sogdian *farn*, and Armenian loan *p’ arġk* “glory”.

¹⁵ A Latin inscription found at Artašat – where also the bullae with Scythian captives come from! – was dedicated to Marcus Aurelius by the Legion XV Apollinaris.

¹⁶ See J. R. Russell, “Scythians and Avesta in a Mediaeval Armenian Vernacular Paternoster, and a Zok Paternoster”, *Le Museon* 110.1-2, 1997, pp. 91–114, repr. in *AIS*. Tork’ Dalalyan’s brilliant doctoral thesis, *Hay-Osakan lezvamšakut’ ayin ar nĉ’ ut’ yunner* (“Armeno-Ossetic linguistic and cultural relations”), Institute of Linguistics, Erevan State university, 2002, supervised by Professor Garnik Asatryan, analyzes the numerous features of interaction between the two peoples.

¹⁷ See R. W. Thomson, *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 53–54. In this text, Artašēs I, early second century B.C., has been conflated with his Armenian Arsacid namesake of the late first century A.D.

¹⁸ There is a French translation by Georges Dumézil in the UNESCO series (*Le livre des héros: Légendes sur les Nartes*, Paris: Gallimard, 1965); and his *Romans de Scythie et d’alentour* (Paris: Editions Payot, 1978) is still the best overall study of the epic and its ancient sources. The authoritative scholar of Ossetic, V. I. Abaev, chaired the editorial committee that published the Russian translation of the epic: *Narty: Epos osetinskogo naroda*, Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1957.

¹⁹ See K. K. Kochiev, “Syrdonova arfa,” in G. Gnoli, ed., *Studia Iranica et Alanica* (Festschrift Vasilii Ivanovich Abaev), Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998, pp. 221–240; and J.R. Russell, “Kartīr and Māni: a Shamanistic Model of Their Conflict,” in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Acta Iranica 30, Leiden: Brill, 1990,

pp. 180–193, repr. *AIS*. I have argued that the *ēwēn mahr* “*ritual mantra” Kartir used was the Avestan formula *humata huxta hvaršta*, “good thoughts, good words, good deeds” (J. R. Russell, “A Parthian *Bhagavad Gita* and its Echoes”, in J.-P. Mahe, R. W. Thomson, eds., *From Byzantium to Iran: In Honour of Nina Garsoian*, Atlanta: Scholars Press, 1996, pp. 24–25, repr. in *AIS*). H.S. Nyberg in his *Die Religionen des Alien Iran*, 1938, used the ethnographic data on shamanism to explain aspects of the activity of Zarathustra. The Nazis considered shamanism a religious complex of “primitive” peoples and derided such treatment of an “Aryan” prophet. Some of this attitude shadows the later writings of W.B. Henning and others; but there is no *a priori* reason to consign shamanism to pre-literate peoples and to reject it in complex societies. The Jewish mystics who composed the pre-Kabbalistic Hekhalot texts, for instance, who emerged within the most intellectually sophisticated religious tradition in human history, can best be studied as shamans: see James R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden: Brill, 2001, esp. chs. 2–7.

²⁰ The Armenian epic of Sasun mentions rock-birth, magic sword, and so on, but does not relate the subsequent of the fate of the sword, so important to the Arthurian and Nart cycles. This writer discovered them in other folk texts and in one oral narrative: on Armenian legends of the hero’s sword cast back into the lake, or of its protrusion from a stone – both having undergone heavy secondary Christianization – see J. R. Russell, “The Scepter of Tiridates”, *Le Muséon* 114.1-2, 2001, pp. 187–215, repr. in *AIS*.

²¹ The Caucasus, a turbulent region throughout history, is wracked by unprecedented conflict today. The Ossetes, many of whom are Orthodox Christians (see Kulakovskii, *supra*, on the conversion of the Alans to Christianity), are overtly sympathetic to Russia, and have suffered for their loyalty: the terrorist massacre of schoolchildren in Beslan, North Ossetia, in September 2004 was aimed as much at the Ossetes as at the Russians. Prof. Colarusso’s political sympathies seem to lean away from the Russians. This writer’s point of view is rather different. For the Christian Armenians, and even for most Georgians, the Russians were welcomed as liberators. But to the Muslims of the Caucasus, the Tsarist Russian takeover in the 19th century was seen as an imperialist conquest: many Circassians fled to Turkey, Syria, and Jordan; whilst numerous Ottoman Armenians migrated to the Russian-ruled Transcaucasus. The mass deportations of Chechens and others during World War II by the Soviet government was a savage policy one cannot justify. But the post-Soviet government of Russia signed a peace treaty with an autonomous Chechen authority that the latter immediately violated by invading neighboring Daghestan and by sponsoring terrorist attacks against Russian civilians. The sad history of the past cannot be invoked to justify the actions of a Chechen resistance that is not nationalist, but jihadist in its ideology and aggressive aims. In the Fall of 2003 a Chechen physician named Khassan Baiev came to Harvard Book Store to promote his memoir of the war. It began with a slide presentation of the Caucasian range, which “divides the Christian north from the Muslim south” – as though Armenia and Georgia simply did not exist! But this was merely the prelude to an excursion into the realm of malign fantasy. He informed his polite audience of Cantabrigian liberals that there are no Wahhabites, no foreign terrorists, and no fundamentalist repressions in Chechnya. So the

veiled women and other suicide bombers in a Russian theater or hospital or commuter train, the slave-traders, the hostage-takers, the lawless mutilations and murders carried out under the draconian interpretations of the *šarī'a* law are all figments of one's imagination. It was appalling that a respected journalist, Nicholas Daniloff, participated in this farce, which the audience greeted with murmurs of sympathy.

²² See Ilya Gershevitch, "Old Iranian Literature," in *Handbuch der Orientalistik*, 1.4.2.1 (*Iranistik-Literatur*), Leiden: Brill, 1968, pp. 3–5.

²³ See N. V. Arutyunyan, *Korpus urartskikh klinoobraznykh nadpisei*, Erevan: Izdatel'stvo "Gitutyun" NAN RA, 2001, p. 45 (text 38.1, line 19) & pp. 49 n. 22, p. 52 n. 75.

²⁴ See Yulia Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Series Religions in the Graeco-Roman World 135, Leiden: Brill, 1999, and esp. pl. 6.

²⁵ The appropriate offering at a *džuar* is an **empty** vodka bottle. My friend, the great St. Petersburg scholar of ancient Mesopotamia, Prof. Mukhammad Abdelkadyrovich Dandamayev (his Ossetic surname, with the Russian -ev ending, means "subduer of rivers"), is a native speaker of Lak, a language of Daghestan. When he first visited me in America, he accepted a glass of vodka, which, unlike wine, is not mentioned – and, therefore, not prohibited – in the *Qur'ān*. This is the traditional and flexible Muslim society of the Caucasus that the imported Saudi preachers of Wahhabite extremism are undermining and destroying in Chechnya and elsewhere.

²⁶ Arm. *naxarar* (<Olr. **naxwa-dāra*-, "holder of primacy") is the title of a landed hereditary dynast: most nakharardoms occupied hereditary positions at the Arsacid court. The Mamikoneans held the office of *spara-petut' iwn*-, "commanders-in-chief" (<OIr. **spadha-pati*-, cf. Phi. and Pers. *spāhbad*), under the Arsacids: St. Vardan Mamikonean commanded the Armenian armies on the field at Avarayr, in Persarmenia, in the spring of 451. Though he and many of his men suffered martyrdom, the desperate Armenian resistance put an end to the campaign of Yazdagerd II to return Armenia to the Zoroastrian fold. Vardan is still celebrated as a hero of the Church and nation. The father of St. Mešrop Mastoc', inventor of the Armenian, Georgian, and Caucasian Albanian (Ałuan) alphabets, was named Vardan also. Few names could be more famous or common in the country.

²⁷ Movsēs wrote for a noble patron, Sahak Bagratuni. The Bagratids, whose Iranian name comes from *baga-dāta*-, "God-given/made," held the hereditary office of coronant under the Arsacids; and the god from whom they initially had claimed descent was the ancient Anatolian divinity Tork'-Tarkhundas-, equated with Heraklēs-Nergal. But in Christian Armenia they invented a Davidic genealogy through a Jew named Šambat' ("Sabbath": the form is good Aramaic, for the name Shabbetai) supposedly martyred in "pagan" Armenia – and this Šambat' was equated with the Iranian name Smbat. So Movsēs introduces shadowy proto-Bagratids into his narrative wherever feasible.

²⁸ In "Two Notes on Biblical Tradition and Native Epic in the 'Book of Lamentation' of St. Grigor Narekac'i," *Revue des Études Arméniennes* 22, 1990–1991, pp. 135–145, repr. in *AIS*,

I have called attention to the expressive and archaic epithet *selananeng*, “deceiving at table,” which the tenth-century Christian saint employs in his mystical meditations, echoing perhaps the epic tale.

²⁹ Such an abbreviated form might be compared to Arm. Aršēz=Artašēz; or Argam may derive from a voc. sg. form of *argāwan-*, **argāum*.

³⁰ What she wants is an *artaxoyr xawarci*. The first word clearly contains *xoyr*, a NWMIr. l-w, deriving ultimately from OIr. **xauda-*, “tiara.” The prefix could mean “outer”; or it might also be a MIr. l-w, as suggested by Perikhanian, cf. Sgd. *rēt*, “face,” which would then mean a veil.

³¹ The Arm. *sug* “mourning (rite)” (<MIr., Pers. *sūg*) involved self-mutilation and the deliberate destruction of furniture and so on, as elsewhere in greater Iran.

³² His page is called *šawa*, which if it is Iranian (Avestan *syāva*, Ossetic *sau*, Arm. loanword *seaw* and modern *sev*) means black, too. The Black Youth (on whom see J. R. Russell, “The Armenian Shrines of the Black Youth (*t’ux manuk*)” *Le Muséon* 111.3-4, 1998, pp. 319–343, repr. in *AIS*), is an Indo-European type of the powerful lover on the boundaries of society, associated with the watercourses. Cf. the Ossetic *sawy dzuar*, lit. “Black Cross” – a Black Youth spirit with a traditional sanctuary. Colarusso does not recognize the figure and consequently finds blackness in the text perplexing.

³³ The name is Ossetic in origin and may contain the base *varz*, “miraculous,” which is found in Armenian in various contexts of myth and epic legend also: see my articles on Narekats‘i’s term *šaržvarženi* and P‘awstos’ *varženak*: “A Poem of Grigor Narekac‘i,” *REArm* 19, 1985, pp. 435–439, and “Problematic Snake Children of Armenia,” *REArm* 25, 1994–1995, pp. 77–96, both repr. in *AIS*.

³⁴ Cf. the honorary surname of the conqueror/liberator of the Caucasus, General Ermolov!

³⁵ See J. R. Russell, “The Mother of All Heresies: A Late Mediaeval Armenian Text on the *Yuškparik*,” *REArm* 24, 1993, pp. 273-293, repr. in *AIS*. Xorenac‘i, in turn, inspired another great creative writer, the Armenian Romantic poet Bedros Tourian (1851–1872), to revise a poem of dull despair, changing it into what was for him a most unusual celebration of requited love. He composed and produced a play about king Ar-taxias, also. Perhaps the most modern echo of the banquet-fight in the *Alexander Romance* is Kafka’s: *Heute – das kann niemand leugnen – gibt es keinen grossen Alexander. Zu morden verstehen zwar manche; auch an der Geschicklichkeit, mil der Lanze iiber den Bankettisch hinweg den Freund zutreffen, fehlt es nicht...* (“Today – nobody can deny it – there is no Alexander the Great. Many, to be sure, know how to murder; also there is no lack of skill in hitting your friend with a lance from across the banquet table...”) (Franz Kafka, “Der neue Advokat,” *Parables*, New York: Schocken, 1947, p. 28.) Kafka elsewhere reduces the god Poseidon to a bookkeeper who may get a chance to see the seven seas just before the world’s end – apocalypse becomes a long work week. And in this case the modernist of Prague declares the heroic type of Alexander extinct – deeds rendered base by being shorn of their epic context remain, though, base and absurd. Alexander has, like Mher and Artawazd, apocalyptic overtones: Greek fishermen when they see a mermaid are supposed to say *O Meghaleksandhros zi ke vasilevi!* (“Alexander the Great lives and reigns!”)

³⁶ See her pathbreaking study “Penelope and the Pigs: Indie Perspectives on the *Odyssey*”, *Classical Antiquity*, Los Angeles: UCLA, 18.2, Oct. 1999, pp. 227–272.

³⁷ See my articles “The Armenians, the Holy Cross, and Dionysius Barsalibi” (*St. Nersess Theological Review* 8, 2003, pp. 1–12) and “The Scepter of Tiridates” (cited above), both repr. in *AIS*. The virulence of the hatred and the foulness of the language of Dionysius towards the Armenians – his fellow Christians – may astonish one; but as Wilken notes in his study of John Chrysostom (see n. *infra*), such rhetoric in antiquity was considered to be within the bounds of propriety.

³⁸ See N. G. Garsoian, “The Iranian Substratum of the ‘Agat’angelos’ Cycle,” in N.G. Garsoian et al., eds., *Ease of Byzantium*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1982, pp. 151–174, repr. in *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London: Variorum, 1985, art. no. XII.

³⁹ I do not mean only that pigs often act as humans do. I mean that we have lived from earliest times in closer proximity to pigs than to most other creatures. Pig bones are those most often found in the excavation of ancient Armenian houses. Sogdian borrowed as *x*’ from Chinese the word *kia*, “family,” which is represented by the character depicting a pig beneath a roof (see N. Sims-Williams and J. Hamilton, *Documente turco-sogdiens du Ixe-Xe siecle de Touen-houang, Corpus Inscriptionum Iranicarum* 2.3.3, London: SOAS, 1990, p. 27).

⁴⁰ See Michael Camille, *Mirror in Parchment: The Luttrell Psalter and the Making of Medieval England*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998, pp. 336–338 and pl. 151. In mediaeval Christian Europe, Jews – who, it has often been observed, occupied the difficult position of the closest foreigner, the domestic alien – were explicitly associated with pigs and were killed in the same manner as homicidal pigs, by being hanged upside-down (see Mitchell B. Merbeck, *The Thief, the Cross and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1999, pp. 188–190 and pl. 80). The *locus classicus* for this demonization is the Gospel according to John, followed by the latter’s namesake St. John Chrysostom, who in his invectives compared Jews to pigs, gluttonous dogs, vicious hyenas, and demons, and claimed that synagogues attracted “effeminate men” (see Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley: Univ. of California Press, 1983, esp. pp. 121–122). So the imputation of abnormal sexuality adheres to the complex, porcine image: a particularly absurd charge, given the Levitical strictures against sodomy that separated the Jews of antiquity so decisively from their Hellenistic neighbors! John was equally scathing about Manichaeans and other enemies.

⁴¹ See his article, “Little Satana’s Wedding Breakfast,” in D. Kouymjian, ed., *In Memoriam Haig Berbérian*, Lisbon, 1986, p. 248.

⁴² If Shebatin is a form of the Iranian name Smbat, Hebraized by Movsēs to Šambat’ (from Shabbetai or a similar name) to justify the claim of his Bagratid patrons Davidic ancestry, then we have here the name of Artašēs’ *dayeak* (tutor, surrogate father, nurse) in Movsēs’ narrative.

⁴³ Colarusso mentions modestly in his Preface that he “looked at” Armenian when he was a graduate student at Harvard.

⁴⁴ If Argawan was indeed a “Grabber”, then one might suggest an etymology, with metathesis of the consonantal cluster, from the Iranian base *grab-* “seize,” as in Ossetic Digoron dialect *aryäunä*, Iron *ärghäč’k’*, meaning “pincers”. But this is just unnecessary.

⁴⁵ Review of M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften, in Indogermanische Forschungen* 87, 1982, p. 283, repr. in C. Cereti and L. Paul, eds., *Iranica Diversa*, I, Roma: IsIAO, 1999, p. 162. From an OP. form may be derived the Akkadian l-w *argamannu*, “purple” (scil., royal purple, cf. *porphyrogenitus*, etc.), and Heb. *argawan/argaman*, “purple”.

⁴⁶ See A. Meillet, *Études de linguistique et de philologie arméniennes, I: Recherches sur la syntaxe comparée de l’arménien*, ser. Bibl. Arm. de la Fond. C. Gulbenkian, Lisbon: Impresa Nacional, 1962, p. 119.

⁴⁷ In the First World War, both England and Russia used the icon of St. George fighting the dragon as a symbol of their resistance to German aggression.

⁴⁸ William Shakespeare, *King Lear*, I.ii.20-22: Edmund, *solus*, with a letter.

⁴⁹ Arm. *diwc’azn* “hero” literally “noble progeny” (Arm. *azn* < NWMIr., cf. Av. *āsna-*; cf. Arm. *azn-iw* “noble” with inst., *aznawor* “idem”) of the gods, *di(w)c’*, nom. *di-k’*. This reflects the common idea that kings and heroes were of divine origin, cf. the MPers. formula used of the Sasanian kings, *ke čīhr az yazdān* “whose seed is from the gods”.

⁵⁰ Arm. *banak* “camp”, from MIr.: the Iranian and Armenian kings of old preferred the martial and outdoor life, so the proper locus for Artasēs’ wedding is the *banak ark’uni*, the “royal encampment”.

⁵¹ Arm. *barj* “pillow” cf. Av. *barəziš*, etc. The Pers. for “feast” is preserved in Arm. *bazmem*, “sit down (to dinner)”. In Armenia and Iran one reclined on a couch at a feast, resting on a stack of pillows.

⁵² Arm. *tačar* “palace” (only later, “cathedral” or “temple,” thus rendered anachronistically by Thomson in his tr. of Movsēs), from OP. *tačāra-*, cf. MP. *tāzār*. The Arm. *tačar mayri* of P’awstos is the palace hunting preserve.

⁵³ *Nawasard* “New Year”, from OP. *nava-sarda-* “idem” (cf. NP. *sāl*): the name of the first month of the ancient Armenian calendar, corresponding by accepted reckoning to late August, though in antiquity the Zoroastrian vernal New Year’s feast, Nō Rōz, celebrated in late March, could have been called also *Nawasard* in Armenia.

⁵⁴ *Azat Masik’* “Greater Ararat,” the larger of the twin peaks of Armenia’s national mountain. The epithet means literally “free, noble” (< Av. *āzāta-*); *masi-k’* may derive from OIr. **masyah-* “largest,” in the sense of a very big mountain, since Mt. Sip’an, N of L. Van, was anciently called *Nex Masik’*, “First(? cf. *nax*, from OIr. *naxva-*) Big Mountain”.

⁵⁵ *K’aj’*: “hero, titan.” The word may be of Ir. origin, cf. Sgd. *krz*; in Arm. it is used both as an epithet of kings and heroes, and as the designation of a race of supernatural titanic beings, the *k’ajk’* (cf. Geor. *k’ajī*, a loan from Arm.) who dwell in the mountains and lead a regal and otiose life, riding, hunting, and feasting.

⁵⁶ Arm. *paṛaw* “old woman”, as in ancient Greece the keeper of old tales. The word can in some dialects mean also an old man; and I derive it from Av. *pəṛəṇayu-*, “adult,” lit. “full of

years". In old Mod. Arm. journals folkloric columns were called *parawašunč*‘, “old women’s breath” (cf. the designation of the Bible, *Astuacašunč*‘, “breath of God”!).

⁵⁷ Warzameg: the Nart hero of Ossetic epic who corresponds in the Circassian narrative to Artasēs. His name is of uncertain etymology: one notes Abaev’s suggestion of a relation to Arm. Varazman (the name of a Mihranid noble, grandson of St. Vardan Mamikonean). The name may contain the element Av. *varəčah-*, Mlr. *warz-* “magic, wonder,” Arm. l-w *varž-*, cf. the apocalyptic hero Bahrām ī Warzāwand; one Varž son of Dat figures as the tutor in the arts of war of Tigran, son of Artasēs. His descendants are the Varažnuni *naxarars*.

The article was first published in the "Journal of Armenian Studies" (VIII, 2), Fall 2006.

Printed by the authority of the author.

Статья была впервые опубликована в «Journal of Armenian Studies» (VIII, 2), осень 2006 г.

Публикуется с разрешения автора.

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 kæncæ, 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^lk^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^lk^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. **wṛ̥kaś*) 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 ʼxsysr*), 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”*» (*Was-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 прутыки, 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 [Дзицкойты 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 победе 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*) | 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].

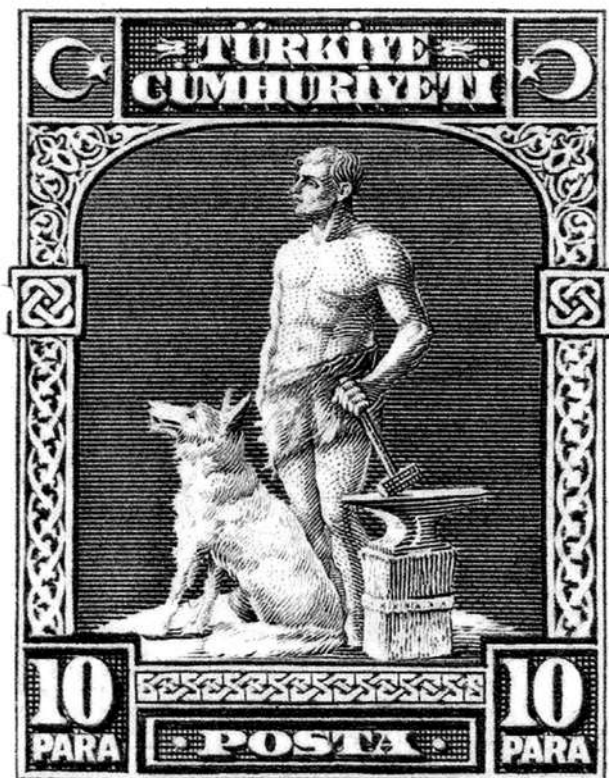
Что касается мотива закалки героя, то в ирландском варианте, насколько можно судить из вышеприведенной саги, “кузнец-волк” Олк закаляет “героя-волка” Кормака посредством нанесения магических заклинаний. Ирландский ‘жрец-кузнец Волк’ (*druí-goba Huilc*) едва ли не идентичен алано-осетинскому теониму *Kurd-Alæ-Wærgon* ‘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 ‘*Xshærtægkatae*, 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 – СМЕРНОВ 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 Alpargu, 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.

Ф. Х. ГУТНОВ,

СОИГСИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ЭВОЛЮЦИЯ ПОТЕСТАРНЫХ ТРАДИЦИЙ ОСЕТИН

Потестарная (или потестарно-политическая) этнография изучает традиционные отношения власти, ее институты и системы в докапиталистических, преимущественно до- и раннеклассовых обществах: их задачи, формирование, структуру и функционирование¹. Данная отрасль науки у нас в стране по существу только еще складывается (собственно, это относится и к зарубежной политической антропологии) и не располагает еще своим собственным понятийно-терминологическим аппаратом, используя инструментарий других наук, в первую очередь социологии и политологии. Учитывая известную специфику потестарной культуры докапиталистического уровня, следует помнить, что некоторые категории, например *власть* и *авторитет*, в этих культурах никогда не выступают в «чистом» виде, в каком они предстают перед политологом, изучающим современное высокоиндустриализированное общество². Ситуация усугубляется тем обстоятельством, что в последние годы отечественная наука находится в «состоянии брожения», налицо «всеобщее недовольство всеми и всем на фоне дискредитации и распада господствующей парадигмы и острой жажды обновления»³. Очевидно, что «полной унификации понятийно-терминологического аппарата в ближайшие годы вряд ли следует ожидать»⁴. Это вынуждает нас в первую очередь определить собственную трактовку основных терминов и понятий, которыми мы будем в дальнейшем оперировать.

Из многочисленных дефиниций понятия *власть* для нашей работы самым общим и в то же время полным представляется определение Ф. М. Бурлацкого, поддержанного Л. Е. Куббелем: *власть* – «в общем смысле способность и возможность осуществлять свою волю, оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение людей с помощью какого-либо средства – авторитета, права, насилия (экономического, политического, государственного, семейного и др.)». Близка к этому определению трактовка понятия М. Вебером: «Власть означает любую возможность проводить

внутри данных общественных отношений собственную волю даже вопреки сопротивлению, вне зависимости от того, на чем такая возможность основана»⁵. В доклассовом и классовом обществах власть принципиально отлична; в первом случае она не носит политического характера. С понятием власть непосредственно связаны понятия *управления* и *авторитета*. Принципиальное отличие власти от управления в их разной ориентации: власть ориентирована на достижение определенных целей, управление относится непосредственно к процессу реализации их достижения. Авторитет служит выражением соответствия власти интересам общества в объективном и субъективном плане; последний сводится к осознанному и добровольному подчинению данной власти⁶.

Большие разночтения имелись и сохраняются в трактовке термина *племя*. В советской этнографии под ним понимался тип этнической и социальной общности **первобытного общества**. В западной антропологии преобладала точка зрения, по которой племя возникает лишь в итоге контактов доклассовых обществ с более развитыми соседями, как вынужденная форма организации для отпора внешнему давлению. Этническая функция племени при этом фактически отрицается⁷. Недавно А. В. Коротаев заметил, что «племенем нельзя назвать слабоорганизованные совокупности первобытных локальных групп или такие социально-политические образования, которые вполне адекватно могут быть обозначены как «общины» или «вождества». Он полностью согласился со взглядом М. Фрида на племя как на непервобытную позднюю форму политической организации⁸. В нашей работе племя рассматривается как этнопотестарный⁹ организм.

По-разному понимают специалисты позднепотестарную организацию, именуемую *вождеством*. Одни определяют вождество как политику (от древнегреческого слова со значением «политическое устройство»), «которая централизованно организует население региона, исчисляемое тысячами»¹⁰, другие понимают его как «классическое племя», взятое в его социально-политическом аспекте¹¹, третьи, напротив, исключают племя из ряда централизованных единиц социально-политической интеграции, считая, что «вождества различного уровня сложности» образуют ряд «промежуточных форм, которые ... постепенно развивались из эгалитарных обществ и предшествовали ... примитивным государствам»¹², четвертые вождество трактуют как форму «социально-экономической организации и организации власти в эпоху далеко зашедшего разложения *первобытного общества*»¹³. В данной работе позднепотестарное (*стратифицированное* – по терминологии М. Фрида¹⁴) общество, или вождество будет также называться *цифдомом*. В отечественной литературе вождество одним из первых подробно проанализировал Л. С. Васильев¹⁵. С поправками Л. Е. Куббея¹⁶ под

чифдомом понимается основанная на нормах генеалогического родства, знакомая с социальным и имущественным неравенством, разделением труда и обменом деятельностью, с имевшей тенденцию к сакрализации властью позднепотестарная структура, главной функцией которой являлась административно-экономическая, отражавшая объективные потребности усложнявшегося коллектива. Чифдом являл собой тот этап, на котором правитель из слуги общества начинал становиться его господином.

И, наконец, термин *государство*. В настоящее время существуют два наиболее популярных подхода к государству. Для марксистов в государстве основная черта – насилие, с помощью которого элита эксплуатирует народ. Неоэволюционисты, понимая государственность как определенный уровень социокультурной интеграции, акцентируют внимание на позитивных регулирующих факторах власти¹⁷. П. Л. Белков¹⁸, анализируя марксистскую и веберийскую концепцию государства, приходит к выводу, что обе имеют общий знаменатель – «насилие». Вместе с тем автор подчеркивает, что «в науке, по крайней мере на операциональном уровне, вообще не существует определений государства», т.к. на деле они «оказываются более или менее подробными списками институтов государства». Отсюда стремление П. Л. Белкова разграничить понятия «государство» и «институт государства»; в конечном итоге, по его мнению, первым термином следует обозначить «средства буржуазного управления».

В данной работе под термином *государство* понимается основной институт власти в классовом обществе, ядро его политической системы. Принципиальная грань между потестарной организацией, обеспечивающей функционирование доклассового общества, и государством, функция которого – обеспечить сохранность классовой структуры общества и привилегий меньшинства, заключается в характере власти¹⁹.

Приступая к анализу конкретного материала, отметим еще одно обстоятельство. В крайне немногочисленных исследованиях по потестарной этнографии осетин специалисты исходили из идеи преемственности скифов – алан – осетин. Не оспаривая правомерность такого подхода, подчеркнем все же некоторую разницу в потестарных процессах, имевших место у кочевников-скифов, равнинных алан и горных осетин. Иными словами, потестарная этнография осетин состоит как бы из трех частей. По мере возможности мы будем рассматривать все три слоя, либо попытаемся реконструировать общую, «усредненную» модель эволюции потестарных традиций.

Одним из, условно говоря, «естественных» путей осуществления власти и властвования являлся такой тип общественной структуры, как *возрастные классы*. Они обнаруживают завидную живучесть и достаточно

легко приспосабливаются к различным ролям в зависимости от уровня развития общества и социально-экономической структуры в целом. На Кавказе, например, они сохранились до XX в.

В традиционных общественных моделях шкала структурирования по критериям возраста (и пола) имеет большое значение. Критерий возраста «работает» на индивидуальном и групповом уровнях. Реальный, биологический возраст нередко несет подчиненную нагрузку по отношению к возрасту социальному, являвшемуся основой образования социально значимых корпоративных групп. Последние состояли из лиц, физически готовых к общественной деятельности. Однако возрастные категории в жизни общества не имели самодовлеющего значения. Их реальное положение определяется во взаимодействии с критерием пола, что наиболее полно реализуется в корпоративных половозрастных группах²⁰.

В традиционном осетинском обществе выделялось несколько возрастных классов, внутри которых были еще градации. Так, первую группу поколения *кастæртæ* (младшие) составляли дети, достигшие трехлетнего возраста. Конец младенчества и вступление в поколение *кастæртæ* отмечался особым обрядом *цауæггаг* – в буквальном смысле «по поводу способности свободно передвигаться». В день совершения обряда на мальчика надевали полный комплект мужской одежды со всеми его деталями, включая деревянный кинжал. В доме готовили угощение и приглашали соседей. После этого обряда мальчику разрешалось в сопровождении взрослых посещать свадьбы и похороны²¹.

В сфере представлений половозрастной идеологии заключены корни обычаев избегания, согласно которым отец не должен был касаться детей. Это тем более распространялось на мальчиков до 3-х лет, в прошлом не считавшихся мужчинами. Хрестоматийным стал пример на эту тему, приведенный Коста Хетагуровым: «С моим отцом, – писал поэт, – когда он был еще ребенком, случилось следующее. На крыше четырехэтажного здания мать его оставила под присмотром отца. Ребенок, переползая с места на место, очутился у самого края крыши. Еще момент – и он теряет равновесие. Дед, однако, успел наступить ему на рубашонку, и мальчик повис над пропастью. Пока на крик ребенка не сбежались заметившие эту сцену соседи и не подняли его, верный традициям, дед стоял как вкопанный, и не сделал ни одного движения, чтобы освободить своего первенца от опасного положения. Я не помню, чтобы отец назвал меня когда-нибудь по имени»²².

В десятилетнем возрасте мальчики переходили в другую группу поколения *кастæртæ*. С этого момента в их воспитании усиливался акцент на физическую подготовку, главное внимание уделялось джигитовке, искусству езды верхом. Еще в XIX в. крестный по исполнению мальчику 10-

12 лет «дарит ему коня или другой какой-нибудь крупный подарок». Среди знати вообще бытовал обычай отдавать новорожденного мальчика на воспитание на сторону. «Мальчик обыкновенно воспитывался до 10-12 лет или до тех пор, пока будет в состоянии сидеть на коне. Затем его воспитатели снаряжают, одевают его и с торжеством возвращают родителям»²³. Обычай воспитания чужого ребенка у кавказоведов получил название аталычества. Аталык стремился воспитать подопечного физически крепким, чтобы сделать из него отличного стрелка, прекрасного наездника и бесстрашного воина²⁴. За воспитание ребенка аталык из бедных слоев получал богатые дары – земли, скот или большую сумму денег²⁵. В середине XIX в. Н. Берзенов писал по этому поводу: «Князья обыкновенно вверяют сыновей своих с самого раннего возраста почетному семейству из низшего класса... которое увозит их к себе и воспитывает, обучая всем телесным движениям по правилам туземной гимнастики, также верховой езде и употреблению известных хитростей в случае опасности». Возвратив сына родителям, «наставник возвращается домой, обремененный подарками»²⁶. Конечно, аталыком могло быть и какое-нибудь знатное лицо²⁷; в таком случае данный институт способствовал сближению знатных фамилий.

Судя по архивным документам, кабардинский феодал «поручик Али-Мурза Коголкин воспитывал у себя Лимурзу Заурбековича Абисалова, которого к декабрю 1632 г. возвратил обратно». В 1802 г. А.Е. Соколов видел у дигорского феодала Алия Кантемирова воспитанника – сына князя Мисостова. Тагаурский алдар Кудаберд Шанаев в 1860 г. вспоминал, что будучи ребенком, он воспитывался у кабардинского князя Магомета Докшукина. Во второй четверти XIX в. аталыком князей Атажукиных был будущий майор Абисалов. В свою очередь, многие кабардинские князья провели детство в осетинских семьях. Один из княжеских детей воспитывался Зангиевыми из Мизура; кургок Туганов из Дзинаги воспитывал Кургока, сына известного кабардинского князя Бек-Мурзы Наурузова; Мерденовы из Ардона воспитывали сына князя Коголкина, а Гуриевы из Барзикау – сына князя Анзорова²⁸.

Одной из особенностей возрастной группы мальчиков 10-12 лет являлось то, что они не просто наблюдали обычаи и ритуалы, но принимали активное участие на похоронах, свадьбах и религиозных праздниках. В 13-14 лет мальчик становился помощником отца в хозяйственных делах, а к 16 годам признавался «взрослым», с правом голоса, обретал право участвовать в «мужских беседах»; с этого возраста он мог вступить и в брак²⁹.

В традиционных обществах молодежь, как правило, объединялась, создавая т.н. **мужские союзы**. Их не следует смешивать с *мужскими объединениями* – временными корпоративными образованиями в рамках общины³⁰.

Под *мужскими союзами* понимают социальный институт, зародившийся в потестарном обществе и служивший средством утверждения в социуме мужского господства. Генетически мужские союзы связаны с мужскими домами, чьей задачей была социализация молодежи. После возникновения мужских союзов эти дома стали их опорной базой³¹.

У скифов молодых воинов, членов таких союзов, называли «волками»; их жестокие обряды были связаны с хтоническим культом. В этой связи интересна информация об отряде молодых скифов, действовавших в Передней Азии во второй четверти VII в. до н.э. В письменных источниках той поры говорится о скифах во главе с Ишпакаем. У Полиена и в фольклорной традиции Малой Азии в тех же событиях вместо скифов названы «отважные псы»³². В этой связи напомним этимологию вождя скифов – Ишпакай – восходящего к *spara* «собака».

Собака почиталась иранскими народами³³, в том числе скифами. Молодые воины Ишпакая сами назывались «собаками». Они не только поклонялись своему тотему, но во время боя приходили в неистовство, сравнимое с яростью сражающегося пса. Приведенная информация сопоставима с запросом Асархаддона к оракулу Шамаша, в котором говорится о том, что скифы могут выставить «пса воинственно-яростно-бешенного»³⁴ (м.б. имеется в виду Ишпакай ?).

Почитание собаки молодыми воинами Ишпакая побуждало их во время боя вести себя соответствующим образом – как разъяренным собакам сражаться с врагом. В таком поведении нельзя усмотреть нечто «варварское», характерное лишь скифам. В традиционных культурах технические приемы запугивания противника перед атакой являлись важной фазой сражения. Подобные приемы применялись по особой ритуальной схеме, где нет мелочей, тут важно все: и одежда, и крик, и жест, и т.д. Ф. Кардини, изучавший истоки средневекового рыцарства – европейские «воинские общины» и «мужские союзы» – был поражен одним фактом. «Речь идет, – пишет он, – о превращении (если не в буквальном, то по меньшей мере ритуальном, а также психоповеденческом) воина в дикого зверя... Наши военные лексиконы, да и сама геральдическая символика, унаследованная от античности и средневековья, хранят следы этого древнего ‘превращенного зверя’»³⁵.

Скандинавские и германские саги красочно рисуют портрет «воина-зверя». В каком-то смысле это «настоящий» зверь. Германский воин, рычащий как медведь или собака, как бы *на самом деле* становился медведем, волком, бешеной собакой. Между ним и животным-патроном устанавливалась симпатико-магическая связь. Например, «берсеркр» – в более позднее время синоним слова «воин», иногда «разбойник», в общем, опасной лич-

ности, подверженной приступам бешенства. Но изначально термин «берсеркр» имел совершенно иное значение – «некто в медвежьей шкуре, воплотившийся в медведя». Обратим внимание – в *медведя*, а не просто в его шкуру! Разница принципиальная. Берсеркры бросались в бой очертя голову, вероятно, находясь под воздействием самогипноза или галлюциогенных веществ. По сообщениям саг, они вопили и прыгали, были абсолютно нечувствительны к боли и ранам. По словам историка XIII в., «подобные бешеным псам или волкам, они грызли собственные щиты; они были сильны как медведи или вепри; они повергали врагов наземь, их не брали ни сталь, ни огонь»³⁶.

Рядом с «берсеркром», воином-медведем, стоит «улфедхинн», т.е. «волчья шкура», облаченный в шкуру волка воин-волк. Сюда же можно отнести специальные отряды сарматских и аланских воинов, поклонявшихся волку (собаке). Показательно в этом плане поведение сарматских воинов, описанное Аммианом Марцеллином: «Когда они увидели на высоком помосте императора... вдруг один из них в злобной ярости бросил сапогом в трибунал и воскликнул: ‘марра, марра’, – это у них боевой клич. Вслед за этим дикая толпа, подняв кверху свое знамя, вдруг *завыла диким воем* и бросилась на своего императора»³⁷.

Группы «воинов-зверей» были организованы в некий военный союз, основная характерная черта которого – участие юношей. По свидетельству Тацита, они «начинают все битвы, они всегда составляют передовой строй, вид которого поразителен». Хозяйственными делами они не занимались даже в мирное время. Вне всякого сомнения, это группа привилегированных воинов, выделявшихся среди прочих³⁸.

Следы скифо-аланских представлений о воинах как псах-волках сохранились в нартовском эпосе. В некоторых вариантах один из героев эпоса Сауай, подобно римским близнецам, выкармливается волками. Сослан, один из виднейших нартовских героев, стал неуязвимым после того, как выкупался в волчьем молоке. Причем в ряде версий волчиц для этой цели сгоняет и помогает доить прародитель собак Селан³⁹.

Некоторые сказания свидетельствуют о дружбе между нартами и волками. Так, умирающий Сослан предложил волку полакомиться его мясом. Однако волк благородно отказался, вспомнив многочисленные благодеяния, оказанные ему Сосланом. В сказании о “Черной лисице” волки дружески беседуют с обращенным в собаку Урызмагом, а затем последний помог им опустошить стада своего хозяина⁴⁰. Наконец, первопредок правящего рода Ахсартагатов носил имя Уархаг, что в переводе означает “Волк”⁴¹.

Как дети Волка нарты «больше всего любят охоту, войны, набег и походы за добычей»; относительно характера нартовских походов не приходится заблуждаться: «это были хищнические, ‘волчьи’ походы»⁴².

Возможным ключом к истолкованию информации о воинах-«зверях» является недавняя гипотеза В. И. Абаева. Ученый обратил внимание на то, что в одном из сюжетов Сослан *зарезал быка, выпотрошил его и залез в его шкуру*. Зачем он это сделал, сказители не могут дать ответа. Но они твердо убеждены, что шкура быка – неустрашимый элемент сказания. В другом сказании Сослан проиграл единоборство юному Тотрадзу. Тогда Сослан оделся в *волчьи шкуры* и вновь сразился и на этот раз победил: «волчьи шкуры сделали свое дело». «Переодевание» – это своего рода хитрость, а в первобытном мышлении «хитрость» была синонимом «колдовства». В осетинском языке слово *xin* «хитрость» означает также «колдовство». В нартовском эпосе такой военный герой, как Сослан, охотно прибегает к *xin*. А другой богатырь – Батрадз полагается только на *tux* «силу». По мнению В. И. Абаева, переходная эпоха создает и героев переходного типа: полуколдун-полувоин. Таков Сослан нартовских сказаний. Соперничество между шаманом и воином – это соперничество между носителями жреческой и военной функций⁴³.

Следы союзов мужчин-воинов, поклонявшихся собаке (волку), находим и на средневековом Северном Кавказе. В “Книге познания мира” (1404 г.) архиепископ Иоанн де Галонифонтибус, описывая “Кавказские или Каспийские горы”, среди примечательностей региона указал и то, «что там живут человекособаки – полусобаки и полулюди, которые бегают быстрее, чем олень». Архиепископ, заимствуя данный сюжет у Плано Карпини, писал далее об этих существах: «они имели во всем человеческий облик, но концы ног у них были, как у ног быков, и голова у них была человеческая, а лицо как у собаки»⁴⁴. По нашему мнению, и в данном случае мы имеем дело с фольклорным отражением реального бытования мужского союза, поклонявшегося собаке.

Отряды молодых воинов отмечены источниками в описании событий середины XVI в. в Грузии, страдавшей от опустошительных походов турков и сефевидов. В 1540 г. в юго-восточной Картли осталась только треть прежнего населения. В 1560 г. восточная ее часть – некогда богатый район – была практически полностью опустошена. По свидетельству венецианского посла ко двору Узун Хасана, «Тифлис, исторический центр торговли и столица (Картли), превратился в жалкий, маленький городишко, хотя и сохранил на определенном уровне свое торговое значение». В этот трудный момент «юноши из знатных родов собирались вместе» и на поле брани «выступали под непосредственным командованием *тавадов*»⁴⁵.

Следы молодежных союзов воинов-волков (собак) сохранились на Северном Кавказе вплоть до недавнего времени. Это не удивительно, ибо культура любого общества в известном смысле является результатом,

совокупностью традиций, сложившихся в нем за время его исторического развития. Это в полной мере относится и к его политической культуре, являющейся формой реализации отношений, так или иначе связанных с управлением⁴⁶.

Мобильные военные отряды, преимущественно состоявшие из членов мужских союзов, занимали привилегированное положение, становились влиятельными группами местных обществ. Предводители таких отрядов обретали прерогативы экономического и социального порядка. Например, жители Рутула беками называли «своих бывших предводителей набегов». Развитие социальных связей в условиях классового общества фиксируется в позднесредневековых владениях. Ближайшее окружение шамхалов составляли «сотрапезники», «друзья», «любимцы» князя, «равные ему»⁴⁷.

В аланском обществе происхождение феодальных слоев напрямую связано с эволюцией социального статуса военной аристократии. Царский род происходил из высшего слоя военных аристократов – *багатаров*. Феодальное сословие средневековой Восточной Осетии – *алдары* – корнями связано со средней прослойкой военной аристократии раннего периода. Сам термин восходит к периоду военной иерархии и первоначально обозначал не более как «военный предводитель». Интересно, что у венгров, заимствовавших данный термин у алан, он означает «начальник охраны», «начальник сотни»⁴⁸.

Бытование мужских «волчьих» воинских союзов у предков осетин нашло отражение в сфере идеологических представлений и сохранилось до наших дней. Речь идет о культе Тутыра – владыке волков и покровителе людей, угонявших скот. Согласно В. И. Абаеву, имя святого восходит к христианской традиции, в которой Феодор Тирон «повелевал волками и имел особое отношение к воровским делам»⁴⁹. Письменные источники XIV–XVIII вв. действительно фиксируют почитание аланами и осетинами святого Феодора Тирона, но, как выяснил К. К. Кочиев⁵⁰, истоки культа этого святого следует искать не в средневековом христианстве. Культ Тутыра, по предположению К. К. Кочиева, восходит к древнейшему культу волка у осетин. Совершенно верно, на наш взгляд, подчеркнута связь военной сферы жизни предков осетин со скотоводством. У алан, как и многих других скотоводческих народов, воин и погонщик скота были одними и теми же лицами и даже обозначались одним словом. Например, индейцы воина называли *goşuyudh* «бьющийся за коров», а битву *gavişti* «желание коров». Не случайно и у алан многие видные военные аристократы носили имена (или почетные прозвища) типа Гоар (*go-ar* «добывающий скот»), Беоргар («имеющий много крупного рогатого скота») и др.

В образе владыки волков Тутыра ясно проглядывают черты военного божества. Покровитель воинов у многих народов персонифицировался в образе волка (например, Марс) или имел волка своим атрибутом (псы Одина). Интересно, что в осетинском военный отряд обозначается словом *bal* (от *bar* с исходным значением «конная военная партия»); важный термин древнеосетинского быта, восходящий к периоду военной иерархии. Из животных этот термин применялся только к волкам *birægty bal* «стая волков». Стая волков уподоблялась конному отряду воинов! Образ этого хищника у осетин ассоциировался с воинской доблестью. В дигорской колыбельной сила мальчика – будущего воина – сравнивается с медвежьей, отвага – с волчьей:

Æрсæмдухæ – дæ тухæ,	Медвежья сила – твоя сила,
Берагъзæрдæ – дæ зæрдæ.	Волчье сердце – твое сердце.

Особую роль играл Тутыр в пережитках юношеских инициаций. Приобщение мальчиков к культуре покровителя волков начиналось уже на первом году жизни. На второй день праздника Стыр Тутыр (этот день посвящался покровителю мужчин и воинов Святому Георгию – Уастырджи) семьи, в которых за прошедший год родились мальчики, устраивали большое застолье. Важным этапом в комплексе юношеских инициаций был пост, который они держали перед тем, как им доверяли пасти скот. Завершало цикл вступление юношей в класс взрослых, мужчин-воинов, приуроченное к празднику Стыр Тутыр⁵¹.

Наконец, еще в XIX в. осетинские воины обращались к своему покровителю: «Тутыр, силосокрушающий ты еси, и (если) нас кто одолевает будет, его силу сокрушающим ты чтобы был, чтобы никто нас не одолел»⁵².

Не менее почитаема у осетин и их предков была собака; вероятно, это также связано с тем обстоятельством, что данное животное нередко являлось патроном союзов воинов. В исторических преданиях осетин имеется сюжет об Ир-бараге, который победил полчища свирепых *кудзыхов* «собакоротых»⁵³. Находки в аланских древностях VII-IX вв. свидетельствуют о распространении среди знати образа крылатой собаки. Такие изображения отмечены на импортном шелковом кафтане, на шкатулке и серебряной поясной бляшке, имеющих несомненно местное аланское происхождение⁵⁴.

Почитали собаку и жители позднесредневековой Осетии. Ю. Клапрот в дневнике своего путешествия по Кавказу в 1807-1808 гг. оставил интересную запись по этому поводу: «Очень страшны клятвы у осетин... Обвиняемый, держа собаку, обходит, например, вокруг селения и кричит громким голосом: ‘Я убью эту собаку’; в результате этого настоящий вор обычно

сознается в воровстве, т.к. считается величайшим несчастьем быть виновным в смерти собаки»⁵⁵. Описывая быт осетин, И. Бларамберг в 1834 г. повторил почти то же самое⁵⁶, а еще раньше – анонимный автор в статье об обычаях и нравах осетин⁵⁷.

Но не только в сфере идеологии позднесредневековых осетин сохранились следы былых союзов молодых воинов. «В традиционном осетинском обществе особую роль в жизни мужской молодежи играли кунацкие, где любили собираться юноши и неженатые мужчины; здесь они нередко и ночевали»⁵⁸. По наблюдениям известного дореволюционного этнографа Саввы Кокиева, вход в кунацкую «никому не воспрещается; можно своих гостей поместить в чужую кунацкую, не спрашивая разрешения хозяина... *Кунацкая* – есть скорее *общественное учреждение*, нежели частная собственность; поэтому в жизни *холостой молодежи* она играет весьма важную роль: как только она свободна, сюда собирается молодежь, здесь происходят все интимные разговоры, невинные забавы, здесь подчас решаются и серьезные общественные вопросы»⁵⁹.

М. О. Косвен, специально исследовавший данный вопрос, пришел к выводу о генетической связи кунацкой с *мужским домом*, в период архаики служившим местом встреч молодежи. Один из аргументов для своего предположения исследователь видел в наличии в недавнем прошлом у южных осетин особых домов, в которые молодые мужчины собирались для ночлега. По мнению ученого, известная по этнографическим материалам кунацкая – это измененный вариант мужского дома древних обществ. Изначально он находился в общей собственности мужчин селения, но со временем стал принадлежностью отдельных семей. При этом вариант расположения кунацкой за оградой двора «древнее, чем в ограде»⁶⁰. Последние исследования в этой области кавказоведения подтвердили правоту М. О. Косвена⁶¹.

Условия жизни средневековых осетин, военизированный быт способствовали сохранению в их среде (конечно, в измененном виде) тех же установок, что способствовали в древности возникновению особых отрядов молодых воинов. Среди основных занятий осетинских мужчин Штедер в 1781 г. выделил охоту и войну. «Юноша доказывает свои способности воровскими набегами; даже грабеж на большой дороге укрепляет его славу, а смерть придает ему вид героя». Нередко юноши объединялись в отряды; один из таких отрядов в 30 человек Штедер не только встретил, но и провел среди них несколько дней⁶².

И. Бларамберг в начале XIX в. писал об осетинах: «Молодые люди доказывают свою ловкость мелкой кражей, грабеж укрепляет их репутацию, а когда они совершают убийства – становятся знаменитыми героями»⁶³.

Культ воинского мастерства у народов Кавказа predetermined прерогативу дворянства, стиль жизни которого характеризовало понятие «джигитство», подразумевавшее право на сменявшие друг друга походы и набег, личное бескорыстие и красноречие. С малых лет мальчик накапливал опыт в отношении военных акций, сначала под опекой старших, позднее – вместе с друзьями-сверстниками. Вступив в мир «взрослых», он мог уже на равных участвовать в операциях джигитов с целью завоевания высокого имени и славы⁶⁴.

По материалам Дагестана, Кабарды и Балкарии видно, что совместная жизнь в стационарном лагере групп в 50-100 человек служила школой молодым воинам. Функционирование таких товариществ имело много общего с известными формами жизнедеятельности мужских союзов. Параллельно со «станами наездников», реализовавшими образ жизни и социальные прерогативы сословия «благородных», в тех же этнокультурных средах функционировали «станы пахарей», «станы косарей», отражавшие словесные прерогативы «неблагородных». Обустройство стана пахарей напоминало военный лагерь знатной молодежи. Пахари строили шалаши, среди которых выделялся шалаш старшего. Возле него устанавливался главный атрибут стана – знамя. В лагере поддерживалась строгая дисциплина; все виды работ и отдых регламентировались. Подобно тому, как возвращение дружин молодых аристократов отмечалось праздником, равным образом и возвращение в селение пахарей принимало форму всенародного праздника. Обратив на это внимание, Ю.Ю. Карпов приходит к выводу о параллелизме двух типов дружин, двух видов станов – наездников и пахарей⁶⁵.

В архаических обществах из мужских союзов постепенно формировалась особая прослойка воинов-профессионалов, для которых походы и грабежи давали главный, а затем и единственный источник существования. Эти воины, группируясь вокруг военного вождя, известного своими удачами, создавали внутри племени относительно автономную военную силу, на которую в случае необходимости вождь мог опереться в противовес соплеменникам.

Мужские союзы не только у ираноязычных племен, но и у других народов являлись важным фактором институализации власти. Конечно, взаимоотношения мужских союзов и формальных вождей бывали различными, но в целом прослеживается тенденция к постепенному превращению союзов в реальную власть, как это было у населения полуострова Газели, некоторых африканских племен, тех же скифов и т.д.⁶⁶

Вождь и дружина. Возрастание значения военной деятельности в позднепотестарных обществах обусловило появление военно-иерархических структур, служивших одним из самых распространенных и действенных

механизмов, посредством которых осуществлялась институализация власти. Война все более превращалась в постоянный промысел. В связи с этим большое значение приобретает анализ институтов военных *лидеров, вождей*. При всей близости последних терминов, между ними имеется разница. *Лидерами* или *предводителями* называются лица, занимавшие руководящий неформальный пост, достигшие его благодаря личным качествам и успехам. Термин *вождь* применяется лишь к лидерам, которые занимали фиксированную должность по наследственному или псевдонаследственному праву⁶⁷. Собственно, процесс постепенного превращения лидера в вождя и составляет, по Л. Е. Куббелю⁶⁸, процесс институализации власти в самом обобщенном виде.

Особая роль в утверждении социального статуса лидеров (а позже – вождей) принадлежала походам. Для обозначения таковых в осетинском языке выделяются три термина: *стар, хætæн, балц*. Эти понятия стали предметом специального анализа А. Р. Чочиева. Стремление автора к возможно большей четкости перевода терминов понятно, однако иногда оно ведет к отступлению от данных источников. Так, А. Р. Чочиев *стар* («поездка за добычей») трактует как набег, «кратковременное и быстрое вооруженное предприятие, организованное в районы сопредельных ущелий и равнин». Термином *хætæн* («военная охота», «скитание военной партии с целью добычи»), по его мнению, обозначался поход без определенного, предварительно намеченного объекта нападения⁶⁹.

Сюжеты нартовского эпоса указывают на несколько значений термина «хætæн», который в ряде случаев понимается как «военно-разбойничья экспедиция с целью главным образом угона скота»⁷⁰; в текстах эпоса «стар» употребляется, помимо отмеченной выше трактовки, для обозначения похода вообще⁷¹.

Общее название похода в осетинском – *балц*; наиболее древнее значение – «военная экспедиция», «поездка за добычей». Восходит к древнеир. *barti* «поездка верхом». В ближайшей связи с *балц* находится слово *бал* («военная» партия); так именовался отряд или группа воинов, отправлявшихся в совместное предприятие. Каждый из участников такого похода назывался *æмбал* «товарищ» (первоначально «товарищ по походу»). По составу и значению близко к русскому *со-ратник*. Специальный термин существовал для обозначения предводителя похода – *балхон*⁷²; его этимологическое значение – «созывающий (хон) партию или группу (бал)» – указывает на то, что лидером отряда становился инициатор похода.

Правоту изысканий лингвистов подтверждают конкретные примеры из истории скифов и алан. Интересно, в частности, описание Лукианом сбора скифских воинов для частного набеге. Организатор набеге приносил

в жертву быка и садился на шкуру. Любой желающий брал мясо и, став ногой на шкуру, обещал доставить (по своим возможностям): наиболее знатные – тяжеловооруженных всадников, люди состоятельные – нескольких воинов со своими припасами, бедные могли предложить лишь свои услуги⁷³. В таких отрядах собирались воины из различных родов и даже племен, поэтому основным принципом организации такого войска был не родоплеменной, а принцип личных отношений предводителя и воинов. Из подобных временных объединений постепенно формировались дружины, группировавшиеся вокруг наиболее удачливых предводителей⁷⁴.

С начала н.э. особый отряд конных воинов не только у алан, но и многих других народов, составляли катафрактарии (от греч. *катафракта* – доспех воина), отличавшиеся от остальных всадников вооружением и специфическим способом ведения военных действий. Их вооружение состояло из тяжелого доспеха, закрывавшего тело всадника, шлема, копья, меча, иногда лука со стрелами. Зачастую доспехи имели и лошади, как, например, у роксалан. Катафрактарии могли действовать лишь целыми подразделениями, в тесном боевом порядке. Тяжелая конница алан атаковала клином.

Панцирная конница у алан набиралась из аристократов и вооруженных ими лиц⁷⁵. По свидетельству Тацита, панцири у роксалан «носят все вожди и знать»⁷⁶. Знать в военном отношении все меньше зависела от рядовых соплеменников. Со своей дружиной и слугами она могла предпринимать самостоятельные набеги. Из рассказа Тацита о походе роксалан в Мезию следует, что их войско состояло из катафрактариев и насчитывало всего 9 тысяч воинов. Цифра чрезвычайно мала, особенно в сравнении с многочисленными войсками сарматов в предшествующее время. Следовательно, в походе не участвовали рядовые воины⁷⁷.

Появление слоя профессиональных конных воинов в какой-то мере отвечало и интересам рядового населения, ибо оно не могло одновременно быть и сельскими производителями, и воинами. Поэтому обязательное участие в походах представителей каждого двора со временем превратилось в обязательную обременительную повинность. Мобилизация большого ополчения в необходимых случаях все более затруднялась, и вожди нередко прибегали к угрозам. Эпос осетин сохранил фольклорное отражение этого явления. Нарт Сослан, собираясь в поход на крепость Хиза, через глашатая объявил: «тот дом, который не пошлет нам воина, тот дом навсегда отдаст мне в рабство юношу»⁷⁸. Данный процесс был, видимо, универсальным явлением для всех обществ военной иерархии. Так, свободные франкские крестьяне обязательное участие в походах воспринимали как самую тяжелую повинность. Каждый общинник снаряжался в поход за свой счет, многие из них не возвращались. Все тяготы войны ложились на

плечи рядовых соплеменников, и уже в VI в. походы перестали отвечать интересам широких кругов свободного населения, все более становясь средством обогащения верхушки общества⁷⁹.

Выделившаяся в аланском обществе прослойка профессиональных конных воинов в первой половине I тысячелетия эволюционировала в особое сословие аристократов, непосредственно связанных со своим вождем. Данный тип знати принято называть *дружиной*. В широком смысле термин «дружина» обозначает военные отряды различного характера в докапиталистических обществах. Здесь и далее понятие «дружина» употребляется для обозначения постоянной организации элиты профессиональных конных воинов, т.е. для обозначения определенного типа знати – военно-служилой. Такое ограничение социального содержания термина признано в науке⁸⁰. Из рассказа Тацита о германских дружинах можно выделить главные черты, характерные для военно-служилой знати: 1) дружина – постоянный социальный слой, существовавший и в мирное время; 2) дружинники связаны со своим вождем отношениями личной верности, проживают при своем предводителе и находятся на его содержании; 3) внутри дружины существует определенная иерархия; 4) средствами существования дружины являлись военная добыча и приношения соплеменников⁸¹.

Важной характеристикой любой политической культуры является механизм становления авторитета лидера. В ранних общественных структурах он базировался на превосходстве личных качеств; в социумах, где лидерство функционировало главным образом в военной сфере, основными качествами лидера считались агрессивность, смелость, военный талант. В таких обществах большое внимание уделялось воспитанию в детях агрессивности, честолюбия, задиристости, хвастовства, стремления к первенству среди сверстников, т.е. качеств, помогавших в борьбе за лидерство⁸². Предводитель должен был обладать и другими качествами, судя по этнографическим данным – красноречием, физической силой, умением организовать людей и ладить с ними, багажом различных знаний и т.д.⁸³

У лидеров нартов особо выделялись такие черты, как отвага, благородство, щедрость⁸⁴. Для виднейших нартов устраивать щедрые и обильные пирушки было делом чести. Как правило, такие застолья устраивали военные предводители Урызмаг, Сослан и Батрадз. Нарты и по прошествии нескольких лет благодарили Сослана за «большой пир». В голодный год Урызмаг с помощью запасов Шатаны 5 дней угощал нартов⁸⁵. По одному из вариантов цикла, Урызмаг усомнился в целесообразности организации большого застолья для всех нартов. Чрезвычайно интересен ответ Шатаны: «С одной стороны хочет создать себе имя, а с другой – боится расходов; этого делать нельзя: должен или вертел сгореть, или шашлык»⁸⁶.

В ответе Шатаны выражена социальная роль престижной экономики. Выбор лидера в ранних структурах типа общины зависел от личных качеств, компетенции, связанных с ними престижа и авторитета, размера поддерживавшей его группы. Поэтому вербовка многочисленных сторонников путем престижных раздач была одним из главных путей к лидерству⁸⁷.

С другой стороны, в потестарных обществах вождь, в соответствии с традиционным менталитетом, являясь символом общества, не должен был выделяться своим богатством. Это вынуждало верховных старейшин устраивать своеобразный потlach для рядовых соплеменников⁸⁸.

Обильные пиры и престижные раздачи устраивались из запасов, систематически пополняемых в набегах и походах. Порядок раздела добычи у ираноязычных предков осетин имел ряд характерных особенностей, связанных с утверждением престижа военачальников. «Тыхы куывды хай» (доля пира силы) и «хистæры хай» (доля предводителя) использовались по-разному. Доля для пира хранилась отдельно и использовалась для организации мужских застолий. Доля старшего находилась в единоличном распоряжении военачальника и состояла из золота, серебра, оружия, тканей и скота. Обычаем возбранялось тратить эту долю на себя и свою семью: она предназначалась для нужд общего характера. В тяжелые времена вождь обязан был помогать общинникам, иначе он терял уважение и вместе с тем свой ранг. Помимо этого, военачальник в праздники одаривал отличившихся в состязаниях⁸⁹.

Военизированный быт скифов и алан наложил отпечаток на этическую оценку видов деятельности. Престижным считалось ремесло воина; причем не просто воина, а конного профессионального воина. У алан, отмечал Аммиан Марцеллин, «молодежь с раннего детства сроднившись с верховой ездой, считает позором ходить пешком»⁹⁰. Позиции дружинников характеризует тот факт, что главное оружие военной аристократии – меч – стал символом бога войны Ареса⁹¹. Фольклорные параллели находим в эпосе осетин. Бог-воин, бог-меч грозный Батрадз преследовал других языческих богов. Где он их настигал, там и убивал⁹². По верному наблюдению Ж. Дюмезиля, «хотя Батрадз и не Арес, спустившийся в ранг эпического персонажа, все же это эпический персонаж, соответствующий по природе Аресу...»⁹³.

Скифы ежегодно нагромождали гору хвороста, служившую пьедесталом для бога-меча Ареса, и вокруг нее во множестве приносили в жертву пленных и животных. Точно так же в эпосе нарты устраивали для бога-меча Батрадза нагромождение из ста возов обгорелых деревьев, а вокруг находились люди, затем поголовно перебитые Батрадзом⁹⁴. Аланы также

поклонялись мечу, воткнутому в землю. Согласно Аммиану Марцеллину, «они втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют»⁹⁵.

Таким образом, меч – оружие элиты, всадников – у ираноязычных племен очень рано стал символом бога войны, тем самым подчеркивая особый статус военной аристократии – членов специальных отрядов профессиональных конных воинов.

Стремление лидеров и вождей к сохранению своего авторитета среди товарищей по оружию вынуждало их иногда совершать отчаянные, даже безрассудные поступки. Проиллюстрируем это примерами из двух разных эпох.

С одним «из наиболее известных»⁹⁶ предводителей цанаров (горского племени, союзника алан в ирано-византийской войне) Феодором, ставшим военным лидером благодаря личным качествам («он же смелый и на все способный»), знакомит нас Агафий Миринейский. Во главе 500 тяжеловооруженных соотечественников лидер цанаров отличался в середине VI в. при обороне Фазиса, сдержав натиск превосходящих сил персов. Агафий привел интересный эпизод, характеризующий Феодора как предводителя. Его воины как-то решили выйти навстречу многочисленному противнику. Феодор «вначале сдерживал своих и запретил вылазку, обвиняя их в безрассудстве. Когда же те не послушали приказания, он сам присоединился к большинству, хотя и неохотно. Он пошел с ними на неприятеля, чтобы не показаться трусливым, по этой одной причине отказываясь от благоразумия. Предприятие это ему отнюдь не нравилось, но он хотел быть его участником, чем бы оно не кончилось»⁹⁷. Данный сюжет весьма точно передает личные качества военного лидера: агрессивность, смелость, военный талант. В этом смысле Феодор был обречен на безрассудную вылазку, ибо не решиться на нее – означало показать себя трусом, что автоматически лишало его лидерства.

Второй пример из другой эпохи – начала XIX в. Близ Цхинвала действовала группа «отважного... знаменитого на Кавказе Ака Кабисашвили». Он устроил «шумное пиршество» для своих товарищей, «тайно пробравшись из своего ущелья на близлежащие горы» и похитив «тучную корову». Около Цхинвала он заметил большое количество войск, направленных на его поимку. Во время застолья его соратники «единодушно положили: не покоряться русским, но с оружием в руках ограждать от них буйную свою свободу». Ака Кабисов не побоялся и один явился в штаб генерала Ренненкампа. В ходе трудных переговоров было достигнуто соглашение и под честное слово Ака был отпущен. Он «сдержал данное генералу слово и на другой день поутру привел с собою 15 человек главнейших своих

товарищей»⁹⁸. Отвага, смелость, забота о товарищах сочетались с верностью слову, данному врагу.

Фольклорная традиция осетин сохранила рассказ еще об одном предводителе – простом крестьянине из Уаллагкома – Гекки Кайифурте, ставшем одним из организаторов похода. Судя по тексту, Гекки неоднократно участвовал в подобных мероприятиях. Состав участников легко определяется по условиям участия в нем. В поход брали не всех желающих, но лишь *вооруженных и обутых*. Если учесть, что сам Гекки, помимо ружья, запаса пороха и пуль, взял с собой пару горской обуви с сплетенной подошвой и березовый посох, то станет очевидным – участников подбирали для пешего похода. Очевидно, основными, если не единственными, участниками мероприятия являлись крестьяне.

Интересен сюжет о выборе предводителя. Варианты предания свидетельствуют об устойчивой традиции поручать верховенство кому-нибудь из местных феодалов. Показательна в этом смысле фраза самого Гекки: «черному ворону перепелки не поймать. Если узденей с нами не будет, то ничего не сможем сделать». В итоге поход возглавил Мазук-алдар⁹⁹.

Предводители отрядов типа Ака Кабисова или Гекки нередко делились добытым, получая расположение все большего числа людей. Это перекликается с практикой дарений и пиров, устраиваемых вождями потестарных обществ.

Престижные раздачи, ставившие получателя в неравноправное положение по отношению к донатору, на Кавказе долгое время сохранялись и в классовом обществе. Д. Интериано в XV в. отметил щедрость и «просто расточительность» горской знати. «Если же откажутся отдать или покажут свою неохоту, то это у них считается величайшим позором»¹⁰⁰. Вообще многие нормы этики владельцев Северного Кавказа перекликаются с нормами вождей потестарных обществ. Кодекс горских феодалов в средние века выделял такие черты, как отвага, щедрость, сдержанность, преданность вассала сюзерену и т.д.¹⁰¹ Дж. А. Лангворт, побывавший на Северном Кавказе в 1839 г., оставил интересное свидетельство по этому поводу: «Возраст, опыт, доблесть и красноречие имеют должный вес и влияние... Есть три качества (как рассказывал мне Осман, мой оруженосец), которые в этих краях дают право на известность, – храбрость, красноречие и гостеприимство; или как выразился он, острый меч, сладкий язык и сорок столов»¹⁰². Те же черты горской знати отметил в 1781 г. В Осетии Штедер: «Они щедры, делят свое пропитание между нуждающимися... не отказывают просящему другу. Гостя они принимают со следующими словами: 'мой дом – твой дом; я и все мое – твое'. С тем, кто находится под его защитой, они обращаются как с родственниками и не отдают беглецов...

Юноша доказывает свои способности воровскими набегами; даже грабеж на большой дороге укрепляет его славу, а смерть придает ему вид героя... Он не знает границ своей отваге, если считает себя или свою честь оскорбленными»¹⁰³. Как тут не вспомнить слова Аммиана Марцеллина об аланах: «Счастливым у них считается тот, кто умирает в бою, а те, кто доживают до старости и умирают естественной смертью, преследуются у них жестокими насмешками как выродки и трусы»¹⁰⁴.

Неуважительное отношение к немощным старикам характерно для потестарных обществ, в которых огромное значение играла военная деятельность. У скифов их вообще убивали. У нартов воинские доблести считались высшими, а смерть в походе – самой почетной. Когда Урызмаг, один из знатнейших нартов из рода Ахсартаггата (показательно имя родоначальника – Ахсар, означающее «силу, храбрость, героизм»; восходит к индоиран. *ksathra* «мощь», «принцип военной функции»¹⁰⁵. Главу рода Ахсартаггата в эпосе называют «хистæр (старший) всех нартов»¹⁰⁶. По данным Г. Бейли, Урызмаг в значении «старший» восходит к *ava-rasmaka* «господин»¹⁰⁷), одряхлел и перестал ходить в походы, молодежь перестала его уважать, а некоторые смеялись над ним¹⁰⁸.

Военизированный быт горцев средневекового Северного Кавказа послужил причиной бытования у них аналогичного отношения к старцам. «Жить чрезмерно долго по традиционным представлениям считалось неприлично, – пишет по этому поводу Э. Х. Панеш. – О достигших преклонного возраста говорили с некоторым пренебрежением»¹⁰⁹. Во многих местах Северного Кавказа «найдется скала, с которой, согласно легендам, сбрасывали достигших дряхлости людей»¹¹⁰. Конечно, это не распространялось на пожилых мужчин, способных вести активную военную деятельность. Так, Д. Интериано в XV в., описывая быт Черкесии, подчеркнул: «Даже старики в возрасте 80 лет и более, которые в этой стране сохраняют удивительную бодрость, не пренебрегают стрельбой». Да и гораздо позже, несмотря на возраст, по меньшей мере «шесть месяцев в году рыцарское сословие во главе с князем или дворянином первой степени устраивало стан в лесу или в горах, совершая набеги»¹¹¹.

Алдары у осетин также несмотря на возраст участвовали в походах и набегах – это было необходимо для поддержания авторитета. Штедер в 1781 г. назвал «80-летним разбойником» старшину Даргавса «упрямого Каншоу», который «требовал мостовой сбор даже с генерала Тотлебена», и «грузинский архиепископ должен был ему уплачивать; он грабил офицеров и курьеров, задерживал караваны и недавно имел в своих когтях доктора Рейнегса». В другом ущелье Штедера «окружили царгасата (представители высшего сословия Дигорского общества), направившие на нас свои

ружья»¹¹². Своими грабежами прославился и другой алдар – «тагаурский старшина Дударуко Ахметов»¹¹³. В марте 1784 г. тифлисский житель Бежан Петров и его товарищи жаловались П. С. Потемкину на того же Ахмета Дударова, который ограбил их у аула Чми, «отняв ружья, и сабли, и что было... деньги и платье без остатку»¹¹⁴. На рубеже XVIII-XIX вв. своими набегами «прославился» Девлет-Мирза Дударов. Он имел обыкновение делить награбленное с комендантом Владикавказа графом Ивеличем, за что последний оставлял без наказания все его «шалости»¹¹⁵. Вероятно, о Девлет-мирзе сообщает и Гамба: «Селение Балта принадлежит одному из князей дома Дударовых. Их отец был знаменит среди горцев своими разбойничьими набегами и жестокостью»¹¹⁶. В 1806 г. Ивелич в рапорте главноуправляющему Грузии Гудовичу писал, что Мирзабек Есенов «делал и делает воровством своим и с подданными своими часто на дороге нарушения»¹¹⁷. Даже спустя много лет после присоединения к России набеги (балцы) составляли характерную черту образа жизни знати. Высшее сословие не тратило время «на черную работу, считая ее для себя позорной», возлагало на крестьян «все работы, а само разъезжало на балц». И. Кануков вспоминал, как его отец возвращался с балца «в сопровождении целой кавалькады: тут были и кабардинские и кумыкские князья и все они гостили более или менее продолжительное время»¹¹⁸.

При рассмотрении вопроса о роли лидера в традиционных обществах Северного Кавказа специалисты одной из ключевых проблем называют **взаимоотношения лидера с реальной властью**¹¹⁹. Анализ данной проблемы целесообразно вновь начать с аланского материала.

По мере усиления военной аристократии росли притязания ее лидеров на исполнение не только военных, но и иных функций. Важный момент изменения структуры управления у алан в начале IV в. зафиксировал Аммиан Марцеллин: «Судьями они выбирают тех, которые отличаются долгое время на войне»¹²⁰. Это указывает на серьезное наступление военной аристократии на позиции старой родоплеменной знати. Вспомним, если в обществах, находившихся на начальных этапах становления военно-иерархических структур, судебные функции принадлежали старейшинам (или жрецам), то у алан в IV в. они перешли в руки представителей военной аристократии.

Участие алан в противоборстве Византии с Ираном в VI-VII вв. оказало серьезное воздействие на социальные процессы, способствуя отрыву военной аристократии от массы рядовых соплеменников. В процессе консолидации Западной (тяготевшей к верховьям Кубани) и Восточной (с центром в районе Дарьяла) Алании ведущая роль принадлежала военной аристократии, вождям. В промежутке между 558 и 572 гг. неоднократно

упоминается независимый правитель Западной Алании («повелитель», «глава») Саросий. В нем исследователи видят главу западноаланской конфедерации, носившего титул *sar-u-os* «глава осов». Этот факт А. В. Гадло справедливо расценивает как признак социального переворота, происшедшего на рубеже 40–50-х гг., «в результате которого архаические институты верховной власти были заменены властью верховного вождя и вместе с тем как признак политической консолидации осов»¹²¹.

Укрепление позиций военной аристократии в аланском обществе привело в VIII в. к возникновению дружинного культа. С этого же времени бытуют амулеты в виде коня и всадника. Они составляют примерно 15% от всех найденных в северокавказских древностях амулетов и встречены в 10% комплексов, содержащих амулеты. По предположению В. Б. Ковалевской, «они могут быть свидетельством принадлежности воинов, носивших эти амулеты, к царской дружине – аланской гвардии»¹²².

Постепенно назревал конфликт между старой родоплеменной знатью и новой военной аристократией. Обострение противоречий в высших слоях общества не является спецификой быта алан. Аналогичные явления отмечены и у некоторых других этносов Кавказа. Например, в среде тюркской общности в начале 20-х гг. VII в. имел место острый конфликт между родовой («князя страны») и военной аристократией («тот, кто одерживал победы на войне»), вызванный стремлением последней захватить власть над объединением. Конфликт был разрешен компромиссом. Глава военной аристократии (хазар-тархан) сохранил свои привилегии, но верховная власть закрепилась за сакрализованным родом Ашина, представителя которого ок. 630 г. провозгласили каганом хазар¹²³.

Объективные причины для обострения конфликта между слоями знати у алан и хазар были. В тот период особенности понимания «царской» власти отражали скорее ритуально-магическую, нежели административно-политическую функцию первых «царей». Они «обеспечивали» процветание коллектива не столько управляя им, сколько выполняя строго регламентированные традицией ритуальные акты. Жизнь их превращалась в цепь тяжелых запретов; они все более отстранялись от управления, и реальная власть сосредотачивалась в других руках. В связи с этим привлекает внимание рассказ Феофана об аланском владыке-полководце начала VIII в. Итаксисе. Специалисты полагают, что Итаксис – титул, и сближают его с иранским титулом *nitiaxsi*, обозначающим «второго» царя. Учитывая значимость этой должности в структуре управления позднепотестарной Алании, остановимся на ней подробнее.

Прямых свидетельств об институте «второго царя» у алан мало – он упоминается лишь в древнеармянских источниках V в.: агиографической

литературе (например, в «Житии Воскеанов») и «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. Этот вопрос помогают решить свидетельства по аналогичной проблеме у соседних этносов.

При Арташесе, отмечал Хоренаци, «второе место» в Армении занимал сын царя Артавазд¹²⁴. Институт «второго (после царя) лица» существовал и в древней Картли. Согласно Страбону, это лицо – «верховный судья и полководец»¹²⁵. *Картлис Цховреба* во главе «царской» администрации ставит второе после царя лицо, бывшее главой над эриставами (военачальниками; начальниками областей) и правителем в центральной области государства, – Шида-Картли. Такого положения «могли достичь лишь люди, стоявшие в близком родстве с царем»¹²⁶. Здесь же отметим, что древнегрузинские летописи рассказывают об аланских братьях-«царях» Базуке и Анбазуке, а фольклор осетин сохранил свидетельства того, что помимо старейшин, «до прихода баделятвов дигорцы ... выбирали самых храбрых из них в качестве защитников и судей»¹²⁷ – прямая аналогия сообщению Аммиана Марцеллина о том, что аланы «судьями выбирают тех, которые отличаются долгое время на войне». По сути – все это свидетельства о «вторых царях».

Природу и сущность данного института помогают раскрыть материалы по структуре управления раннесредневековых социумов Северного Кавказа. Арабские авторы¹²⁸ единодушно отмечали «весьма странную», по определению М.И. Артамонова¹²⁹, структуру власти в каганате – своеобразное «двоевластие». Во главе хазар стоял каган, пользовавшийся большим почетом, но не принимавший участия в управлении. Реальная власть была сосредоточена в руках царя, именуемого источниками по-разному: *ильк* (первый), *иша*, *бек*, *малик*, *тархан-каган* и т.д. Ибн-Дастан, например, писал: царь хазар «называется Иша; верховный же государь у них – Хозар-Хакан. Но этот последний только по имени государь, действительная же власть принадлежит Иша, так как он относительно дел управления и распоряжения войсками занимает положение такого рода, что не дает ответа никому, кто бы стоял выше его»¹³⁰. По свидетельству Ибн-Фадлана, верховным правителем хазар являлся хакан, а его заместителем – бек. «Это тот, который предводительствует войсками и командует ими, управляет делами государства, руководит им, появляется (перед народом), совершает походы и ему изъявляют покорность находящиеся поблизости от него цари»¹³¹. Аналогичную картину организации власти у хазар отметили Масуди и Ибн-Хаукаль¹³². Ту же двойственную структуру верховной власти источники фиксируют у мадьяр¹³³.

Причину двойственной организации власти у алан, хазар, мадьяр и других народов Кавказа помогают вскрыть источники той поры. Так, согласно Масуди, хазары в случае неудачного похода, при засухе и т.д.,

приписывали «свое несчастье этому хакану», требовали у царя его смерти, утверждая: «его существование приносит нам вред»¹³⁴. По данным Ибн-Фадлана, каган правил 40 лет. «Если он переживал (хотя бы) на один день, то подданные и его приближенные уволят или убьют и скажут: у этого ум уже уменьшился и его суждение (стало) путанным (неясным)»¹³⁵.

С личностью сакрализованных правителей связывалось благополучие всего этноса, а все несчастья приписывались ослаблению его божественной силы. Это характерно не только для хазар, мадьяр или алан. Во многих обществах (по данным Н. Харузина, институт «второго царя» бытовал у многих народов мира на всех континентах¹³⁶) на определенной стадии развития «царя» (или жреца) воображение народа наделяло сверхъестественными способностями, и в соответствии с этими верованиями предполагалось, что ход природных явлений и жизнь коллектива в какой-то мере находились под его контролем. При этом исходили из того, что власть «царя» над природой, подданными, рабами и т.д. осуществлялась посредством волевых актов. Поэтому, если имели место засухи, голод, эпидемии, бури, народ связывал эти напасти с преступным поведением «царя». За это его наказывали и даже убивали. В таком изменении поведения народа (от безоговорочного подчинения до лишения жизни) нет ничего непоследовательного. Напротив, он ведет себя совершенно логично. Если верховный правитель является воплощением божества, он должен хранить свой народ; если же он этого не делает, то он должен уступить место более способному преемнику¹³⁷.

С VIII в. начинается завершающий этап политогенеза у алан, приведший к образованию в начале X в. раннеклассового общества. Верховная власть в нем сосредоточилась в руках высшего слоя военной аристократии – богатаров. Согласно Ибн-Рустэ, «царь алан называется Б.гайр, каковое (имя) прилагается к каждому из их царей». Данный титул изначально применялся по отношению к полководцам, но с течением времени он получил новый оттенок и некоторое время применялся также в отношении царей Алании. Таким способом, как нам представляется, аланские цари указывали на свою связь с определенным типом знати – военной аристократией. Одновременно царь алан носил заимствованный у хазар титул *кэркундедж*¹³⁸. Иными словами, он являлся носителем и военной, и гражданской власти. То же самое можно сказать и в отношении эмиров Северо-Восточного Кавказа. Термин *эмир*, в Дагестане известный с конца VIII в., обозначал носителей то военной, то гражданской власти, то объединял эти функции в одном лице¹³⁹. Средний слой аланских дружинников периода военной иерархии – алдары – в предмонгольскую эпоху превратились в особое сословие знати; возможно уже в ту пору оно стало переводиться как «князь».

Интересно, что и в поздних северокавказских обществах функции управления и военного руководства, как правило, находились в одних руках. Например, адыгские крестьяне заявили Д. Интериано (XV в.): «благородному подобает лишь править своим народом и защищать его, да заниматься охотой и военным делом»¹⁴⁰. Католический миссионер Пьетро Делла Валле в 1627 г. отмечал относительно грузинских азнауров: «они презируют городскую жизнь и занятия ремеслами или торговлей... сами же они занимаются лишь войной»¹⁴¹. Ю. Клапрот в 1808 г. писал относительно осетин: селение у них называется *кау*, «каждое из них обычно подчинено одному или двум старейшинам, называемым эльдар. Эти последние... поддерживают довольно хороший порядок... Они почти всегда находятся во главе разбойничьих наездов, и от их влияния многое зависит»¹⁴². Четверть века спустя И. Бларамберг повторил почти то же самое: «Образ правления у осетин может быть назван демократическим. Каждое поселение обычно подчиняется одному или двум старейшинам, которые именуются *эльдар*. Эти вожди (главы) стараются разбирать разногласия жителей и поддерживать, насколько это возможно, порядок: они, как правило, пользуются очень большим уважением, но он им никогда не дает за это никакого денежного вознаграждения. Почти всегда они стоят во главе разбойничьих набегов и пользуются очень большим влиянием, тем более, что эти эльдары обычно происходят из самой богатой и влиятельной семьи в поселении»¹⁴³. Та же картина наблюдалась в т.н. «демократических» районах Осетии. По данным Коллегии иностранных дел России (13 февраля 1750 г.), «Елисей Лукин сын Хетагов, живущей в Захинском уезде, родственников, свойственников и протчих послушных имеет до двух тысяч, которого во время военное все осетинцы имеют за главного своего полководца и повелениям ево тогда покаряютца»¹⁴⁴.

Правда, по этнографическим данным, иногда инициатива организации похода принадлежала общине; в таких случаях предводитель отряда каждый раз избирался заново¹⁴⁵.

В заключение остановимся на таком вопросе, как легализация поборов в пользу вождей.

На заключительных этапах эпохи классообразования исполнение важных общественных функций обусловило появление «добровольных» приношений в пользу вождей. Например, по преданиям осетин, родоначальника дигорских феодалов Бадела за «охранение ущелья» наделили «землею и другими средствами к жизни»¹⁴⁶. Его наследники «по примеру отца не обрабатывали полей, а занимались наездничеством, оберегали свое... отечество от врагов. За это народ дигорский продолжал вносить для прокормления баделят определенную дань провизией с каждого двора»¹⁴⁷.

Первые годы правления предка мехтулинских ханов «все потребное на продовольствие его и находившихся при нем людей, жители доставляли по мере надобности разновременными добровольными сборами между собой; а потом, когда надобности эти определились настолько, что годовые потребности на содержание правителя их сделались известны, тогда часть селений распределила между собой удовлетворение нужд правителя в виде определенных повинностей, а другие селения, менее достаточные, остались при одной обязанности – выставять по приказанию правителя вооруженных людей»¹⁴⁸.

Услугообмен между военной аристократией, обеспечивавшей безопасность коллектива, и рядовыми соплеменниками, «одаривавшими» своих «защитников» необходимыми продуктами, являлся одним из каналов возникновения эксплуататорских отношений среди соплеменников. Общинники, не говоря уже об обедневших или неимущих лицах, обращаясь за помощью к богатому или сильному лицу со временем оказывались включенными в сеть неравного услугуобмена, когда «патрон» получал от своей помощи большую выгоду, нежели «клиент», получавший помощь. Как представляется, не все виды изъятия у населения прибавочного продукта в предклассовом и раннеклассовом обществах можно рассматривать как эксплуатацию. В частности, т.н. «добровольные дары», на наш взгляд, являлись ранней формой налога, а не эксплуатацией. Если отбросить некоторые расхождения в деталях, то в современной отечественной историографии преобладают две трактовки понятия «эксплуатация»: 1) как любое безвозмездное изъятие продукта одними людьми у других¹⁴⁹, и с этой точки зрения налог рассматривается как эксплуатация; 2) присвоение чужого труда собственником средств производства; при таком подходе налог не всегда является эксплуатацией¹⁵⁰. Вторая точка зрения представляется более логичной. Любой вид налога направлен на поддержание управленческих структур и отнюдь не являлся «безвозмездным изъятием продукта», а расходовался элитой прежде всего на производство необходимых обществу услуг и информации (управление, обеспечение безопасности и т.д.)¹⁵¹.

В Северной Осетии первые «добровольные» приношения со временем возросли в объеме и превратились в обязательные повинности, в документах и адатах известных под названием «личных» и «случайных». В одном из прошений в сословно-поземельный комитет крестьяне Стыр-Дигории писали в середине XIX в.: «прежние времена «за охрану земель и стад мы царгасатам платили подать»¹⁵².

Аналогичная картина наблюдалась у соседних народов. В XVIII в. кабардинские крестьяне все еще несли повинности в пользу князей «за покровительство и защищение»¹⁵³. Та же идея содержится в коллективном

прошении крестьян Дагестана: «Раньше мы беку платили за службу обществу, за управление»¹⁵⁴.

Нелишне отметить, что в славянских и германских племенах в период позднеспотестарного общества обогащение знати обеспечивалось не только посредством неравномерного дележа военной добычи и контрибуций, но и путем «добровольных» приношений внутри племени (даръ). В славянских языках «дар» стало названием одной из повинностей¹⁵⁵.

Со временем вождь стал осуществлять контроль над ресурсами, регулировать использование общего достояния. Например, знать на средневековом Северном Кавказе все более распространяла свое «право» на охраняемые угодья, в первую очередь пастбища – главное средство производства в хозяйстве с преобладающим значением скотоводства. Устная традиция осетин сохранила фольклорное (и потому упрощенное) отражение этого процесса: на предков феодалов (царгасат) «были наложены обязанности следить за пастухами и определять места пастбищ, за что они от населения получали сыр и молоко. Это дало основание потомкам царгасат распространить свою власть на пастбища и считать их своей собственностью, за пользование пастбищами они стали взыскивать с населения дань натурой»¹⁵⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: КУББЕЛЬ Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988. С. 23, 25.
2. Там же. С. 27.
3. ЛЫНША В. А. Рец.: Ранние формы политической организации. М., 1995 // Восток. 1997. № 5. С. 181.
4. ОЛЬХОВСКИЙ В. С. Погребальная обрядность и социологическая реконструкция // РА. 1995. № 2. С. 89.
5. КУББЕЛЬ Л. Е. Указ. раб. С. 28-29.
6. См.: там же. С. 33-36; *Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура*. М., 1986. С. 31-33.
7. Свод... С. 144-146.
8. См.: КОРОТАЕВ А. В. От вожества к племени? Некоторые тенденции эволюции политических систем северо-восточного Йемена за последние две тысячи лет // ЭО. 1996. № 2. С. 84-85, 88.
9. См.: КУББЕЛЬ Л. Е. Указ. раб. С. 151.
10. См.: КОРОТАЕВ А. В. Указ. раб. С. 84.
11. МАРЕТИНА С. А. К проблеме универсальных вожеств: о природе вождей нага (Индия) // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 80, 81, 103.

12. ЛЫНША В. А. Указ. раб. С. 182.
13. Свод... С. 34.
14. См.: История первобытного общества. Эпоха классовообразования (далее: ИПОЭЖ). М., 1988. С. 235.
15. См.: ВАСИЛЬЕВ Л. С. Проблема генезиса китайского государства. М., 1983. С. 32-40.
16. См.: КУББЕЛЬ Л. Е. Указ. раб. С. 153-156.
17. См.: КРАДИН Н. Н. Кочевые общества в контексте стадийной эволюции // ЭО. 1994. № 1. С. 66.
18. См.: БЕЛКОВ П. Л. Раннее государство, протогосударство: игра в термины? // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 171-178.
19. Свод... С. 41-42.
20. См.: КАЛИНОВСКАЯ К. П. К проблеме возрастных систем // СЭ. 1982. № 1. С. 60-61; КАРПОВ Ю.Ю. Половозрастные структуры в традиционном горско-кавказском обществе // Ранние формы социальной организации. СПб., 2000. С. 156-157.
21. См. ЧОЧИЕВ А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985. С. 56, сл.
22. ХЕТАГУРОВ К. Соч. в пяти томах. М., 1960. Т. IV. С. 340. Данный обычай характерен для многих традиционных обществ. Так, характерной чертой галлов, отличавшей их «от прочих народов», римляне считали то, что они «позволяют своим детям подходить к себе при народе не раньше достижения ими совершеннолетия или воинского возраста и считают неприличным, чтобы сын в детском возрасте появлялся на публике при отце». – Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне / Пер. и вступ. статья М. М. Покровского. М., 1991. Т. 1. С. 113. Более близкий пример привел Дж. Лонгворт, в первой половине XIX в. побывавший на Северном Кавказе: «я никогда не видел, чтобы черкес приласкал своего ребенка». – Лонгворт Дж. Год среди черкесов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974 (далее: АБКНКА). С. 557.
23. ЛАВРОВ Д. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1875. № 9.
24. Важнейшее значение в воспитании детей придавалось различным упражнениям, направленным на развитие силы, ловкости, выносливости. Мальчиков с детства приучали ухаживать за лошадей, которая в дальнейшем становилась его верной спутницей. Аталык со своим воспитанником (главным образом из среды знати) совершали походы, включая ночные, обучая его, где, когда и как можно сделать привал, как стреножить коня, как выставить охрану и т.д. В течение длительного времени ребенка обучали искусству руководства набегом, умению переносить голод и усталость. Особое развитие рассматриваемый институт получил у адыгских народов. Например, грозный хан Золотой Орды Узбек (1313-1342) в течение 13 лет воспитывался в Черкесии и хорошо освоил адыгский язык – см.: МАЛЬБАХОВ Б., ЭЛЬМЕСОВ А. Средневековая Кабарда. Нальчик, 1994. С. 6-9.
25. См.: КАЛОЕВ Б. А. Осетины. 2-е изд. М., 1971. С. 198-199.
26. БЕРЗЕНОВ Н. Из записок об Осетии//Кавказ. 1852. № 67.

27. См., например: Красницкий К. Кое-что об осетинском округе и правах туземцев его//Кавказ. 1865. № 31.
28. См.: Соколов А. Е. Путешествие мое в Имеретию. М., 1874; Кокиев Г. А. К вопросу об аталычестве // Революция и горец. 1929. № 3. С. 52; Калоев Б.А. Указ. раб. С. 198; Марзоев И. Кабарда – Осетия: родственная солидарность // Эльбрус. Нальчик, 1999. № 1. С. 183, 186-187.
29. См. Хетагуров К. Указ. раб. С. 340-341; Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 63.
30. Карпов Ю. Ю. Общественный быт народов Кавказа // Эльбрус. Нальчик, 1999. № 2. С. 42.
31. См.: ИПОЭК. С. 238; Свод... С. 192-196.
32. См.: Иванчик А. И. 1) Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5. С. 38-40; 2) К истолкованию сообщения Полиена о киммерийцах // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Владикавказ, 1993. С. 41-52.
33. См.: Дьяконов И. М. История Мидии. М.-Л., 1956. С. 245 примеч. 5; Абаев В.И. Избранные труды. Владикавказ, 1995. Т. II. С. 371-373.
34. Иванчик А. И. К истолкованию... С. 45-46.
35. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 90.
36. Викинги: Набеги с севера. М., 1996. С. 72.
37. Аммиан Марцеллин. Римская история / Вступ. статья, научн. ред. текста Л.Ю. Лукомского. М., 1994. С. 181.
38. См.: Кардини Ф. Указ. раб. С. 112-116, 124-130.
39. См.: Миллер В. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. 1. С. 147; Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2. С. 87-89.
40. См.: Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Нарты. С. 18-20.
41. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 77-80.
42. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. С. 64. Образ воина-волка на Кавказе известен с давних пор. Не случайно в горных районах Грузии и в Западном Дагестане за-прещалось убивать волков, а если таковое все-таки случалось, то сопровождалось праздничной процессией мужчин. В адыгских языках термины «бог», «солнце», «волк/собака» выражались одним словом – *tha*. Владыка волков у осетин – *Тутыр* – являлся патроном мужчин – см.: Карпов Ю. Ю. Общественный быт... С. 56-57. В целом волчья символика являлась неотъемлемым атрибутом мужских союзов горцев Кавказа. Наглядной иллюстрацией этому является то, что, например, знаком отличия ногойских мурз служила одежда из шкуры волка – см.: Викторин В.М. Обычное право в истории кочевой жизни ногойцев // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики. Ростов н/Д, 1999. С. 100.
43. См.: Абаев В.И. «Шаман сильнее воина» // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 11-19.

44. Де Галонифонтибус И. Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Баку, 1980. С. 15, 34.
45. ALLEN W.E.D. Russian embassies to the Georgian Kings (1589-1605). Cambridge, 1970. P. 57.
46. См.: Бочаров В. В. Введение // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 5. Легендарные кубачинские *батирте* – союз сорока /молодых/ воинов – несли постоянную караульную службу в одной из боевых башен, охраняя общество во время междоусобных столкновений. Они же совершали набеги на соседние села с целью захвата добычи. Вызывает интерес институт *пахты*, существовавший в Южном Дагестане. Суть его заключалась в праве мужчин с. Ахты, главного в обществе Ахты-пара, раз в год в течение суток находиться в одном из 11 селений общества. Местные жители обязаны были предоставить кров и пищу для них и их лошадей. При этом количество «гостей» не должно было превышать 50 человек. Бытовала практика сбора членами союзов дани продуктами со своих односельчан, либо жителей соседних селений, использовавшихся для устройства совместных трапез – см.: Карпов Ю. Ю. Общественный быт... С. 44-45.
47. Карпов Ю. Ю. Общественный быт... С. 46.
48. Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ, 1995. С. 36, 52-53, 55.
49. Абаев В. И. ИЭСОЯ. Л., 1979. Т. III. С 322-323.
50. См.: Кочиев К. К. Тутыр – владыка волков // Изв. ЮОНИИ. 1987. Вып. XXXI. С. 58-65.
51. См.: там же. С. 65; Чочиев А. Р. Указ. раб. С. 68.
52. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. С. 163.
53. См.: Пчелина Е. Г. Местность Уаллагир и шесть колен рода Осибататара // Архив СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 21. Л. 3, сл.
54. См.: Демаков А. А., Фоменко Д. А. К проблеме идентификации сенмурва // Культуры степей Евразии второй половины I тысячелетия н.э. Тез. док. Самара, 1997. С. 15-16.
55. См.: Klaprot J. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle und Berlin, 1814. Bd. II.
56. См. Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 161.
57. Вероисповедание, суеверия, обряды, правление, обычаи и нравы осетин // Тифлиссские ведомости. 1830. № 28.
58. См.: Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 1. С. 76; Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. С. 68.
59. Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1885. Вып. 1. С. 78-79.
60. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 128-129. В системных связях первичного социума микрокосм женщины составляли ее собственный дом и очаг. Оппозитом индивидуальным (женским) жилищам выступали т.н. *мужские дома*, являвшиеся материальным воплощением корпоративности мужской части населения первичного социума – см.: Карпов Ю. Ю. Половозрастные структуры... С. 156-157.

61. См.: КАРПОВ Ю. Ю. Джигит и волк. С. 68-75. Еще более отчетливо связь позднейших мужских объединений с архаической практикой мужских домов и древними отрядами молодых воинов прослеживается на таджикском материале. – РАХИМОВ Р. Р. Концепция лидерства в культуре таджиков // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 151-162.

62. См.: STEDER. Tagebuch einer Reise, die im Jahre 1781 von der Gransfestung Mosdok nach inner Kaukasus unternommen worden. Leipzig, 1797. S. 64, 68, 117.

63. БЛАРАМБЕРГ И. Указ. раб. С. 159.

64. См.: КАРПОВ Ю. Ю. Джигит и волк. С. 75-76.

65. См.: там же. С. 81-83.

66. Подробнее см.: КУББЕЛЬ Л. Е. Указ. раб. С. 143-148, 152; ИПОЭЖ. С. 240-241; БОЧАРОВ В. В. К динамике потестарно-политических процессов в Восточной Африке // Ранние формы социальной стратификации. М., 1993. С. 241-242.

67. См.: ШНИРЕЛЬМАН В. А. Классообразование и дифференциация культуры // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. С. 69.

68. См.: КУББЕЛЬ Л. Е. Указ. раб. С. 98-99.

69. ЧОЧИЕВ А. Р. Указ. раб. С. 113-114.

70. См.: АБАЕВ В. И. ИЭСОЯ. Т. III. С. 149.

71. См.: Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. III. С. 7; *Осетинское народное творчество*. Орджоникидзе, 1961. Т. 1. С. 101 (на осетин. яз.).

72. См.: АБАЕВ В. И. ИЭСОЯ. Т. 1. С. 136, 232-234.

73. См.: ЛУКИАН САМОСАТСКИЙ. Токсарис или дружба // ВДИ. 1948. № 1. С. 311. Д. Фрэзер (вслед за Робертсон-Смитом) объяснение такому обряду видел в уверенности людей, становившихся на шкуру, в обретении связи «с жертвенным животным и друг с другом узами общей крови». По мнению ученых, данный обряд был разновидностью известного и широко распространенного обычая побратимства, когда искусственная кровная связь создавалась путем смешивания крови каждого из участников договора. Вся разница между двумя формами заключения договора состояла лишь в том, что во втором случае кровь животного заменялась человеческой, кровью договаривающихся лиц. С этой точки зрения становится понятным скифский обычай, когда «все наступившие правой ногой на шкуру тем самым объединяли себя в одно существо с животным и друг с другом; все они, таким образом, связывались узами общей крови, служившей залогом их взаимной верности». – ФРЭЗЕР Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. 2-е изд. М., 1985. С. 182, 184-185.

74. См.: ХАЗАНОВ А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. С. 67-68.

75. См.: там же. С. 72-75; КАРДИНИ Ф. Указ. раб. С. 46-47.

76. ТАЦИТ КОРНЕЛИЙ. История // ВДИ. 1949. № 3. С. 200.

77. См.: ХАЗАНОВ А. М. Указ. раб. С. 85.

78. Сказания о нартах. М., 1978. С. 191.

79. См.: КОЛЕСНИЦКИЙ Н. Ф. К вопросу о раннеклассовых общественных структурах // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. Кн. 1. С. 624.

80. См.: Горский А. А. Дружина и генезис феодализма на Руси // ВИ. 1984. № 9. С. 17.

81. См.: Тацит Корнелий. Соч. в 2-х т. Л., 1970. Т. 1. С. 359-360.

82. См.: История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины (далее: ИПОЭПРО). М., 1986. С. 391, 398.

83. См.: там же. С. 398; Шнирельман В. А. Указ. раб. С. 93. Роль личных качеств при выборе не только военных лидеров, но и глав социума, была значимой практически во всех архаических обществах. У галлов, например, в эпоху Цезаря существовало «два класса людей, которые пользуются известным значением и почетом: ... это друиды и всадники». Первые выполняли жреческие и судебные функции. Эту группу возглавлял «один, который пользуется среди них *величайшим авторитетом*. По его смерти ему наследует *самый достойный...*» (курсив мой. – Ф. Г.). Всадники «все выступают в поход, когда это необходимо и когда наступает война... При этом чем кто знатнее и богаче, тем больше он держит при себе слуг и клиентов. В этом одном они видят свое влияние и могущество». У германцев каждая община в случае войны «выбирает для руководства ею особую власть с правом жизни и смерти. В мирное же время у них нет вообще общей для всего племени власти, но старейшины областей и пагов творят суд среди своих...» – Записки Юлия Цезаря ... Т. 1. С. 111-112, 114. Интересно, что у рыцарей средневекового Запада предводителей отрядов во времена крестовых походов, хотя и избирали из знатных, но и здесь во многом определяющими оставались личные качества. По свидетельству Робера де Клари, выбирали «самого умудренного и доблестного человека, который... мог бы подать наилучший совет...» Причем в случае какого-либо «постыдного поступка» – отступления в бою, проявления трусости или жадности – авторитет избранного мгновенно падал, и он лишался своего поста. – Де Клари Р. Завоевание Константинополя. М., 1986. С. 7-8, 37, 55-56, 58-59, 67.

84. Нартские сказания. Дзауджикау, 1946. С. 243-247 (на осетин. яз.).

85. ШИФНЕР А. Осетинские тексты. СПб., 1868. С. 171-173.

86. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1928. В. 3. С. 4.

87. ВАСИЛЬЕВ Л. С. Феномен власти-собственности // Типы общественных отношений на Востоке в средневековье. М., 1982. С. 68-69; ИПОЭПРО. С. 398-399.

88. В позднепотестарных и раннеклассовых обществах организация пиров преследовала и иные цели. Так, пиры Владимира в древней Руси – это одновременно и форма совещаний князя с дружиной и боярами, и форма общения с народом, ибо к столам Владимира имели доступ не только знатные, но и простые мужи. Такая форма советов – «учреждение весьма демократическое по сути». – Прошин Г. Второе крещение // Как была крещена Русь. М., 1990. С. 102. У предков осетин пиршество имело также значение ритуального действия – см.: УАРЗИАТИ В. С. Праздничный мир осетин. М., 1995. С. 137-141, 146; Джыгкайты Ш. Нæртон лæг æмæ нæртон намыс // Проблемы осетинского нартского эпоса. Владикавказ, 2000. С. 88-102.

89. См.: Чочиев А. Р. Указ. раб. С. 157-159. Щедрость – оставалась одной из характерных черт рыцарей средневековья. В период крестовых походов глава отряда вкладывал немало личных средств в подготовку своего отряда. При дележе добычи каждый получал

долно соответственно своей знатности и числу «ратников из его дома». – Де Клари Р. Указ. раб. С. 7-8, 74-75.

90. Аммиан Марцеллин. Указ. раб. С. 493.
91. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 23.
92. Нарты кадджытæ. Орджоникидзе, 1975. С. 245-247 (на осетин. яз.).
93. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990. С. 14.
94. Дюмезиль Ж. 1) Скифы и нарты. С. 22-23; 2) Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 253-257.
95. Аммиан Марцеллин. Указ. раб. С. 494.
96. Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе // СМОМПК. 1890. Вып. IX. С. 127.
97. Агафий Миринейский. История/Пер. с греч. М. В. Левченко // ВВ. 1950. Т. III. С. 308, 325-326.
98. Письма из Осетии // Тифлисские ведомости. 1830. № 73.
99. Уарзиати В. С. Историческая интерпретация песни о Мазуке Кантеурти // Осетинская филология. Владикавказ, 1999. Вып. 3. С. 347-348.
100. АБКИЕА. С. 49-50.
101. См.: Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 93-109.
102. STEDER. Op. cit. S. 67-68.
103. Аммиан Марцеллин. Указ. раб. С. 494.
104. См.: Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 233.
105. См.: Абаев В. И. Нартовский эпос // Изв. СОНИИ. 1945. Т. X. Вып. 1. С. 25; Дюмезиль Ж. 1) Осетинский эпос и мифология. С. 168; 2) Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 34-35.
106. Памятники народного творчества осетин. Вып. 1. С. 17.
107. См.: Габараев Н. Новое о нартах // Фидиуаг. 1986. № 1. С. 68 (на осетин. яз.).
108. См.: Осетинское народное творчество. Т. 1. С. 59-60 (на осетин. яз.).
109. Панеш Э.Х. Этническая психология и межнациональные отношения // Взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа). СПб., 1996. С. 223.
110. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. С. 137.
111. Панеш Э. Х. Традиции в политической культуре народов Северо-Западного Кавказа // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 20.
112. STEDER. Op. cit. S. 70, 71.
113. Лавров Д. Заметки об Осетии и осетинах // СМОМПК. 1883. Вып. III. С. 246-247.
114. ЦГАДА. Ф. Госархив. Д. 13. Ч. 6. Л. 224.
115. KLAPROT J. Op. cit. Bd. I. S. 668.
116. Гамба. Путешествие по южной России и особенно по областям, расположенным по ту сторону Кавказа, с 1820 по 1824 г. // Осетины глазами русских и ино-

странных путешественников / Сост. Б. А. Калоев (далее: ОГРИП). Орджоникидзе, 1967. С. 207.

117. Акты, собранные кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1869. Т. 3. С. 213.

118. КАНУКОВ И. Горцы-переселенцы // ССКГ. 1876. Т. IX. С.105-106.

119. См., например: ПАНЕШ Э. Х. Традиции... С. 15.

120. ГАН К. Указ. раб. С. 191. В последнем издании Аммиана (см. примеч. 37) вместо «судей» стоит «начальниками» (с. 494). И в этом случае полководец и вождь социума – две автономные должности, но путь ко второй лежит только через успешное военное руководство.

121. См.: ГАДЛО А. В. Северный Кавказ в IV-X веках: Автореф. докт. дис. М., 1984. С. 19.

122. КОВАЛЕВСКАЯ В. Б. Изображения коня и всадника на средневековых амулетах Северного Кавказа // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 117-120.

123. См.: ГАДЛО А. В. Северный Кавказ в IV-X вв. С. 20-21.

124. См.: ЭМИН Н. Моисей Хоренский и древний армянский эпос. М., 1881. С. 74-75.

125. СТРАБОН. География/Пер., статья и комм. Г. А. Стратановского. Л., 1964. С. 475.

126. МЕЛИКИШВИЛИ Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 455.

127. КОКИЕВ Г. А. Осетины в начале XIX века по наблюдениям путешественника Ю. Клапрота // Изв. СОНИИ. 1948. Т. XII. С. 219.

128. См., например: БЕЙЛИС В. М. Арабские авторы IX – первой половины X в. о государственности и племенном строе народов Европы // Древнейшие государства на территории СССР. 1985. М., 1986. С. 141, 143.

129. АРТАМОНОВ М. И. История хазар. Л., 1962. С. 408.

130. ИБН-ДАСТА. Известия о хазарах, буртасах, мадьярах, славянах и русах. СПб., 1869. С. 16.

131. КОВАЛЕВСКИЙ А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956. С. 146.

132. См.: КАРАУЛОВ Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков о Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII. С. 46-47, 115-116.

133. ЗАХОДЕР Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. С. 49.

134. КАРАУЛОВ Н. А. Указ. раб. С. 46-47.

135. КОВАЛЕВСКИЙ А. П. Указ. раб. С. 147.

136. См.: ХАРУЗИН Н. Этнография. Вып. III. Собственность и первобытное государство. СПб., 1903. С. 240-259.

137. См.: ФРЭЗЕР Д. Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983. С. 165-168; ПРОПП В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986. С. 332-335.

138. КАРАУЛОВ Н. А. Указ. раб. С. 53.

139. См.: ШИХСАИДОВ А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник. М., 1984. С. 215-221, 386-387.

140. АБКНКА. С. 49.
141. Жордания Г., Гамезадарашвили З. Римско-католическая миссия и Грузия. Тбилиси, 1994. С. 350.
142. ОГРИП. С. 169.
143. Бларамберг И. Указ. раб. С. 165.
144. Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов / Сост. М. М. Блиев. Орджоникидзе, 1976. Т. 1. С. 249.
145. См.: Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1974. С. 212-213; Чиковани Г. Д. Осетинский ныхас // КЭС. Тбилиси, 1979. Т. V. Вып. 2. С. 99-101; Карпов Ю. Ю. Военная организация и социальное развитие союзов сельских общин Северного Кавказа // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М., 1990. Вып. 1. С. 14-15.
146. Миллер В. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. 1. С. 139.
147. Красницкий К. Указ. раб. // Кавказ. 1865. № 31.
148. Феодалные отношения в Дагестане. Архивные материалы. М., 1969. С. 35-36.
149. См.: Илюшечкин В. П. Эксплуатация и собственность в сословно-классовых обществах. М., 1990. С. 24-30, 95, 303, 306, 331; Семенов Ю. И. Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // ЭО. 1993. № 1. С. 55.
150. См.: Ильин Г. Ф. О так называемой налоговой эксплуатации // Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. М., 1985. С. 69-72; Коротаев А. В. Рец.: Илюшечкин В. П. Эксплуатация и собственность... // Восток. 1992. № 2. С. 189-198.
151. См.: Коротаев А. В. Указ. раб. С. 193, 198, примеч. 24.
152. Джанаев А. К. Феодалное землепользование в Стыр-Дигории // Изв. СОННИ. 1948. Т. XV. Вып. III. С. 133.
153. Тхамоков Н. Х. Социально-экономический и политический строй кабардинцев в XVIII в. Нальчик, 1961. С. 133.
154. Далгат Э. М. Социально-психологические аспекты антифеодалной борьбы в дореволюционном Дагестане // Классовая борьба в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1983. С. 90.
155. Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества в древней Руси. Л., 1983. С. 20-21, 75.
156. Архив СОИГСИ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 171. Л. 7.

А. А. ТУАЛЛАГОВ,
СОИГСИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ДАРЬЯЛ – «ВОРОТА АЛАН»

Издревле горные проходы Кавказа служили естественными связующими путями, по которым осуществлялись разнонаправленные миграции разноэтничного населения, культурные, торговые и иные обмены и взаимодействия. Они же имели особо важное военно-стратегическое значение, которое усиливалось по мере становления государственных образований в Закавказье, нуждавшихся в эффективной защите, как от прорывавшихся за добычей воинов из числа горных племен, так и племен, обитавших в предгорьях и степях Северного Кавказа. С другой стороны, установление такого оборонительного контроля позволяло тем, кто его осуществлял, получать материальные выгоды от торгового транзита и политические выгоды от предотвращения или, наоборот, привлечения воинских сил воинственных соседей. Особая страница истории вторжений с Северного Кавказа была открыта после появления на его просторах воинственных скифов, за которыми шли сарматы, аланы и иные народы, особо выделявшиеся воинским искусством своих всадников.

Один из известнейших путей с Северного Кавказа в Закавказье шел через Дарьяльское ущелье, которое так и называется осетинами – Дайран, Дайраны ком – «Дарьяльское ущелье», или Арвы ком – «Небесное ущелье». Название происходит от перс. *Dar-i-Alānān* – «Ворота алан», «Gate (Door) of the Alans», в первой части которого представлено персидско-таджикское *dar, der* – «дверь, вход, горный проход, перевал» [Кузнецов 1893: 143; Гаглойти 1966: 217; Цагаева 2010: 434, 504; Мурзаев 1984: 146-147, 164; 1993: 91-92; Ньоли 2002: 23; Алемань 2003: 28-29], а во второй – название алан. Часть ущелья южнее с. Ларс носит осетинское название Дайраны нарæг – «Дарьяльская теснина» [Цагаева 2010: 503], что соответствует в целом определению собственно Дарьяльского ущелья – с севера от с. Чми до известного укрепления к югу от с. Ларс [Кузнецов 1893: 143].

В данном случае не касаемся околонучных попыток рефлексии по поводу названия Дарьяла [ЧЕЛАХСАТЫ 2013: 27], а также использования давних поверхностных объяснений [МУРЗАЕВ 1984: 147; 1993: 91; Марков 1887: 90; Осетины 1967: 312, комм. 112] для объявления «тюркской этимологии» [Мизиев 2010: 159-160; 2010а: 408; БАЙРАМКУЛОВ 1999: 147] или прочтения названия «на ингушском языке» [КОДЗОВЕВ 2011: 96]. В последнем случае оно переключается с другим «тюркским прочтением» [КУБАНОВ 2004: 169], возводясь в своей первой части к персидскому названию шелка. Интерпретаторов не заботит факт его заимствования в различные кавказские языки, в том числе в осетинский [АБАЕВ 1958: 345], а также тот факт, что данная транскавказская магистраль не входила в маршруты Великого Шелкового пути, что подтверждается и археологически. Заявление о том, что Дарьяльское ущелье являлось центром торговли аланского союза племен, который объявляется древнеингушским, а по ущелью проходила одна из основных ветвей Великого Шелкового пути [АКИЕВА 2014: 17], псевдонаучно по своей сути. Другие примеры псевдонаучной «лингвистической эквилибристики» при толковании названия Дарьяла на основе нахского и ингушского языков также опубликованы [ПЛИЕВ 2011: 59; ГАНДАУР-ЭГИ 2016: 44-45].

В конечном итоге, арабское и армянское названия Дарьяла четко подтверждают указанную персидскую этимологию, снимая и некоторые частные сомнения [НИКОНОВ 1966: 116]. Подтверждается она и данными персидского перевода с тюркоязычного варианта «Дербенд-наме» об Ала-капу [Дербенд-наме 2017: 12, 37, комм. 44]. Попытки приписать ущелью и другое название [АЛБОРОВ 1960: 111-112] необоснованны. Прямой фальсификацией является попытка [Мизиев 2010: 159] отнесения к Дарьялу топонимов с иных территорий Осетии [ЦАГАЕВА 2010: 11, 96, 97-98, 125, 181, 362].

Первые возможные сведения о наличии оборонительного укрепления на данном пути могут содержаться, например, в сообщении Иосифа Флавия о том, что в 35 г. н. э. Иберия и Албания, склоняемые Римом для войны с Парфией, сами отказались воевать, но открыли «Каспийские ворота» (τας θύρας τας Κασπίας) для вторжения аланов (скифов) через свои земли (Jos. Ant. Jud. XVIII, 96-98). Тацит, называя участников тех событий сарматами, указывал, что иберы, владевшие той местностью, пропустили их «Каспийской дорогой» (Caspia via) (Tac. Ann. VI, 33-35). Нет никаких сомнений, что «Каспийские ворота» во владениях Иберии должны были представлять собой некое укрепление на пути, где располагалось и Дарьяльское ущелье, т. е. по «Каспийской дороге».

Но где более точно могло тогда находиться такое укрепление? Достоверно установлено, благодаря найденной возле Мцхета латинской надписи, что здесь в 75 г. римским императором Веспасианом для иберийского правителя Митридата, сына Фарасмана, были «укреплены стены» («построили

крепость») [Сборник греческих 1881: 66-69. № 129; ЛАТЫШЕВ 1904: 101-103; РОСТОВЦЕВ 1909: 11]. Ее расположение соотносится с сообщением Страбона, что из области северных кочевников, т. е. с Северного Кавказа, шел трудный трехдневный подъем, а потом четырехдневный спуск. Конечный участок этой дороги охранялся неприступным укреплением, называвшимся Гармозика (Strabo. XI, III, 5).

Важная информация содержится в труде Плиния (Plin. NH. VI, 30, 40). По его данным, к югу от истоков р. Терек находились «Кавказские ворота» (Portae Caucasiae), которые многие ошибочно называли «Каспийскими». Ворота укрепляли горный проход обитыми железом бревнами. На южном склоне хребта располагался замок Кумания, т. е. Кумлисия, Кумлис-цихе, который был построен, чтобы препятствовать проходу бесчисленных племен, живших к северу от хребта. Здесь «Кавказские ворота», напротив города Армастиса, служили пределом римских земель, а за ними жили свободные народы – горцы, двалы и сваны. Таким образом, речь идет об укреплении к югу от Главного Кавказского хребта [СУЛЕЙМАНОВА 2013: 92-93, 101, 102, 104], которое никак не может быть сопоставлено [КУЗНЕЦОВ 1893: 143; Darial 1910: 832; ГЕНКО 1930: 711; BRAUND 2000: 1257, 1259; КУЗНЕЦОВ 2014: 53; СЛАНОВ 2011: 98; 2013: 46; 2014: 276; SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 5] с укреплением на южном входе в Дарьяльское ущелье [МУРАВЬЕВ 1988: 156-161].

Считать, что у Плиния речь идет о Дарьяльской крепости с гарнизоном [АХМАДОВ 2016: 23], нет никаких оснований. Мнение несколько не поддерживается данными, приводимыми в исследовании [ПОДОСИНОВ, СКРЖИНСКАЯ 2011: 339, комм. 667-651], на которое при этом ссылаются. Плиний особо оговаривал, что к «Воротам Иберии» (Portas Iberiae), т. е. «Кавказским воротам», ошибочно применялось название «Каспийские» (Caspiae), которое было представлено в его время на ситуационных картах. Плиний указывал, что упомянутые им ворота вели из Иберии в землю сарматов.

Прямым подтверждением указанной ситуации является эпитафия брата иберийского царя Митридата в Риме. Он прибыл в столицу империи, видимо, на помощь Траяну в 114-115 гг. и вскоре здесь скончался. Эпитафия [CAGNAT 1901: 75-76, № 192], в том числе, сообщает о том, что его родина находилась у «Каспийских заповор» (Κασπίας παρα κληθρας) [АМИРАНИШВИЛИ 1938: 164; АПАКИДЗЕ и др. 1958: 55]. Именно данные ворота должны были иметься в виду в приложении к деятельности Флавия Арриана в сообщениях Фемистия (IV в.) о том, что Флавий Арриан и Квинт Рустик «пересекали Каспийские ворота, изгоняли аланов из Армении и утверждали границы иберам и албанам» (Them. XXXIV, VIII, 33), и Иоанна Лаврентия Лида (VI вв.) об известных римским писателям «Каспийских воротах», «...которые Арриан описывает с величайшим прилежанием в “Аланской

истории” и, особенно, в восьмой книге своей “Истории Парфии”, благодаря тому обстоятельству, что те места были в его ведении, ибо он управлял этой областью при превосходном Траяне» (Lyd. De mag. III, 53).

Свидетельство Плиния о выходе через «Кавказские ворота» к владениям сарматов указывает на противоположный географический пункт, который и соединялся с «Кавказскими воротами» («Ворота Иберии») столь важной транскавказской магистралью. Более точно о той ситуации позволяет судить «География» Птолемея, самые поздние сведения которой относятся ко второй четверти II в. Птолемей четко прослеживал границу между закавказскими Колхидой, Иберией и Албанией, с одной стороны, и Азиатской Сарматией, с другой стороны. Само определение границы весьма показательное даже с учетом несовершенной градусной сетки у Птолемея, в которой погрешность с широтой могла составлять более 5° и еще более с долготой, и явной схематизации при локализации тех же закавказских государственных объединений.

Упомянутая граница проходила к югу от Главного Кавказского хребта. Боковой предел Колхиды помещается под координатой 75°-47° (Ptol. V, VIII, 7). Далее предел шел по границе Иберии, где помещаются «Сарматские ворота» под координатой 77°-47°. Затем следует предел Албании (Ptol. V, VIII, 11). Далее, уже непосредственно определяя границы Иберии, Птолемей указывал, что Иберия ограничивается с востока Албанией по линии, доходящей до 77°-47° (Ptol. V, X, 1). Таким образом, северный предел Иберии в своей крайней точке соединялся с границей Албании, и именно здесь находились «Сарматские ворота», замыкающие транскавказскую магистраль на южном направлении.

Сам Кавказ (Кавказские горы) Птолемей помещает между координатами 75°-47° (северный предел Колхиды) и 85°-48°. Если первая координата относится к южным склонам Кавказских гор, то вторая – к северным. Все это пространство относится к территории Азиатской Сарматии. И именно на северной части упоминаются еще одни «Сарматские ворота» с координатой 81°-48°30' (Ptol. V, VIII, 15), которые и могут быть отождествлены с более поздними сведениями о «Воротах алан» (Дарьял), запиравших Дарьяльское ущелье с северной стороны Кавказских гор. Помещение северных «Сарматских ворот» восточнее Дарьяла [Гаджиев 1997: 117-118; 2015: 33] принять сложнее. Вместе с тем, следует оговориться, что указание на наличие «Сарматских ворот» на северокавказской стороне прямо не свидетельствует о наличии здесь укрепления. Речь может идти о природном узком входе в Дарьяльское ущелье.

Нет никаких оснований, как делают некоторые авторы [GAGOSHIDZE 2008: 9-10; SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 2], не только включать в тот

период в состав Картли Двалетию, располагавшуюся в верховьях р. Ардон, но и утверждать о включении всего Дарьяльского ущелья в Картли. Не может отождествляться [GAGOSHIDZE 2008: 19; SAUER, PITSKHELARI 2015a: 103] и замок Кумания с Дарьяльским укреплением. Не посещал района будущего построения Дарьяльского укрепления и Флавий Арриан [ТУАЛЛАГОВ 2014: 122-131, 135-136]. Что касается «Албанских ворот» на карте Птолемея, то они не связаны с Дарьялом [The Geography of Ananias 1992: 116, N. 70, 123, n. 106; СУЛЕЙМАНОВА 2008: 322; LISINI 2017: 85-91]. Полагают, что с Дарьяльскими воротами могут быть связаны у Птолемея «Александровы Столбы» (Ptol. V, VIII, 15), которые считались «Воротами Севера» [СУЛЕЙМАНОВА 2013: 105, сн. 3, 106; 2016: 49-50].

«Картлис Цховреба» Леонти Мровели XI в. приписывает сооружение южных ворот картлийскому царю Мирвану, персу по происхождению, правившему, видимо, на рубеже III-II вв. до н. э. Согласно летописи, Мирван разгромил дурдзуков, «вошел в Дурдзукети, опустошил ее и Чартали. Затем воздвиг врата каменные и назвал их Дарубал». В древнеармянской версии Мирван «забрал Дуурдзук и Чартал, и врата на известковой кладки, что там были, – Дарбал». Исследователи справедливо замечают, что «ворота Дарубал» представляли собой заставу на рубежах Картли и Дурдзукети и не могут отождествляться с Дарьяльскими воротами [МРОВЕЛИ ЛЕОНТИ 1979: 31, 64-65, комм. 103, 66-67, комм. 107, 108].

Полагают, что южные укрепления у границ Иберии были построены селевкидским правителем Антиохом III Великим (223-187 гг. до н. э.), который на непродолжительное время добился господства в Восточном Закавказье в начале II в. до н. э. [ГУМБА 2004: 161]. Впоследствии, по мнению некоторых исследователей, Рим, заинтересованный в контроле над «Кавказскими воротами», строит крепость иберийскому царю Митридату, поскольку сами иберы были неопытны в строительстве подобных сооружений [АМИРАНИШВИЛИ 1938: 171-172]. Собственно, укрепления на границе Картли служили не только защите от вторжений с севера, но и военно-политическому противостоянию с Албанией и Арменией.

Обычно с походами алан I-начала II вв. связывают сообщение «Картлис Цховреба» о неудачном походе картлийцев и овсов в Армению. Впоследствии картлийцы и овсы объединенными силами стали наносить многие удары по Армении, а в одном из сражений захватили сына армянского царя Зарена. Овсы хотели убить его, но картлийцы заключили его в крепость Дариалан. У Мовсеса Хоренаци Зарех был заточен в некую безымянную крепость на Кавказе. Было предложено отождествление крепости с Дарьяльской крепостью [МРОВЕЛИ ЛЕОНТИ 1979: 35, 72, комм. 127; СЛАНОВ 2011: 99; 2013: 46], якобы первоначально сооруженной грузинами

[Новосельцев 1969: 132], или крепостью в Тагаурском ущелье [Габриелян 1985: 59, комм. 136].

Сложно согласиться с такими отождествлениями и решениями. Странно бы было помещать царевича непосредственно возле жаждущих мести алан в Дарьяльской крепости. Кроме того, у Мовсеса Хоренаци противостояние относится к армянам и иверам без привлечения каких-либо аланов. Причем армяне достаточно быстро силой возвращают себе царевича. Скорее, если события и имели место, то в них фигурировала крепость самой Картли, которая еще не могла никак получить персидское название. Кроме того, как следует из иных источников, район Дарьяльского укрепления отстоял далеко от собственно картлийских владений, отделяясь владениями независимых от Картли народов.

Некоторые исследователи полагают, что армянский царь Вагарш II (186-198 гг.) поручил охрану Аланских ворот правителям Гугарка, Гардмана и Сюника. В результате там был поставлен армянский гарнизон [Габриелян 1983: 64-65; 2001: 201]. Поводом к такой трактовке формально могли послужить сведения из труда Мовсеса Хоренаци (II, 6, 8). Однако в них нет никаких данных об Аланских воротах в таком контексте. Бдеашх Гугарка получал в наместничество северный край, который находился против горы Кавказ. Контролировать кавказские перевалы правитель должен был с южной стороны Кавказа, что вполне соответствует вышеприведенным данным.

Общие сведения о призыве Вагаршем (Валаршак) племен не только гор и южных предгорий и равнин, но и с северных предгорий Кавказа, поручение их мудрым мужам и надзирателям рисуют нам образ мудрого и сильного правителя. Но они нисколько не касаются Аланских ворот и не подтверждаются иными источниками в вопросе отношений с располагавшимся рядом с ними населением. Мовсес Каганкатваци (I, 4) кратко повторяет указанные сведения, вновь не давая повода к столь однозначным трактовкам. Исследователи считают, что охрана, в том числе, Дарьяльского прохода поручалась Армении по договору между Септимием Севером (198-211 гг.) и Валаршаком II (186-198 гг.). Поэтому контроль над центральнокавказскими перевалами и возлагался на бдеашха Гугарка [Гумба 2016: 246-247]. Договорные основания не могли оставить без четкого определения такого важного форпоста, как Аланские ворота, если бы планировалось их охранять. Возникает и вопрос с самим наличием в тот период данного укрепления.

Агатангехоз сообщал, что армянский царь Хосров I Великий (222-238 гг.) для призыва войск гуннов открыл Аланские врата (*drownk' Alanac', τας κλειθουρας των Αλανων*) [Алемань 2003: 365-366]. Относить данные сведения к факту существования в то время Дарьяльского укрепления [Сланов

2013: 46; 2014: 276] безоговорочно сложно. Источник относится к V в., что позволяло ему владеть информацией о таком укреплении. Но действительное положение для описываемых им событий могло быть связано с отмеченным контролем за транскавказским проходом с юга. Такое положение относится и к сообщению источника о проповеди Св. Григория Просветителя, в том числе, до Аланских ворот и ошибочного указания на его же сведения у Мовсеса Хоренаци по поводу проповеди Св. Нино [Алемань 2003: 366, 380]. В данном случае речь должна идти о географическом пункте. Нет никаких оснований рассматривать [Сланов 2011: 99; 2013: 46] свидетельства о проповеди св. Нино в IV в. у «Ворот алан» как указание на крепость.

Первые аутентичные и синхронные самим событиям сведения о «Воротах алан» (Alānān dar ('l'n'n BB'), Alānān bar ('l'nn TR''), π[λ]ο[v Αλα] vov) появляются в трехязычной (пехлеви, парфянский, греческий) надписи Шапура I в Кааба-и Зардушт ~ 262 г. и в пехлевиийской надписи верховного жреца Картира (между 276 и 282 гг.). Шапур I сообщает о провинциях своей империи, простирающихся «до горы Кавказа и Ворот алан». Картир сообщает о назначении священнослужителей и об установлении им священных огней во всех областях, которые завоевал Шапур I «вплоть до Ворот алан» [Ньоли 2002: 19-26; Алемань 2003: 443-447].

Таким образом, надписи свидетельствуют об установлении власти Сасанидской Персии над закавказскими государствами. В их числе была и Картли (Ивирия), попадающая под управление персидского шахрдаря, когда и горные проходы, вплоть до своих северных рубежей, оказываются под контролем персов, что ранее не наблюдалось для владений самой Картли. Представленные в надписи «Ворота алан» являются географическим определением, поэтому не может быть речи о появлении данного названия как названия уже существовавшей крепости с возникновением на Северном Кавказе аланского объединения [Сланов 2011: 98; 2013: 46]. Аланское объединение уже существовало ранее, как минимум с середины II в., но крепости еще не было. Крепость получит соответствующее название по названию местности, на границе которой она будет сооружена.

Бесспорно, ошибочно и мнение [Кузнецов 2012: 34], что название «Ворота алан» появилось в IV в. Но приписывание тому же мнению утверждения, что свое название проход получил по имени проживавших здесь алан [Топчишвили 2016: 72], диктуется только патологическим неприятием «осетинской тематики». Речь шла о значительной группировке алан в Предкавказье. Последующее заявление, что «по раннесредневековым арабским источникам, от Дарьяльского прохода до ареала расселения алан было десять дней пешего пути» [Топчишвили 2016: 72], является также

прямой фальсификацией. Ибн Руста говорил о расстоянии от границы Алании со стороны Сарира, т. е. с востока, до крепости «Ворота алан» [АЛЕМАНЬ 2003: 342-343]. Таким образом, все эти дни пути до самой крепости «Ворота алан» проходили по территории Алании, от одной части ее границы до другой.

Специалистам хорошо известны материалы раннесредневековых аланских могильников на Владикавказской равнине. Они, в том числе, помещаются непосредственно в ее южной части, а также возле сс. Балта и Чми, т. е. непосредственно на северном отрезке Дарьяльского ущелья. Несомненно, данные территории были надежно освоены аланами, а Дарьяльское ущелье было открыто для их доступа и контроля.

Всегда достаточно трудно сопоставлять с ранними историческими сведениями данные грузинских источников, что отражает их специфику. Но, видимо, с теми событиями как-то связаны сведения «Картлис Цховреба» о неудачной попытке картлийского царя Аспагура (265-284 гг.) оказать сопротивление персам с помощью алан. В конечном итоге, впоследствии картлийцы подчинились, персы заключили договор, что все ворота, крепости и города были под властью персидских отрядов, одновременно не оставляя в Картли персидские отряды, которые наполнили иные закавказские пункты. Персы захватили ущелья кавказианов, поставив везде своих правителей [ЛЕОНТИ МРОВЕЛИ 1979: 37-38; ГАГЛОЙТИ 2007: 29-30, 133-135, комм. 27].

Именно тогда персы узнали о расположении к северу от Мцхета овов, к которым армянская версия «Патмутюн Врац» добавляет алан [АЛЕМАНЬ 2003: 412], поскольку армянские источники называли аланами овы грузинских источников. Таким образом, «Воротами алан» оказывается определена граница между владениями Персидской империи и алан. Фактически мы имеем дело с исторически первой фиксацией персидского названия, которое на все последующие времена станет названием Дарьяльского ущелья. Но наличие здесь укрепления никак не прослеживается в источниках. Тот же Аспагур, пытаясь противостоять персам, открывал для вторжения с севера «Ворота кавказианов», т. е., надо полагать, все те же «Кавказские ворота» Плиния. Получение персами сведений об аланах от картлийцев должно полагать, что непосредственных столкновений между персами и аланами на данном направлении не происходило.

Полагают, что после поражения Персии от Рима и заключения между ними мирного договора в 298 г. Трдат III Великий фактически воцарился над всей Великой Арменией, одновременно приступив к контролю и охране Каспийского (Дербентского) и Дарьяльского проходов, что Рим традиционно возлагал на армянских царей. Но такое охранение логично полага-

ется для оборонительной линии к югу от Главного Кавказского хребта, начинавшейся от Жинвали и тянувшейся к востоку [Гумба 2016: 139, 149]. Несомненно, данное положение никак не затрагивало Дарьял. В скором времени возобновились и военные действия между силами империй, включавшими в противостояние и иные народы и государства.

Закавказье на долгое время превратилось в арену противостояния Персидской и Римской империй. В 384 г. (385 или 387 гг.) ими была разделена Армения. Тогда, в правление Вараз-Бакара II, согласно грузинским источникам, персы вторглись в Картли, дошли до Мцхета, создали свой опорный пункт в Тифлисе, превратив царство Картли в своего данника [Мишин 2014: 243-245]. Одновременно Закавказье испытывало на себе и тяжесть вторжений с территории Северного Кавказа, которые частью инспирировались империями и подвластными им закавказскими центрами в целях борьбы друг с другом.

Но периоды активных военных столкновений, в которых участвовали и подвластные империям народы и царства, сменялись периодами мирных отношений. Империям приходилось и сотрудничать друг с другом в условиях нападений с севера на их владения одними и теми же врагами, как случилось, например, в 395 г. Поэтому переговоры по вопросу о создании укреплений в районах Дербента и Дарьяла, для чего Рим готов был платить Персии, велись еще при Феодосии I (379-395 гг.) [MINORSKY 1958: 87, n. 2]. Но данный вопрос не мог фигурировать, как полагают [SHANBAZI 1990], в договоре 363 г. [CHRYSOS 1976: 30, n. 3; BLOCKLEY 1984: 37].

Переговоры о мирном договоре велись и при Ездигерде I (399/400-421 гг.) [INCERTI AUCTORIS 1927: 143]. В 413-414 гг. Персия и Восточная Римская империя (Ромейская империя, Византия) заключили мирный договор. Исследователи полагают, что он не в последнюю очередь касался обороны горных проходов на севере, через которые и совершались вторжения во владения империй. С данным условием сопоставляется свидетельство Иоанна Лаврентия Лида (Lyd. De mag. III, 52), что при персидском правителе Ездигерде I была достигнута договоренность с Византией, что обе империи, неся равные расходы, построят крепость, закрывающую горные проходы и препятствующую вторжению гуннов [IOANNES LYDUS 1837: 244-245]. Речь шла о построении крепости, которая и станет известной как Дарьяльская крепость [Мишин 2014: 245-248].

Указанный договор определяет время практической выработки идеи о строительстве Дарьяльского укрепления как реакции на вторжения с территории Северного Кавказа в закавказские владения империй, которым необходимо было противостоять. В скором времени, надо полагать, Дарьяльское укрепление было возведено. Таким образом, мы имеем возможность

установить в достаточно близком приближении время сооружения Дарьяльского укрепления. Оно должно относиться к периоду правления Ездигерда I после 413-414 гг., т. е., скорее всего, в промежутке между 413-414 гг. и 421 г. Следует отказаться от указания на IV в. как на период выплат Римом субсидий персов на содержание крепости, которые рассматривались как уплата дани [Моммсен 1885: 401, сн. 1]. Надо иметь в виду, что именно при Ездигерде I между правителями Персидской и Византийской империй сложились достаточно мирные и даже близкие и доверительные отношения.

При следующем после Ездигерда I персидском правителе Варахране V (421-438 гг.) отношения сразу ухудшились, и начались военные действия. Вместе с тем, договоренность по охране горных проходов продолжала действовать. По сообщению Иисуса Столпника, византийцы передавали персидским послам золото. Отказ византийцев от выплат при Феодосии II привел к войне 441 г., по итогам которой выплаты были получены [Мишин 2014: 252-253].

При персидском правителе Ездигерде II (438-457 гг.), согласно сведениям Лазаря Парпеци, надзор за Дарьяльским укреплением осуществлял ишхан армянского Сюника Васак Сюни, назначенный персами марзпаном Картли около 439-443 гг. Данное положение некоторые исследователи трактовали как армянское присутствие в укреплении, дававшее возможность установления армянами дружеских отношений с аланами у Дарьяла [Габриелян 1989: 59-60]. Однако, бесспорно, поручение вассалу Персии надзора за Дарьялом не означает осуществление такого надзора армянами. Нет здесь и особых отношений между Арменией и Аланией. Деятельность Васака Сюника по охране «Ворот алан» с налаживанием отношений с их северными соседями являлась персидской политикой и служила интересам Персии [Еремян 1941: 38-39; 1951: 44].

Следует также отметить, что у Лазара Парпеци, Себеоса, как и в других армянских источниках, наблюдается путаница Аланских ворот (drownk' Alanac') с Албанскими воротами [Габриелян 1989: 41-42]. Данное положение связано, в том числе, с наблюдаемой в источниках путаницей самих алан и албан. Причиной тому могли служить общая локализация обоих народов на Кавказе, созвучность их названий, а также некоторые особенности в написании их названий на армянском языке.

Во время вспыхнувшего в 450 г. антиперсидского восстания, поводом к которому послужила попытка Персии насильственно обратить свои закавказские владения в зороастризм, в Дарьяле стоял сильный персидский гарнизон, а дорога к нему находилась под контролем марзпана Картли Себухта Нихоракана, представителя персидской знати. Против персидского

гарнизона с целью его уничтожения направился Вардан Мамиконян. Восставшие (армяне, картлийцы и албаны) уничтожили гарнизон и расположили в укреплении собственные силы [Еремян 1951: 54-55].

Речь не может идти о восстании гарнизона, якобы состоявшего из армян, иверов и алан, в связи с войной персов с эфталитами, как решили некоторые авторы [Кузнецов 1984: 51-52; 1992: 88; Сланов 2014: 276]. Вскоре персы вернули контроль над транскавказскими проходами. В 451 г. гунны разрушили укрепление в Дарьяле и овладели им [Еремян 1951: 59]. Вместе с тем, необходимо отметить, что представленное решение достаточно спорно, поскольку более вероятно, исходя из данных источников, что в 450 г. военные действия были направлены против другого укрепления [Тревер 1959: 208-209; Джафаров 1993: 21-22; Гаджимурадов 2014: 10-11; Малашев, Гаджиев, Илюков 2015: 153-154].

Следует полагать, что вскоре персы восстановили крепость и свой контроль над нею. Согласно сведениям Егише, персидский правитель Пероз (457-484 гг.) открыл «Ворота алан», через которые вывел многочисленные войска гуннов для борьбы с Албанией [Тревер 1959: 215-216; Алемань 2003: 372]. Одновременно персы опасались возможности вторжения гуннов против их собственных владений. По сообщению Михаила Сирийца, в начале правления византийского императора Льва I (457-474 гг.) вновь началась византийско-персидская война, вызванная требованием Пероза соответствующих выплат, которые, в конечном итоге, персы получали [Мишин 2014: 253-254].

Следует признать недоразумением утверждение о византийском гарнизоне в Дарьяльском укреплении, якобы охранявшем Дарьяльский проход [MESERVE 2008: 295, п. 162]. Ни в одном источнике никогда не упоминалось о наличии когда-нибудь в укреплении самих византийцев. Нет такого указания и в исследовании [BRAUND 1999: 270], на которое при этом ссылаются. Не было и ранее, как иногда пытаются сегодня допускать [SAUER, PITSKHELARI 2015: 103], римского гарнизона в крепости, которая еще не существовала. Не могла касаться Дарьяльского укрепления и деятельность византийского императора Валента [CHRYSOS 1976: 46-48], что отмечается [SAUER, PITSKHELARI 2015: 103] при таком допуске.

В 464 г. персидские послы требовали от Византии участия в поддержке крепости, либо деньгами, либо гарнизоном, чтобы персы не были обременяемы издержками и охраной. Послы указывали, что, если персы оставят укрепление, то окрестные народы станут опустошать не только персидские, но и византийские владения. Но византийцы посчитали несправедливым требовать с них деньги на содержание крепости [Сказание Приска 1861: 88-89].

Видимо, положение крепости было действительно ненадежным. Уже в 466 г. гунны-сарогуры в союзе с гуннами-акатирами прошли через Дарьял и успешно грабили картлийские и армянские земли. В Византию вновь были отправлены персидские послы, которые вновь потребовали предоставления либо денег, либо людей для удержания крепости. Послы, как и много раз прежде, указывали, что именно постоянно воюющие персы не пропускают вторгавшихся далее во владения Византии. Но Византия вновь отвечала, что каждый сам должен защищать свои владения и заботиться о содержании войска [Сказание Приска 1861: 94-95]. Отказ от выплат продолжился и в правление византийского императора Зенона (474-491 гг.) [Мишин 2014: 254].

Указанные события позволяют уточниться с проблемой строительства Дарьяльского укрепления. Обоюдное решение Персидской и Византийской империй о его строительстве, видимо, не было реализовано в изначально полагавшейся форме. Укрепление было построено одними персами в период правления Ездигерда I. При данном правителе и его приемниках персы сами обеспечивали его охранение. В разные периоды финансирования содержания крепости и гарнизона осуществлялось самими персами или при денежных выплатах Византии, которая периодически стремилась уходить от данных выплат [BRAUND 1999: 269-271].

Такая позиция, видимо, обуславливалась сложными византийско-персидскими отношениями, выливавшимися и в прямые военные столкновения, и общим нежеланием Византии усилить позиции Персии в Закавказье. Обе империи были не прочь при возможности использовать силы с Северного Кавказа для нанесения ударов друг по другу. Кроме того, именно персидские владения подвергались большей частью опасности, тогда как Византия особо не заботилась о землях Иберии, Армении и др., контролировавшихся Персией, тогда как опасность для византийских владений возникала только во время редких глубоких рейдов вторгавшихся с севера.

Следует полагать, что опасения персов в отношении Дарьяльского укрепления были не напрасными. Видимо, несколько позже отмеченных событий оно перешло под контроль «гунна Амбазука». Была ли она захвачена «гуннами» штурмом, занята ими после ухода персидского гарнизона или в силу каких-то иных обстоятельств, не известно. По сообщению Прокония Кесарийского, «гунн Амбазук», владевший Дарьяльской крепостью, был другом византийцев и в 500 г. пытался продать крепость императору Анастасию (491-518 гг.) (Proc. Pers. I, 10, 9-12; 16, 4-5) [ISAAC 1999: 234]. Иранская этимология его имени и археологические свидетельства о расположении в Придарьялье мощного аланского объединения позволили

исследователям предполагать, что тогда укрепление находилось под контролем алан [ВАНЕЕВ 1989: 142, 360; ГАБРИЕЛЯН 1989: 58; КОВАЛЕВСКАЯ 2005: 104]. По крайней мере, можно говорить о том, что «гунн Амбазук» был связан с местной аланской элитой [АРТАМОНОВ 1962: 51]. Предположение, что «амбазуком» правителя называли персы [МИШИН 2014: 267, сн. 384], должно быть отклонено в силу фиксации данного имени у аланских правителей еще в I в. н. э. Вскоре после смерти Амбазука персидский правитель Кавад I (488-531 гг.) вновь захватил крепость и изгнал из нее детей Амбазука. Ал-Баладури [АЛЕМАНЬ 2003: 330] и Ибн ал-Факих ал-Хамадани (Сведения арабских писателей 1902. С. 11) сообщали об укреплении Кавадом I персидской оборонительной линии от Дербента до Дарьяла (Bāb al-Lān).

Исследователи обратили внимание, что после возвращения к власти Кавада I, тот потребовал от Византии выплат. Император Анастасий обещал такие выплаты заключением нового мирного договора. В 501 г. персы начали войну, которая продолжалась до 504 г. После начавшихся переговоров в 505 или 506 гг. был заключен мирный договор. По сведениям Иоанна Лаврентия Лида (Lyd. De mag. III, 53), император Анастасий в знак своего благодеяния передал персам в качестве компенсации за их расходы Дарьяльское укрепление. Данное свидетельство и сопоставляется с историей «гунна Амбазука» Прокопия Кесарийского. Полагают, что в реальности византийский «дар» заключался в предоставлении Каваду I полной свободы действий и отказе в помощи детям Амбазука, который прежде был другом Анастасия [МИШИН 2014: 263-268].

Захват Кавадом I Дарьяльского укрепления относят к 507 г. или 508 г. [ПИГУЛЕВСКАЯ 1941: 68]. Несколько отвлекаясь от темы, заметим, что утверждение о собственно персидском гарнизоне именно в Дарьяле [СИГАУРИ 1997: 175] не следует из используемого для него исследования [ПИГУЛЕВСКАЯ 1941: 67], что подтверждается и переводом источника, помещенным в том же исследовании [ПИГУЛЕВСКАЯ 1941: 159]. Окончательно за пределами научного поля оказывается заявление [ДЖАТЦАЕВ 2009: 92] о том, что современные осетины ведут свое происхождение от персидских гарнизонов Дарьяла. Его можно было бы заподозрить в использовании очень давнего мнения, высказанного в период отсутствия верифицированных научных данных по вопросу происхождения осетин [SPIEGEL 1871: 370; КИЕРПЕРТ 1878: 84-85, ат. 3]. Однако здесь представлено явное незнание с «первоисточником», но с сохранением его «научного» уровня.

Можно было бы полагать, что Амбазук захватил крепость в период персидско-византийской войны, пользуясь отвлечением персидских сил. Не исключено, что тем самым он независимо помогал своему «другу»

Анастасию или побуждался самим Анастасием к такому захвату. Но, скорее, Амбазук захватил крепость в период временного отстранения от власти Кавада I – 498/499-сентябрь 501 г., когда Персидская империя осталась без твердого управления. В данном случае также могли сказываться дружеские отношения с Византией. Впрочем, захват мог произойти и несколько раньше. В 500 г. он уже предлагал ее Византии, т. е. практически сразу после овладения.

Исследователи полагают, что сведения мусульманских авторов об укреплении «Ворот алан» персидским правителем Перозом могут соотноситься с тем, что «Ворота алан» строил картлийский правитель Вахтанг Горгасал как номинальный вассал Сасанидов [Мишин 2014: 259]. К сожалению, мусульманские источники, якобы указывающие на укрепление «Ворот алан» Перозом, остались без определения. Скорее всего, речь идет о сообщении ал-Табари о строительстве Перозом в области «Сул и алан» каменного крепостного сооружения, которое потом укрепил Хосрой камнем, выломанным в области Гурган. Исследователи полагали, что данное строительство производилось в районе, располагавшемся на восточном побережье Каспия [Пигулевской 1941: 44], т. е. речь могла идти о каких-то азиатских аланах, что почему-то опускается в работах других исследователей [Габриелян 1989: 80]. Впрочем, нельзя исключать, что в источнике сведены сведения о разных укреплениях. Было предложено и иное оригинальное решение [Нарматта 1996: 82-83].

Укрепление линии обороны от «Ворот алан» до Дербента, с возведением многих городов, как уже отмечалось, относится к деятельности Кавада I [Алемань 2003: 330]. Что касается сведений о Вахтанге Горгасале, то, действительно, только в одном грузинском манускрипте указывалось, что Вахтанг «подчинил овсов и кивчаков и создал Овские врата, коих мы именуем Дариановскими. Воздвиг над ними высокие башни и поставил защитниками окрестных мтеулов для воспреещения прохождения царей многочисленных тамошних племен овских и кипчакских без повеления картлийского царя» [Леонти Мровели 1979: 90]. Собственно, мы имеем дело с позднейшей интерполяцией [Алемань 2003: 414, сн. 40].

Исследователи отмечали явную идеализацию и прямое преувеличение заслуг Вахтанга, т. к. «Ворота алан» функционировали задолго до него. Но в сообщении видят и рациональное зерно, которое выражается в указании на подчинение, а не на завоевание овсов, т. е. усиление позиций Картли на Северном Кавказе происходило преимущественно дипломатическим путем [Леонти Мровели 1979: 90-91]. Сведения о Вахтанге Горгасале происходят из произведения «Жизнь Вахтанга Горгасала» Джуаншера Джуаншериане. Оно было составлено только в XI в., т. е. гораздо позже описываемых

в нем событий. Отсюда и такие анахронизмы, как присутствие кипчаков. Источник рисует несообразующиеся с действительностью грандиозные, а порой фантастические деяния правителя Картли. Но само царство Картли, например, согласно армянским источникам, было в то время незначительным и слабым в военном отношении, не имевшим сколь-нибудь заметного влияния на Северном Кавказе, о чем свидетельствовали армянские источники [Габриелян 1985: 42].

Собственно, Картли давно находилась в вассальной зависимости от Персидской империи. Попытки противостоять персам ничего не приносили. Тот же Вахтанг Горгасал более лавировал между Персидской и Византийской империями. Особые его «успехи» в борьбе с овсами также весьма сомнительны. Тот же знаменитый набег овсов в Картли, определяющий историю больших побед Вахтанга в Овсети в «Жизни Вахтанга Горгасала», как давно определили исследователи, был гуннским вторжением. Как мы знаем, именно вторжение активизировало требование персов к византийскому императору по поддержке Дарьяльского укрепления.

Время жизни Вахтанга Горгасала обычно определяется 40-ми гг. V в.-501 г. Однако более точно полагается, что он погиб во время вторжения персов в Картли в 491 г. [Цулая 2007: 196-197; Мишин 2014: 198]. Но для этого периода, как мы знаем, Дарьяльское укрепление всегда находилось в руках персов, либо небольшой срок в руках «гунна Амбазука». Более того, владения Картли от Дарьяльского укрепления отделяли горы Кавказа, где жили народы, не подчинявшиеся Картли. Таким образом, Вахтанг Горгасал не мог ни строить укрепление, ни ставить в нем гарнизон из местных горцев.

Сведения «Жизни Вахтанга Горгасала» в отношении Дарьяльского укрепления следует признать выдумкой. В лучшем случае, картлийцы могли привлекаться персами для строительных или ремонтных работ в качестве рабочей силы или составления части гарнизона. Но крепость оставалась персидской и служила интересам Персидской империи, которым служили и закавказские вассалы персов. Следует отказаться от необоснованной идеи [Тогошвили 2012: 67-68], что якобы Вахтанг вернул Дарьяльское укрепление, за которое и шла война. Не происходило подчинение овсов Картли и дипломатическим путем.

Вскоре судьба Картли была радикально решена Персидской империей. В 523 г. Картли было запрещено иметь собственного суверенного правителя. В том же году Картли было поделено между Персией и Византией. Персы перенесли центр управления Картли из Мцхета в Тифлис. Тогда же персы, согласно «Мокцевай Картлисай», списки которой датируются X и XI вв., значительно усиливают свои позиции непосредственно в горных

проходах Кавказа: «... в особенности завладели Грузией, вошли в Кавказские горы и построили для себя врата Осетии, а именно: одни большие врата в самой Осетии, двое ворот в Двалии и одни врата в Парачвани Дурдзукском; поставили там тамошних горцев в качестве пограничной охраны, затем назначили одного человека начальником в Цанарском ущелье и подчинили ему. А когда пришел царь Ираклий, персы были сокрушены», «персы возвели также оборонительную стену Клисурса, когда они соорудили Ворота Овсети, и они ее сделали больше, чем Ворота Хазар» [Мкртумян 1972: 231-232; ALEXIDZÉ 2000: 677; Еремян 1941: 39; Гаглойти 2007: 33; Гаджиев 2013: 63].

Данные сведения находят себе параллель в армянской «Ашхарацуйц» VII в., известной в списках краткой и единственной пространной редакций. В краткой редакции указывается: «Цанары, в земле которых (у которых) проходы Аланский и Цекан». В пространной редакции: «Цанарка, в земле которых находятся ворота Аланские и другие ворота Кцекен, названные по имени народа» («Цанаров, у которых аланские ворота, и другие ворота, называемые Целкан») [Армянская География 1877: 37; Патканов 1883: 28, 30; ГАБРИЕЛЯН 1985а: 17; 2001: 93; The Geography of Ananias 1992: 55, 56].

Таким образом, источники фиксируют положение с Дарьяльским укреплением на протяжении одного века. Горный проход оставался вне владений Картли, а его охрана передавалась под надзор правителя цанаров (корикоз, хорепископ). Цанары обычно локализуются в верховьях р. Терек и по южным склонам Главного Кавказского хребта. Вопрос об их этнической принадлежности остается дискуссионным (древнегрузинская, древнедагестанская, древненахская, «арийская», «аланская»), тогда как дальнейшая история народа будет связана с Кахетией, где произошла его ассимиляция грузинским этническим элементом.

Но данный вопрос не важен для нашей проблемы. Поручение надзора за охраной цанарскому хорепископу не означало, что цанары непосредственно проживали у Дарьяльского укрепления или сами составляли его охрану. Поэтому, видимо, если «Ашхарацуйц» включает укрепление в территорию цанаров, то «Мокцевай Картлисай» – в территорию Осетии. Позднее у ал-Масуди царство Цанария помещается за Дарьяльским укреплением [D'OHSSON 1828: 18; MINORSKY 1958: 161-162], т. е. территория непосредственно самой крепости не относилась к владениям цанар. Не относилось к их владениям и само Дарьяльское ущелье, лежавшее к северу от укрепления. Приведенные данные сопоставимы со сведениями Константина Багрянородного о «Каспийских воротах», которые находятся в Азии, в названии которой представлено название асов-алан [MINORSKY 1937: 445, п. 4; АЛЕМАНЬ 2003: 243, 245]. Объявлять цанаров древнеингушским обществом

и помещать их в Дарьяльском ущелье и вокруг него [АКИЕВА 2014: 11] можно только в случае полного отсутствия представлений о затрагиваемом вопросе.

Служба цанаров отвечала интересам Персидской империи и составляла неотъемлемую часть персидской политики. Предложенные персами цанарам условия были взаимовыгодны. Для цанаров они служили, кроме вероятного важного источника доходов, основанием для консолидации в условиях повышения собственного престижа в регионе. Персы же решали не только вопрос с усилением своего контроля над транскавказским проходом за счет привлечения на свою сторону населения, адаптированного к местным природно-географическим условиям, но и вопрос с ненадежностью Картли.

На то, что Дарьяльское укрепление являлось персидской твердыней, указывают другие источники. Себеос сообщал, что Хосров I Ануширван (531-578 гг.) укрепил, запер Аланский проход [ЕРЕМЯН 1941: 36; ГАБРИЕЛЯН 1989: 81; 2001: 95]. Ал-Баладури также указывал, что персидский правитель наряду со многими другими местами укрепил Баб ал-Лан, построил там крепость [ГЕНКО 1930: 711-712; АЛЕМАНЬ 2003: 330]. О постройке им крепости сообщали Ибн ал-Асир, Ибн ал-Факих ал-Хамадани и Ибн Хордадбех [ТАРИХ-АЛ-КАМИЛЬ 1940: 10; СВЕДЕНИЯ АРАБСКИХ 1902: 15; ИБН ХОРДАДБЕХ 1986: 109].

По заключению исследователей, Хосров I Ануширван около 559 г. нанес поражение северокавказским савирам и аланам, после чего использовал их силы в качестве наемной охраны персидских крепостей в северо-восточной части Албании, в шахре Адурбадаган (современный Азербайджан) (в 571 г. византийцы переселили их на свою сторону). После заключения мира с Византией в 561 г. персидский правитель мог приступить к строительству Хумаринского укрепления в верховьях Кубани [СЕМЁНОВ 2015: 236-238, 254, 257], т. е. во владениях алан, которые должны были соответственно поддерживать условия договора [ГАДЖИЕВ 2013: 62-63]. Возможно, некоторые археологические находки на территории современной Абхазии свидетельствуют не только о присутствии алан в VI-VII вв. в составе персидских и византийских отрядов, о торговых, брачных и иных отношениях с апсилами [ВОРОНОВ 1990: 52; ВОРОНОВ, БГАЖБА 2008: 373; НЮШКОВ 2014: 148-149], но и об их подобной пограничной службе.

На то, что именно персы оставались владельцами Дарьяльского укрепления, могло бы указывать сообщение Менандра о заключенном в 561 г. персидско-византийском договоре, по которому персидский правитель обязывался препятствовать проходу других народов во владения византийцев через ущелье прохода Хоруцон и через Каспийские Ворота. Если

одни исследователи полагают, что речь идет о Дербенте или иных проходах с Северного Кавказа [ТРЕВЕР 1959: 232], то другие не исключают отнесение сведений непосредственно к Дарьялу [АЛЕМАНЬ 2003: 253, 255]. Возможно, сведения о Дарьяльском укреплении повлияли на поэтическое упоминание Фирдоуси, что аланы без боя покорились Хосрову I Ануширвану, обещаясь построить замок и высокие стены [АЛЕМАНЬ А. 2003. Р. 2]. Конечно, мы имеем дело с поэтической вольностью автора, для которого некоторые исторические реалии служили лишь предлогом для создания собственных эпических картин.

Здесь следует остановиться на проблеме наименования Дарьяльского укрепления в различных источниках. В определенных случаях она связывается с вопросом о его построении. В грузинских источниках оно получает название «Арагвских ворот», что связано с названием современного Терека. Истоки Арагви и Терека лежат близко друг к другу, что давало повод применять к ним одно название, но с возможным уточнением об Арагви Картлийском и Арагви Овском. Называли, как мы знаем, укрепление и Овскими воротами, что соотносится с их непосредственной локализацией. Данное определение соответствует определению «Аланские ворота», которое иногда, в силу отмеченных выше причин, в некоторых армянских источниках ошибочно заменяется «Албанскими воротами».

Прокопий Кесарийский приписывал построение укрепления Александру Македонскому. Трудно сказать, какой из проходов, Дарьяльский или Дербентский, подразумевал под «Александровыми запорами» скал Кавказа Иероним (Hier. Epis. 77, 8). Данная книжная традиция была очень устойчивой, отразившись например, в XII в. в сообщении Вениамина Тудельского [АЛЕМАНЬ 2003: 431], в XIII в. – в сообщении Степаноса Орбеляна [ВАСИ 2017: 10-11], в XVII в. – в сообщении Аракела Даврижеци [ГАБРИЕЛЯН 1985б: 29]. Она же видна в образе «Врат Железных» русских летописей. «Дербент-наме» будет приписывать Александру Македонскому строительство Дербентского укрепления, а грузинские источники будут приписывать ему завоевание Картли и устройство данного царства. Конечно, никакого отношения к Кавказу история Александра Македонского не имела. Мы сталкиваемся с влиянием легенд о великом завоевателе, о построенных им на востоке запорах против варваров, что при географической аберрации было перенесено на Кавказ, который объединялся в единую горную систему с более восточными горными территориями. Образ Александра настолько повлиял на восприятие истории, что он вводился во многие исторические повествования, не имея к тому действительных оснований.

В мусульманской литературе параллелью к такой легендарной истории становились утверждения о построении укрепления Испандийаром

(Синдбад), сыном Гиштаспа, как отмечали ал-Масуди, ал-Казвини и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви, «Дербенд-наме» [D'OHSSON 1828: 24; АЛЕМАНЬ 2003: 347, 353; 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви 1971: 97; Дербенд-наме 2017: 12, 37, комм. 43], или «одним из мифических персидских царей», по Йакуту ал-Руми [Ибн Хордабех 1986: 305, комм. 49]. Делать из такого положения вывод о том, что крепость существовала задолго до Сасанидов [Новосельцев 1969: 133], невозможно. С данным кругом легенд связано и приписывание Давидом Багратиони в начале XIX в. строительства крепости персидскому полководцу Ардабу при правителе Феридуне, сыне Джамшида. Одновременно названию крепости давалось и ложноэтимологическое значение «горская крепость» [ДАВИЛ БАГРАТИОНИ 1971: 46].

У того же Прокопия Кесарийского (Proc. Bell. Goth. 8, 3, 4), жившего в VI в., крепость носит и название «Каспийские ворота» [Кулаковский 2000: 123-124], которое ошибочно применялось к укреплению в Картли, о чем сообщал еще Плиний. Попытка скорректировать данное отождествление [Кузнецов 1962: 34-35] безосновательна. Столь же безосновательна попытка отрицать связь крепости с Дарьялом [Арсанукаев 2002: 91-94], что продиктовано субъективным желанием пересмотреть научные представления о происхождении алан. Аналогичная локализация «Каспийских ворот» представлена и в другом произведении Прокопия Кесарийского (Proc. Bell. Pers. 1, 10, 3-7; 12, 2). Попытка связать с «Каспийскими воротами» как Дарьялом «Торайские ворота» Михаила Сирийца [Войников 2016: 7, 16, прим. 9-11] безосновательна.

Несомненно, под «Каспийскими воротами» рядом с лазами подразумевал Дарьял Иордан (Iord. Geth. 51, 55). К сведениям Плиния [Латышев 1949: 281, сн. 13; Аланика 1999: 239, 245, комм. 27] восходит и сообщение Мартиана Миннея Феликса Капеллы, жившего в V в., о Каспийских воротах, заложенных железными бревнами [MARTIANI 1836: 558], что не должно прямолинейно прилагаться [Алиев 1987: 54, 67; Сланов 2011: 99; 2014а: 61] к Каспию и Дербентским воротам, но может, действительно, относиться и к Дарьялу [Сланов 2014б: 88].

Таким образом, мы наблюдаем перенос названия укрепления Картли, впервые запершего центральный транскавказский проход с юга Главного Кавказского хребта, на Дарьяльское укрепление, запиравшее центральный транскавказский проход с севера. Такому переносу могло способствовать давнее общее определение прохода, например, у Тацита, как «Каспийской дороги». Кроме Прокопия, название, возможно, повторяется у Менандра (Men. Prot. Fr. 11) и, несомненно, несмотря на некоторые иные трактовки [Акопян 2015: 141], у Константина Багрянородного (Const. Porph. De cerim. 2, 48). Таким образом, название «Каспийские ворота» иногда прилагалось

к Дарьяльскому укреплению как результат ошибочного, к тому времени уже книжного определения.

На первый взгляд, такое же книжное определение могло сказаться еще в одном названии, несомненно, Дарьяльского укрепления – Юройпах (Ιουροειπααχ, Ουροεισαχ) (PRISC. Fr. 25, 31), зафиксированном, например, Приском Панийским [DEHIPPI 1829: 159, 161; DIGNAS, WINTER 2007: 193, n. 94]. Также крепость называлась и у Агатангехоза – Iuroj pahak [ГАБРИЕЛЯН 2001: 208, комм. 474]. Иоанн Лаврентий Лид (Lyd. De mag. III, 53) пояснял, что крепость называется Вирапарах (Βιρπαραχ) персами [IOANNES LYDUS 1837: 245]. Не сразу [Сказание Приска 1861: 89, сн. 113; ПАТКАНОВ 1863: 13, сн. 1], но исследователями было надежно установлено, несмотря на некоторые отличные мнения [ПАТКАНОВ 1877: 38, сн. 137; BRAUND 1999: 269, n. 8], что данное название *Wiroj-pahak означает «Иверии стража» (от армян. Wēr – «ивер», «картлиец», род. п. *Wiroj) [МОММСЕН 1885: 401, сн. 1; TOMASCHEK 1897: 489; КУЛАКОВСКИЙ 2003: 336-337, сн. 3; MARQUART 1901: 99-103; MARKWART 1931: 100; АРТАМОНОВ 1962: 62-64; ISAAC 1999: 230, n. 62; СЕМЕНОВ 2016: 329-331]. Локализация укрепления в верховьях реки Иори [ГАДЛО 1979: 53] ничем не обоснована и может быть справедливо отвергнута.

Заметим также, что утверждение о том, что античные авторы часто называли Дарьяльские ворота Гирканскими воротами [ГУМБА 2016: 364], не имеет никаких оснований. Формальным поводом к тому могли бы послужить, например, сведения об одном из ранних походов алан, вошедших в соглашение с гирканским царем (Ios. Bell. Jud. VII, 244-251; Cassiod. Ios. Bell. Jud. VII, 42; Heges. 50), за которым иногда и сейчас пытаются усмотреть иберийского правителя [СУЛЕЙМАНОВА 2013: 87]. Однако данный подход не учитывает иных аргументированных решений [ТУАЛЛАГОВ 2014: 65-98].

Название «Иверии стража» напоминает отмечавшееся название «Ворота Иберии» (Portas Hiberiae) у Плиния (PLIN. NH. VI, 40, 3) [С. Plini Secundi 1906: 445; ПОДОСИНОВ, СКРЖИНСКАЯ 2011: 194, 195]. Можно бы было предположить, что на Дарьяльское укрепление вновь перенесено название укрепления, располагавшегося с южной стороны Главного Кавказского хребта, замыкавшего транскавказский проход непосредственно на границе Картли. Но, как мы знаем, Дарьяльское укрепление не являлось крепостью Картли, а ее обозначение Вирапарах именно персами свидетельствует об их непосредственном отношении к укреплению.

Ответ на вопрос кроется в системе военно-административных преобразований Персидской империи. Среди образованных персидских провинций отмечается кавказская провинция Кустак-и-Капкох (K'usti Kapkoh,

Kōst-i Karkeh) [The Geography of Ananias 1992: 13, 72, 149, 231], в которую в числе тринадцати других образований, включалась и страна Вирк, или марзпанство Варджан, т. е. Картли (Иверия), созданное после 387 г. [Гумба 2016: 246-247] и управлявшееся персидским марзпаном.

В таких рамках, как мы знаем, Картли находилась сначала как царство, а затем как лишенное своей государственности образование. В марзпанство включалась и Цанария, правителю которой Персия поручила надзор за центральным транскавказским проходом, т. е. выделение Цанарии происходило в рамках военно-административного устройства персидской провинции. Поэтому следует согласиться с решением, что Дарьяльское укрепление как «Иверии стража» охраняло северную границу провинции Кустак-и-Капкох, в которую входило и марзпанство Варджан, а не границу государства Картли (Иверия) [Гумба 2004: 163-166; 2007: 133; 2016: 41-43], как некогда «Ворота Иберии» Плиния в районе Жинвали.

В последнее время было высказано и неожиданное мнение о том, что, вероятнее всего, Аланские ворота в III-IV вв. находились под контролем хонов (масахо-хоны) [Гумба 2016: 134]. Но для данного периода нет никаких оснований полагать возможность наличия охранного рубежа с северных склонов Главного Кавказского хребта со стороны населения, находившегося с юга от него. Для тех конкретных хонов, о которых идет речь, остается безосновательной и бесцельной охрана здесь укрепления, тем более, когда им приписывается охрана, видимо, еще не существовавшего укрепления.

Речь конкретно идет о некоем народе или племени хонов, который упоминается в черед горских народов в «Ашхарацуйц» [Армянская География 1877: 37; Патканов 1883: 28]. Объявляется, что хоны, по «Ашхарацуйц», располагались по обоим склонам Главного Кавказского хребта [Гумба 2007: 232]. Но в источнике данная локализация не представлена. Видимо поэтому отсутствие оснований для желаемой локализации прикрывается данными по современной топонимике, которая сама по себе ничего не решает. Однако вполне вероятно, что некие хоны, этническое лицо которых никак не определяется, входили, по «Ашхарацуйц», в число горских народов южных склонов Главного Кавказского хребта.

Хоны «Ашхарацуйц» обозначаются как «нахская родоплеменная группа» хоной [Гумба 2016: 164], которая изначально определялась как «нахская родоплеменная группа гуннов (гуной)» [Гумба 1987: 93]. Надо понимать, речь шла о современном чеченском тейпе гуной (гуьна). Но, в конечном итоге, хоны объявляются конкретно «ингушской родоплеменной группой» хоной, или хонов [Гумба 2007: 232, 233; 2016: 126-127]. Без точного определения источника указывается на свидетельство грузинского

документа XIII в. о народе хунаги, чье название определяется как оформленное по правилам нахских языков, правда, разным [Гумба 1987: 93; 2007: 233]. В конечном итоге, хоны связываются с ингушской родоплеменной группой хоной, прежде проживавшей в верховьях р. Армхи [Гумба 2016: 126-127].

Конечно, такое использование современной этнонимии научно недопустимо. Но оно является лишь составной частью весьма субъективных и тенденциозных обобщающих заявлений и построений. С сожалением, но приходится согласиться, что их автор втянулся в современную «этнополитическую игру, далекую от истинной науки» [Халидов 2017: 74].

Для автора идеи, например, даже уже не важно определяемое им самим различие в написаниях названий горных хонов и равнинных, за вторыми из которых скрываются различные исторические гуннские объединения, включавшие в свой состав как тюркские в своей основе, так и исторически ираноязычные (аланские) этнические группы. Собственно, крайне узкий круг списков с иным написанием названия народа не снимает до конца возможность ошибочного помещения названия гуннов [Алемань 2003: 371]. Автор сводит воедино все возможные, с его позиций, сведения по хонам, а также подбирает определенные мнения исследователей по дискуссионным проблемам этнического определения хонов, которые выдаются за единственно верные или принятые в науке.

В результате, из локальной горской группы хонов «Ашхарацуйц» у него вырастает целый этнический нахский массив, охватывающий огромные пространства всей восточной горной и равнинной частей Кавказа по обе его стороны, смыкаясь с обеих сторон на Аланских воротах. Хоны оказываются и масаха-хуннами, т. е. объединением цово-тушин с хонами, и цанарами, и аланами, включают в свой состав и ираноязычные племена. С позиций искусственно сконструированной и далекой от исторических реалий картины автору становится понятным, почему, по Лазарю Парпеци, Васак Мамиконян заключал договора у Аланских ворот с хонами. Это были «нахские хуны (хоны)» [Гумба 2016: 126-152]. Но никаких оснований для подобной трактовки сведений о тех же «масаха-уннах» нет [Малашев, Гаджиев, Ильюков 2015: 146-152].

Несомненно, «Ворота алан» служили преградой для вторжений в Закавказье воинственных народов с севера, включающих и гуннов, называемых в различных источниках в том числе хонами. Собственно, подтверждением контроля «Ворот алан» «нахоязычными хонами» служит утверждение из «Географии» Вардана Великого XIII в., что граница «...Армении начинается от Хонских ворот, которые есть Аланские железные ворота, которые построил Александр Македонский» [Гумба 2016:

134]. Естественно, автора не смущает сведение в очень кратком отрывке исторических и легендарных утверждений.

Бесспорно, граница Армянского царства никогда не доходила до Дарьяльского укрепления. Но еще при персидских Сасанидах Армения, лишенная в 428 г. своей государственности, была превращена в марзпанство Армн, вместе с Картли и Цанарией входившее в провинцию Кустак-и-Капкох, объединявшую все Восточное Закавказье. Позднее арабы, завоевав Восточное Закавказье, повторили персидский опыт, организовав в 701 г. провинцию ал-Арминийа (al-Arminiya) [The Geography of Ananias 1992: 13], просуществовавшую до 884 г. В нее также вошли Картли и Цанария, последняя из которых долго оказывала мужественное сопротивление арабам. Таким образом, Дарьяльское укрепление становилось северным форпостом не Армении, а арабской провинции ал-Арминийа, как ранее оно было таким же форпостом персидской провинции Кустак-и-Капкох. Данное положение, например, позволяло Себеосу в VII в. сообщать о письме конца V – начала VI вв., в котором обещали отдать армянским нахарарам «всю землю Армянскую до Капкоха и ворот Аланских» [ГАБРИЕЛЯН 1985а: 19].

Таким образом, Вардан Великий, формально используя сведения по истории ал-Арминийа, приписал их к истории Армении. Поэтому сведения о Хонских воротах не уходят далее 701 г. С того времени до времени составления труда Вардана Великого в XIII в. не раз фиксировались сведения о связи ворот с миром гуннов, частью которого, например, в глазах окружающих были хазары. Поэтому Вардан Великий имел возможность проявить свою книжную эрудицию, упоминая как легендарное построение Дарьяльского укрепления Александром Македонским, которому приписывали создание и Дербентского укрепления, так и обозначение ворот Хонскими. В этом случае он имел возможность опереться на сведения о тех же хазарах, т. е. гуннах, установивших свою гегемонию на Северном Кавказе и активно привлекая, в том числе, силы алан, противодействовавших арабской экспансии в северокавказском регионе.

Остается отметить, что идея о «нахских хонах» в связи с Аланскими воротами могла бы как-то соотноситься с идеей об «укреплении хонов» («пахак хонов»), которое не стоит отождествлять [СУЛЕЙМАНОВА 2013: 109] с «крепостью Юроейпах». «Пахак хонов» никак не связан с Дарьяльским укреплением [СУЛЕЙМАНОВА 2004: 56-62], а сопоставление со сведениями о «белых гуннах» сирийского «Жития Петра Ивера» и сведениями о просьбе Пероза денег от Византии на содержание крепости Юроейпах [СУЛЕЙМАНОВА 2008: 321; 2008а: 47-48; 2013: 109] никак не определяет такого отождествления.

Кроме того, при указанных сопоставлениях данные «белые гунны» относятся к ираноязычным народам «сарматского круга» (хиониты, кидариты, эфталиты). Обычно под «белыми гуннами» подразумеваются ираноязычные среднеазиатские народы, подвергавшиеся постепенной тюркизации. Заметим, что сведения «Жития Петра Ивера» о «белых гуннах» рядом с иверами могли бы объяснить упоминавшиеся сведения о правителе гуннов с иранским именем Амбазук и предложить новые подходы в рассмотрении проблемы взаимоотношений «гуннов» и алан в Придариалье.

Если мы обратимся к истории Хазарского каганата, то ал-Масуди сохранил сведения конца VIII в. Ибрахима ал-Фазари о размерах страны хазар и алан [АЛЕМАНЬ 2003: 352], т. е. единого владения. В IX в. Ибн Хордадбех также сообщал о «стране хазар и алан» [Ибн Хордадбех 1986: 135]. Ибн Руста в начале X в. отводил владениям хазар земли вплоть до Кавказских гор [АЛЕМАНЬ 2003: 344]. Абу Саид Гардизи, писавший в период правления газневидского султана Абд ал-Рашида (1050-1053 гг.), повторил данные сведения [БАРТОЛЬД 1973: 57]. В «Дербенд-наме» «Аланские ворота» (Алакапу) ведут в страну кяфиров, под которыми подразумеваются хазары [Дербенд-наме 2017: 12, 37, комм. 45]. Таким образом, владения алан оказываются полностью «поглощены» владениями хазар.

В то же время Мухаммад Ибн Мусса ал-Хваризми в IX в. непосредственно отмечает «Ворота хазар и алан», или «Ворота хазар», соответствующие Дарьялу [КАЛИНИНА 1988: 42, 72, 73]. Некоторые исследователи полагают, что сведения о «Воротах хазар и алан» говорят о паритетных отношениях народов [ЦУЛАЯ 2007а: 288]. Собственно говоря, названия ворот, находившихся в распоряжении арабов, могут свидетельствовать о том, что они рассматривались как укрепления против вторжений хазар и алан. Параллелью такому положению может служить справедливое замечание исследователей, что Дербент, находившийся в руках арабов, получил в «Худуд-ал-алам» название Дарбанд-и Хазаран – «Крепость хазар», хотя справедливо было называть его «Крепость против хазар» [ЗАХОДЕР 1962: 120]. В целом все приведенные данные демонстрируют на частном примере проявление крайнего субъективизма и тенденциозности автора идеи о «нахских хонах», якобы контролировавших Дарьяльское укрепление.

В XVIII в. Вахушти Багратиони [ГАГЛОЙТИ 2007: 81], используя сведения «Картлис Цховреба» о строительстве картлийским правителем Мирваном каменных ворот Дарубал, ошибочно отождествляет их с крепостью Дарьял, пытаясь еще дополнительно придать названию «Дарьял» ложную грузинскую этимологию «победитель». Это же укрепление, по Вахушти Багратиони, называется европейцами Кавказскими воротами, т. е. происходит перенос на укрепление давних сведений об укреплении к югу

от Главного Кавказского хребта. Выше (южнее) же крепости, на правом берегу р. Терек, Вахушти Багратиони помещает построенный картлийским правителем «замок Давида», т. е. Давида Возобновителя.

Но локализация указанных пунктов не исключает, что царевич говорит об одной и той же Дарьяльской крепости. Уже не стоит удивляться мнению Вахушти Багратиони, что ниже (севернее) крепости якобы находятся остатки дворца, в котором якобы останавливались картлийские цари во время походов в Осетию. Сами же ворота и крепость были построены против хазар и овсов, чтобы они не могли проходить, минуя эту крепость.

Некоторые исследователи полагают, что «крепость Давида» Вахушти Багратиони действительно является той же Дарьяльской крепостью, но располагавшейся на левом берегу р. Терек. Сама же Дарьяльская крепость отождествляется с мощной оборонительной стеной, построенной на левом берегу р. Терек несколько ниже (севернее). Что касается бывшего дворца царей, то его предложено локализовать поблизости от с. Чми [Миндорашивили Д. 2001]. Если последнее решение ничем не может быть обосновано, то первые два вполне допустимы. В то же время следует допустить, что поводом для информации о «замке Давида» могли послужить Гвелетские укрепления. В любом случае, неисторичность информации Вахушти Багратиони вполне очевидна.

Отмечаемый действительный контроль арабов над Дарьяльским укреплением, сменивший контроль персов, надежно фиксируется письменными источниками. Вместе с тем, данные сведения позволяют привести и дополнительные наблюдения. Согласно ал Балами, в 642 г. Худайфа б. Асад был послан к тем горам и городам, которые лежат напротив прохода алан, укрепил проходы хазар и алан [Алемань 2003: 356]. Надо полагать, что укрепление прохода алан происходило со стороны Закавказья. Ал-Табари сообщал, что в 724/725 г. Маслама б. Абд ал-Малик продолжил кампанию против алан, заключил мир с населением, собрав с него на следующий год джизья, т. е. налог, накладывавшийся на немусульманское население. Видимо, его сведения повторил ал-Дахаби [Алемань 2003: 334, 355]. Халифа Ибн Хайята ал-‘Усфури сообщал, что в 724/725 г. заключил мир с аланами, отдавшими ему харадж и джизья, ал-Джаррах, который впервые запер и Аланские ворота [Бейлис 2000: 39, 49]. Надо полагать, что арабами был применен метод подчинения «сулх» («путем мирного договора»), когда по мирному договору и при соответствующих выплатах население продолжало мирную жизнь, избегая разрушений и грабежей (метод «анватан» – «силой оружия»).

По ал-Якуби, Джаррах совершил поход против «Ворот Аллана» в 724 г., а на следующий год вновь вторгся в Аллан. В 727-728 г. поход против тюрок совершает Маслама. Он преграждает им путь у «Ворот Аллана» и

сталкивается с хаканом. По другому варианту, он захватывает у тюрок «Ворота Аллана» [Якуби 1927: 6, 7]. Несомненно, под тюрками подразумеваются хазары. Некоторые иные трактовки результатов похода [Хизриев 2003: 51] обусловлены как незнакомством с данными источниками, так и с искажением данных используемых научных работ других авторов [Кузнецов 1984: 106].

Интересно, что имя знаменитого арабского завоевателя ал-Джарраха, вполне вероятно, сохранилось до сего дня в названии Джейрахского ущелья современной Ингушетии, выходящего непосредственно на Дарьяльское ущелье [Кузнецов 1977: 12; Сулейманов 1978: 7]. Заключение арабским полководцем мирного соглашения с аланами позволяет полагать, что задержание им «Ворот алан» могло подразумевать не их захват, а некие обязательства алан в отношении контроля за ними.

По ал-Табари, правитель провинции ал-Арминийа (ошибочно назван [Сланов 2014: 276] наместником Армении) Марван б. Мухаммад в 735/736 г. послал экспедицию, которая захватила три крепости в стране алан [Алемань 2003: 355]. Гипотетически одну из взятых крепостей и идентифицируют с Дарьяльским укреплением, тогда как две другие с укреплениями в районе Суаргома (совр. Северная Осетия) и в Джейрахском ущелье [Ковалевская 2005: 114-115]. События подтверждаются сведениями ал-Усфури [Бейлис 2000: 42].

Как отмечали исследователи, в 737 г. арабы вновь «огнем и мечом проходят через Аланские ворота в страну алан» [Новосельцев 2000: 275]. Во время похода, по ал-Балами, арабы убивали и сжигали все [Алемань 2003: 356]. Рассказ ал-Куфи о том, как арабский полководец «вторгся в Баб Алан, где убивал, брал в плен и сжигал» [Сведения арабских 2002: 467], справедливо воспринимается как указание на то, что местное аланское население оказало ожесточенное сопротивление, которое могло быть организовано при участии хазар [Тортика 2006: 272]. Мнение, что во время этих походов арабы лишь быстро проходили через земли алан [Ковалевская 2002: 66], не учитывает данные всех источников. По ал-Усфури, Марван проник в «Ворота алан», прошел земли ал-Лан и совершил дальнейший победоносный поход против хазар [Бейлис 2000: 43]. По ал-Баладури, Марван вторгся со стороны Баб-ал-Аллана [Сказания мусульманских 1870: 37-38; Алемань 2003: 330].

По ал-Баладури, Дарьяльское укрепление было захвачено правителем ал-Арминийа Йазидом б. Усайд ал-Салами (752-765 гг.) около 758 г. Некоторые исследователи датировали событие 754 г. Были покорены и цанары, согласившиеся по договору выплатить харадж. В Дарьяльском укреплении была размещена конная стража из наиболее верных воинов с

регулярным денежным содержанием [MARQUART 1903: 166; АРТАМОНОВ 1962: 241; Мкртумян 1975:212; Новосельцев 1990: 189; АЛЕМАНЬ 2003: 331]. Позднее ал-Масуди, совершивший путешествие к Каспию и на Кавказ во второй половине 930-х гг. и составивший впервые свой труд в 943 г., сообщал, что «Замок Ворот алан» охраняется арабским гарнизоном, получающим провиант из тифлисского пограничья, с тех пор как Маслама б. Абд ал-Малик б. Марван пришел в страну алан и покорил ее народ [D'OHSSON 1828: 24-25; АЛЕМАНЬ 2003: 347-348]. Давнее отождествление «Замка Ворот алан» с Дарьяльским укреплением вполне обоснованно [КАРАУЛОВ 1908: 53-54, 73-74, прим. 102], в отличие от надуманных тому возражений [Мизиев 2010: 138].

Согласно «Жизни Вахтанга Горгасала», Ворота Дариала были захвачены Мурваном Глухим, т. е. наместником халифа, пришедшим на Кавказ в 735/736 г. [АЛЕМАНЬ 2003: 415; Цулая 2007: 259], и будущим халифом Мерваном II. Захват относится к периоду правления халифа Хишама (724-743 гг.) [ДЖУАНШЕР ДЖУАНШЕРИАНИ 2008: 108, 131-132, комм. 23-25; JUANSHER JUANSHERIANI 2014: 111; Мкртумян 1975: 211].

В армянском анонимном источнике, который иногда приписывают Шапуху Багратуни, повествуется о захвате крепости у Аланских Ворот арабским полководцем Ахматом, который затем вместе с полководцем Малимом потерпел жестокое поражение от алан [ГАБРИЕЛЯН 1985а: 43; 1989: 83-85, 99]. События в источнике помещаются перед 717-718 гг. Однако вполне правы исследователи, полагающие, что данные события являются вымышленными [АЛЕМАНЬ А. 2003. С. 384-385], что упускается в некоторых публикациях [Гутнов 2007: 252-253; Сланов 2014б: 88]. Поэтому безоговорочно полагать, что в тот период укрепление находилось под контролем алан [Сланов 2014: 277], мы не можем.

Сложно согласиться и с мнением, что во второй половине VIII в. укрепление вновь отошло аланам. Оно апеллирует к сообщению из «Мученичества Або Тбилели» Иоанэ Сабанидзе, составленному в 786-790 гг., вскоре за описываемыми в них событиями, о «воротах осетин, которые именуются Дари-Алан» [Сланов 2014: 277; 2014б: 88]. Речь может идти о грузинском эквиваленте персидского названия (смотри и вставку с аналогичной формулировкой в «Жизни Вахтанга Горгасала»), т. к. в грузинских источниках аланы, за редчайшими исключениями, назывались овсами.

Расходясь в определении времени и конкретных событий подчинения Дарьяльского укрепления под непосредственный контроль арабов, как единовременного или повторившегося акта, остается неизменным положение о переходе укрепления к арабским завоевателям в VIII в. Их контроль сохранялся как минимум примерно до второй половины 930-х гг.

или середины X в. Сам же захват укрепления у алан свидетельствует о том, что в какой-то момент, после ослабления, а затем потери господства Персии в Восточном Закавказье, Дарьяльское укрепление перешло во владения алан. Тому могло способствовать и утверждение господства Арабского халифата в Восточном Закавказье, отрезавшее на время укрепление от поддержки с юга.

Однако сообщение Я‘куби дает повод полагать возможность, что крепость находилась под контролем хазар, т. е. они могли овладеть ей после персов или взять у алан, поставив там свой гарнизон или сохранив аланский гарнизон. Возможно, крепость перешла от персов в связи с поражением Персии в византийско-персидских войнах 602-628 гг., когда византийский император Ираклий I нанес Персии тяжелые поражения, а правитель Западнотюркского каганата, в котором находились и хазары, Джебукаган жесточайше разорил Тифлис. Приведенные данные надежно опровергают мнение, что «Ворота алан» принадлежали канарам, а арабы только пытались установить свой контроль над ними [ZUCKERMAN 2003: 134-139, 160]. Как уже отмечалось, канары вынужденно подчинялись арабам, а впоследствии потерпели от арабов жесточайшее поражение, но продолжили свое мужественное сопротивление [Мкртумян 1975: 213].

Судя по всему, сообщение Ибн Руста [Алемань 2003: 343], составившего свой труд около 903-913 гг. и не знакомого с описанием ал-Масуди, о крепости «Ворот алан», чьи стены охраняли тысячи людей из числа ее обитателей [MINORSKY 1958: 169; Алемань 2003: 343], относится к тому же состоянию укрепления. Но в анонимном источнике «Худуд-ал-Алам», составленном в 982/983 г., город Дар-и-Аллан располагается на высокой скале и охраняется ежедневно сменяемой охраной из тысячи человек. Этот город называется самым процветающим из городов Аллана.

Таким образом, следует заключить, что между временем свидетельств ал-Масуди, скептицизм по отношению к которым [ZUCKERMAN 2003: 160] неубедителен, и «Худуд-ал-алам» Дарьяльское укрепление перешло под контроль Аланского государства, что было связано с его усилением и параллельным ослаблением позиций арабов на Кавказе. Теперь гарнизон крепости обеспечивался непосредственно на месте и не зависел от закавказской поддержки. Процветание «города» могло быть связано и с его таможенным положением на одном из важнейших транскавказских перевалов.

Возможно, период перехода крепости под контроль алан следует сузить, если признать упоминавшиеся сведения Константина Багрянородного, фиксируемые около 946 г., о «Каспийских воротах» в Азии, т. е. Азии. Тогда переход крепости во владения алан произошел в период их

официальной зависимости от Хазарии, которая в 932 г. нанесла поражение восставшей Алании, но сама же пошла на примирение с восставшими. Тогда данный переход (~940-945 гг.? – А. Т.) отмечает продолжавшееся усиление позиций Алании и ослабление контроля над ней со стороны Хазарии.

В начале XV в. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви указывал координаты крепости: долгота – $83^{\circ}05'$, широта – $44^{\circ}05'$. Он отмечал, что Калат ал-Лан являлся очень укрепленной крепостью в земле ал-Лан, на вершине горы Баб ал-Лан. По свидетельствам других, один-единственный человек в ней мог воспрепятствовать движению войск всех царей земли. Крепость находилась на массивной скале, из которой бил источник хорошей воды. Город имел и большой мост удивительной постройки ['Абд ар-Рашид ал-Бакуви 1971: 97].

Вынужденно приходится отметить одно недоразумение. В «Хрестоматии осетинского народа» под заглавием «Из письма хазарского царя Иосифа, X в.» помещено, в том числе, сообщение о «Крепости алан» и о мосте над рекой, располагавшимися между царством алан и горами Кабх [Хрестоматия 1993: 30]. Однако в указанном источнике такого сообщения нет. Судя по последующему приведению перевода отрывка из произведения Ибн Руста и номеру, составитель хрестоматии пользовался давним переводом Н. А. Караулова из произведения ал-Масуди [Караулов 1908: 53], подвергнув его некоторой правке. В силу каких-то технических сбоев перевод отрывка из ал-Масуди оказался присоединен к предшествующему документу. Данный искаженный «посредник» был приведен как сообщение «хазарского царя Иошера» [Сланов 2007: 232; 2014: 278].

По Иованнесу Драсханакерци [Габриелян 2001: 136], правитель Армении, добившейся своей независимости, Смбат I Анийский совершил поход, в ходе которого захватил Цанарк и Аланские ворота с защищавшей их крепостью (рядом с Аланскими воротами помещаются гугарки или Гугарк, т. е. Картли или Кахетия). События связаны с борьбой за Картли между Арменией и Абхазией. Поход был совершен незадолго до декабря 893 – января 894 г. Насколько правдивы сведения о захвате Дарьяльского укрепления, сказать сложно, учитывая вырисовывающееся преувеличение источника о степени зависимости Картли от армянских правителей [Виноградов 2016: 25-26]. В любом случае, экспансия Армении была краткосрочной. Вскоре Картли окажется в вассальной зависимости от Абхазии. Не отрицая возможность некоторых временных захватов Дарьяльского укрепления сторонними силами, остается указать, что сведения ал-Масуди позволяют надежно полагать, что укрепление и далее оставалось под контролем Джаффаридов, чей Тифлисский эмират, созданный в 730-х гг., постепенно ослабевал (сам Тифлис был отвоеван только в 1122 г.). Определение

тифлисского правителя «грузинским правителем» [Топчишвили 2011: 22] является сознательным введением в заблуждение.

Возможно, косвенным образом о принадлежности Дарьяльского укрепления аланам свидетельствуют и иные источники. Позднесредневековый компилятор Ахмад Ибн Лютфуллах в «Собрании сокровищ», используя, видимо, сведения «Истории ал-Баба и Ширвана» некоего ал-Факиха, отмечал, что в 1062 г. со стороны Картли по приказу Византии были расширены горные дороги, чтобы выводить оттуда неверных на земли ислама. В том же году аланы вышли из Баб-Аллана и вторглись в Арран, находившийся в вассальной зависимости от Сельджукидов, убив там многих жителей и захватив многих в плен. Таким образом, Картли оказывается только способной вести ремонтные работы на горных дорогах, тогда как аланы действуют непосредственно из Дарьяльского укрепления.

В результате вторжения в 1064 г. в Картли сельджукидского султана Мухаммеда (Алп-Арслан) картлийский правитель Баграт IV (1027-1072 гг.) признал свою вассальную зависимость от султана и обязался выплачивать дань. По окончании сельджукидского вторжения аланы в октябре 1065 г. года вновь из Баб-Аллана вторглись совместно с шакинцами в Арран, совершая там страшные опустошения и захватывая огромное число пленных [Ахмед ибн Лютфуллах 1957: 219; Алемань 2003: 358]. Таким образом, события повторились, хотя «Матиане Картлиса» будет утверждать, что вторжение было организовано картлийским правителем Багратом IV (1027-1072 гг.), который призвал своего тестя, овского правителя Дорголела с 40-тысячным войском, поставив во главе войска своего сына [Гаглойти 2007: 41].

Конечно, вторжение вполне могло быть инспирировано картлийцами, но они не могли играть столь важной, а тем более руководящей роли в самом вторжении. Показательно, что когда в 1067 г. Алп-Арслан подчинит Кахетию и вторгнется в Картли, захватив ее вплоть до Мцхета, а также Тифлис, и пять месяцев будет оставаться там, Баграт IV скроется в горах, вновь приняв клятву верности султану в начале 1068 г., а затем вновь ей изменив. В горах от зимней стужи погибло его войско [Садр ад-Дин 1980: 56-57]. Сибт Ибн ал-Джуази, творивший в том же XI в., указывал, что султан совершил поход в ал-Лан, но из-за снежной погоды, потеряв большую часть солдат, животных и палаток, вынужден был вернуться [Садьгова 2014: 139].

Таким образом, войско Алп-Арслана выступало из захваченного Картли, где ее самым северным пунктом, как и многие столетия прежде, остается Мцхета. Если бы Дарьяльское укрепление принадлежало Картли или Тифлисскому эмирату, то события могли бы развиваться, скорее всего,

иначе. Но укрепление находилось в руках алан, до которых Сельджукиды так и не дошли. Конечно, нет никаких оснований считать неизвестным в связи с аланскими походами 1062 и 1065 гг., прорывались ли аланы силой или заключили альянс с ее стражей [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 21]. Крепость уже давно, около столетия, принадлежала аланам.

Обычно к 1118 г. относят привод картлийским правителем Давидом IV Возобновителем (1089-1125 гг.) кипчаков через Дарьяльское ущелье. При этом в «Жизни царя царей Давида» указывается, что Давид лично выехал в Овсети, где перед ним предстали с покорностью (как рабы) цари и мтавары алан. Давид якобы взял крепость Дариали и другие крепости на перевалах в Овсети. Взяв заложников с кипчаков и овсов, он открыл крепость и провёл кипчаков [ДЖАНАШВИЛИ 1897: 36; АЛЕМАНЬ 2003: 418; ГАГЛОЙТИ 2007: 42; Жизнь царя царей Давида 2008: 190; The Life of David 2014: 178].

Явно спекулятивная и тенденциозная позиция автора источника, имевшего непосредственное отношение к картлийскому правителю, получает поддержку вплоть до сегодняшнего времени и у некоторых современных исследователей [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 3, 21; SURGULADZE 2015: 88, 115]. Рисовались даже картины вассальной зависимости Алании от Грузии, и упадка централизованной власти в Алании. Картина не имеет ничего общего с исторической действительностью [ТОГОШВИЛИ 1988: 187, 195-199; 2014: 191; ДЖИОЕВ 1990: 36-42; КУЗНЕЦОВ 1992: 188; ГАГЛОЙТИ 2007: 162-163, прим. 59]. Даже в используемом источнике царь Давид вынужденно сам едет к аланам, берет с собой второго в царстве сановника и ведет переговоры, т. е. действует только путем просьб и договоренностей. Тот же Давид, как известно, выдал замуж и свою дочь за аланского царя.

Не возвращал Давид укрепление, как решили некоторые исследователи [ТОГОШВИЛИ 2012: 101], т. к. Картли им никогда не владело. Видимо, поэтому в позднейшей работе Вахушти Багратиони Дарьяльское укрепление находится рядом, но отлично от укрепления, якобы построенного Давидом [ГАГЛОЙТИ 2007: 81]. Не мог брат Давид Дарьяльскую крепость ни временно, ни надолго, как рассуждали некоторые исследователи [ТОГОШВИЛИ 2014: 190-191]. Дарьяльское укрепление находилось во владении алан, которым незачем было передавать его в распоряжение картлийского правителя, а сам он был не в состоянии его захватить. Поэтому не стоит полагать, что Дарьяльское укрепление переходило под контроль царства Картли.

Нет никаких оснований соглашаться с мнением [НОВОСЕЛЬЦЕВ 1969: 133; СЛАНОВ 2014: 278; 2014б: 89], что с усилением Грузии в XI-XII вв. Дарьяльская крепость находилась под контролем грузин. Заявление, что Дарьяльскую крепость построил царь Картли Мириан I во II в. до н. э., затем произвел масштабную стройку Вахтанг Горгосал, а после господства

арабов в Закавказье в VII-IX вв. крепость в X-XIII вв. вновь контролировалась грузинским царским двором [Лордкипанидзе, Отхмезури 2015: 27-28], лежит не только вне действительных исторических данных, но и обслуживает ненаучные интересы заявителей. То же касается и современных заявлений [SAUER, SNOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 24], что с XII в. укрепление якобы стало частью Грузинского царства, а Дарьяльское ущелье якобы уже два тысячелетия назад находилось под контролем Иберии.

У позднего компилятора ал-Казвини крепость алан помещается в стране алан [Алемань 2003: 353], что свидетельствует в пользу продолжения контроля крепости Аланией, со времени свидетельства «Худуд-ал-алам». Иоанн де Плано Карпини, посетивший Кавказ в 1246 г., сообщал, что монголы осаждают крепости многие годы, как теперь осаждают одну гору в земле алан уже двенадцать лет. Но аланы оказали им мужественное сопротивление, убив многих воинов и вельмож [Алемань 2003: 212-213]. Гильом де Рубрук, побывавший на Кавказе в 1253 г., указывал, что аланы в горах не покорены, поэтому монголам приходится караулить горные ущелья, чтобы аланы не похищали стада на равнине, лежащей между владениями монголов, аланами и железными воротами [Алемань 2003: 219].

Вполне вероятно, что срок сопротивления крепости алан может быть преувеличен, хотя и полагаемый восьмилетний срок [Кузнецов 1971: 39; 1992: 337] представляется весьма впечатляющим. Еще более вероятно, что речь шла именно о Дарьяльском укреплении [Кузнецов 1971: 39], что нет необходимости корректировать [Джигоев 1987: 39-40]. Абу-л-Хасан ал-Гарнати, или Ибн Саид ал-Магриби (1214-1274 или 1286 гг.), сообщал, что крепость ал-‘Алāн была одной из самых укрепленных цитаделей мира. Татары сильно пострадали под данной крепостью и взяли ее только после продолжительной осады. Данное сообщение повторяет Абу-л-Фида, передавая название крепости в форме ал-‘Аллāн [Коновалова 2009: 28, 47, комм. 7, 116, 147, комм. 31]. Сведения источников позволяют полагать, что данные «Хронографа», составленного не ранее середины XIV в., об открытии Ворот Дариалана царицей Русудан в 1225 г., через которые пришли овсы, дурдзуки и другие горские народы [Цулая 1980: 196], либо не соответствует действительности, либо относится к иному укреплению. Впрочем, речь могла идти о свободном перемещении по Дарьяльскому ущелью. Заметим, что указание на проход горцев полагает их помещение к югу от Дарьяльского укрепления.

Как отмечали исследователи, в XIII в. шла борьба за крепость между Золотой Ордой и Хулагуидами [Новосельцев 1969: 133]. Здесь следует уточниться. Согласно «Хронографу», вскоре после захвата монголами укрепления «дорога Дариалана» находилась под контролем грузинского

правителя Георгия [Цулая 1980: 200]. Но в данном случае Георгий выступал как вассал иранских Хулагуидов, т. е. осуществление контроля служило их интересам. Такой контроль над Дарьяльской и Двалетской дорогами заставлял Джучидов (Золотая Орда) искать мирных с ним отношений [Столетняя летопись 2008: 369, 409, комм. 46]. Следует отметить, что контролировалась дорога, а не само Дарьяльское укрепление. Данное положение четко подтверждается сведениями Ибн Саида ал-Магриби, которые повторяет Абу-л-Фида. Давая четкие координаты Дарьяльской крепости, источник прямо указывает, что земли к северу от нее принадлежали Джучидам, а к югу – Хулагуидам [Коновалова 2009: 28, 116].

Противостояние ильханов Хулагуидов с Джучидами вскоре вылилось в прямое столкновение. Одна из трех армий Хулагуидов в конце 1262-начале 1263 гг., по Киракосу Гандзакеци [История монголов 1874: 105; Габриелян 1985б: 24], была сосредоточена у Аланских ворот, что могло бы свидетельствовать о контроле Хулагуидами и над самим Дарьяльским укреплением. Но такое допущение только таковым и остается. Данное сообщение рассматривается и как указание на сбор армии из числа местных алан [Цулая 1980: 206, комм. 48].

Степанос Орбелян указывал, что грузинский царь Давид VIII (1293-3011 гг.) вскоре после воцарения в 1295 г. ильхана Махмуда Газана изгнал из крепости татарскую стражу. Правда, захват он совершил силами различных горцев [История монголов 1873: 62; Габриелян 1985б: 26; Вайс 2017: 7]. Дарьяльская крепость упоминается как цель похода Давида VIII во время его борьбы со своим племянником Вахтангом во втором тексте «Новой Картлис Цховреба» [Гаглойти 2007: 70-71]. Однако контекст отношения к данному укреплению неясен. Мы можем полагать, что после разгрома 1263 г. Дарьяльское укрепление перешло в руки Джучидов. Исследователи связывают событие с уничтожением Джучидами аланского города Деякова в 1278 г. [Нарожный 2009: 160]. Учитывая сложность обстановки того периода и долгое, до 1278 г. достаточно лояльное отношение Джучидов к местным аланским правителям, нельзя исключать, что после завоевания укрепления его контроль был поручен Хулагуидами покорившимся правителям алан.

К сожалению, вне внимания исследователей остались сведения иных списков «Хронографа» («Жамтаагмцерели», «Столетняя летопись»). В целом источник сообщал, что к картлийскому правителю Давиду VII Улу через Дербентский проход пришли знатные овсы, преследуемые золотоордынским правителем Берке. Несомненно, данные события связаны с поражением в 1263 г. Хулагуидов. По повелению Хулагу, они вошли в его военный круг, получили места для поселения, а также право взимания в свою

пользу поземельного налога с местного населения. Одно из мест расселения полагалось у Жинвали, т. е. на южной оконечности транскавказского прохода. После смены Хулугу и вступления на престол Абага-хана (1265-1282 гг.) картлийский правитель Давиду VII Улу передал овсам крепость Гори, а тангуту Джасану поручил взять на себя охрану «Дараланских ворот», т. е. Дарьяльских. Полагают, что данные мероприятия были направлены на охранение от Золотой Орды [Гаглойти 2010: 630-633]. Показательно, что они осуществляются именно силами овсов и монголов. Таким образом, овсы (аланы) не связываются с контролем на дарьяльском направлении. Но и Картли не может самостоятельно его контролировать, для чего прибегают к привлечению других сил. События должны помещаться между вступлением на престол Абага-хана в 1265 г. и смертью Давида VII Улу в 1272 г.

Согласно сведениям Парсадана Горгиджанидзе (XVII в.), использовавшего древнейший неопубликованный список «Картлис Цховреба», овсы пришли через Дарьял и поступили на службу именно к монголам. Они были расселены в Тифлисе, Жинвали и Дманиси, а затем по совету картлийского эристава Бега и его отца Григория Сурамели им были переданы город и крепость Гори для охранения от нападений монголов с запада, где в Раче расположился монгольский полководец Ялгур (Галгур), призванный Давидом Нарином. Тангуту Джанасу поручили охранение ворот Дарьяла и дорог Двалетии и Осетии. По мнению исследователей, данное охранение производилось против проникновения других овсов в Картли [Тогошвили 2014а: 266-274].

С особой осторожностью следует относиться к фольклорным материалам в силу специфики сохранения в них исторических свидетельств. Так, исследователями приводится грузинское предание о том, что во времена царицы Тамары в Грузию часто вторгались леки (дагестанцы). Охранявшие «замок Тамары» мохевцы оказались не готовы к вторжению и послали за помощью в военно-административный центр ущелья – Казбеги. Оттуда пришло войско под предводительством овса Хетага, которое отразило вторжение. Тамара решила пожаловать Хетагу право владения некоторыми селами, но он отказался, считая невозможным господствовать над братским народом – мохевцами [Гаглойти 2010: 576-577, 784-785].

Конечно, никакого отношения царица Тамара (1189-1207 гг.) не имела к Дарьяльскому укреплению, и в ее время укрепление не находилось под контролем Картли. Вторжения леков могут быть сопоставлены с известной в грузинской истории эпохой лекианоба (лекьоба), которая относится к позднесредневековому периоду. Таким образом, мы можем полагать сведение в предании разновременных сюжетов. Видимо, справедливее говорить о том, что предание рисует общую картину истории Дарьяльского ущелья

и укрепления, когда они находились под овским (аланским) контролем. Но здесь, несомненно, сказывается и известная общая тенденциозность в приписывании контроля Картли в домонгольский период. Конечно, сказывается и постепенная грузинизация местного горского населения. Но на фоне приведенных выше материалов показательное сохранение положения о непосредственной охране Дарьяльского укрепления горцами, причем родственными аланам.

Показательно, что Лаоник Халкокондил, писавший в XV в. о событиях между 1298 г. и 1436 г., отводил Иберии земли до Кахетии и Гори, включал алан в число соседей городов верхней Иверии, одновременно отводя аланам владения до подножия Кавказа [АЛЕМАНЬ 2003: 301]. Не касаясь неверного приписывания сведений анонимному источнику VI в. [АРСАНУКАЕВ 2002: 95], видимо, продиктованному субъективными подходами автора, усугубленными непониманием специфики в передаче информации, содержащейся в привлекаемом им издании [ГАН 1890: 2-3, 56], заметим, что, если сведения о землях алан до подножия Кавказа воспроизводят общие и давние представления о месте расселения алан, то ориентиры на Гори и соседство с городами верхней Иверии могут относиться к положению, которое, как мы видели, характеризует период к концу XIII в.

В 1325 г. через Дарьял свободно передвигается хулагуидский эмир Чулпан, который совершает страшное разорение придарьяльского населения Золотой Орды [ДРУЖИНИНА, ЧХАИДЗЕ, НАРОЖНЫЙ 2011: 230-231]. В конце XIV в. свободно проходит через Дарьял Тимур [ГАБРИЕЛЯН 1985б: 27], хотя ему будут приписывать неудачи во взятии крепости [ТОГОШВИЛИ 2012: 32], которую в реальности он никогда не штурмовал. Надо полагать, что господство монголов, уничтожение Аланского государства, отсутствие торговых сообщений и т. д., в конечном итоге, привели к утрате укреплением своего прежнего значения и к его упадку.

В таком положении предполагаемое владение укреплением грузинскими правителями уже не имело сколь-нибудь важного значения. История Дарьяльского укрепления завершилась. Конечно, можно полагать, что крепость функционировала до позднего средневековья, предположительно до XVII-XVIII вв. [КУЗНЕЦОВ 1980: 87]. Но данное предположение не может быть подкреплено никакими конкретными данными. Например, в краткой «Хронике» Ованеса Царечи XVI вв. сообщается, что в 1578-1579 гг. визир Оттоманской Порты Мустафа Паша (Лала Паша) построил крепости и оставил в них гарнизоны в Тифлисе, Дманиси, Гори, Лори и других местах, затем прошел к аланам до Железных Ворот и поставил там крепость тоже [ВАIS 2017: 8]. Другие исследователи относят сообщение к работе Аракела Даврижеци XVII в., а построенную крепость под названием Дамургапи

отождествляют с Дербентскими воротами [Габриелян 1985б: 29, 45, ком. 62; 2001: 156, 222, комм. 599]. Кроме того, показательно, что в 1729 г. Турция вынашивала план построения в Дарьяльском ущелье собственной крепости, что указывает на отсутствие здесь действующего укрепления. Грузия не контролировала Дарьяльское ущелье, где властвовали арагвские эриставы и тагаурские алдары. С северной стороны были сильны и позиции кабардинских владетелей. Только после 1744 г. при фактическом объединении Грузии и покорении арагвских и ксанских эриставов начинаются попытки налаживания дороги через Дарьял...

К сожалению, археологические исследования Дарьяльского укрепления, крепостное сооружение которого получило в позднейший период ошибочное название «замка Тамары», долгое время практически не проводились. В 1988-1991 гг. грузинскими специалистами исследовались крепость и могильники, располагающиеся к югу от нее. С 2013 г. исследованием укрепления занималась совместная англо-грузинская археологическая экспедиция Эдинбургского и Тбилисского университетов. Укрепление располагается на левой стороне р. Терек, где зафиксированы остатки основного оборонительного сооружения на отдельном скалистом холме и еще трех взаимосвязанных оборонительных пунктов ниже – фрагменты мощной стены и, вероятно, двух башен, ранее отмечавшихся на левом берегу реки (сегодня они не найдены, но указывается на наличие одной башни на правом берегу). Их также объединяет техника строительства. В цементировке стен обнаружены следы использования деревянных прутьев для придания конструкции сейсмостойкости.

На холме отмечена мощная оборонительная стена, от 1,5-2 м до 2,5 м толщиной, укрепленная контрфорсами. Относительно хорошо сохранилась северная стена длиной около 60 м. К ней примыкает четырехугольная башенка. На западной оконечности стены на заметной высоте сохранились остатки небольшого укрепления. С южной стороны к цитадели примыкает мыс, на вершине которого сохранились следы небольшого укрепления. На западной стене цитадели фиксируются развалины двух башен. С восточной стороны, предположительно от подземного хода, к Тереку ведет извилистый ход, защищенный стенами, высотой в человеческий рост, между которыми были каменные ступени. Возможно, ранее ход был крытым. Ложбина между холмом и основным горным массивом преграждена двумя каменными стенами, толщиной 2,5-3 м, со следами глиняных водопроводных труб. По подсчетам исследователей, минимальное количество гарнизона, необходимое для удержания укрепления, составляло 100 человек [Осетины 1967: 195; Кузнецов 1893: 143; Сланов 2014б: 89].

Наличие водопровода сопоставляется со сведениями ал-Масуди об источнике пресной воды, сбегавшем с вершины скалы и выходящем в середине Замка Аланских ворот. Данное положение, видимо, сопоставимо со сведениями у ал-Казвини об источнике пресной воды, бьющем прямо из середины скалистого места, где стоит крепость, и со сведениями у 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви об источнике хорошей воды, бьющей из скалы [АЛЕМАНЬ 2003: 353; 'АБД АР-РАШИД АЛ-БАКУВИ 1971: 97]. Исследования 2016 г. англо-грузинской экспедиции показывают, что во время функционирования крепости скала, на которой она располагается, находилась гораздо выше над окружающей местностью, о чем свидетельствует многометровый слой строительного мусора у западной части скалы [SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 23].

В 2014 г. англо-грузинской экспедицией были исследованы костные останки из погребений под основанием стены Дарьяльского укрепления, позволившие датировать их 390 г. Аналогичное исследование из погребений у самой стены дало дату 396 г. Исследователи пришли к заключению, по их определению верному на более 90%, что стена началась строиться не ранее 390 г., в промежутке 390-396 гг. [SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 21]. Мы вправе поставить под сомнение как столь точное датирование, так и трактовку расположения погребений в зависимости от начала строительства укрепления, а не как единого памятника, на месте которого было построено укрепление. Возведение крепости на месте погребений уже указывает на прекращение функционирования могильника.

Полученные датировки могут примерно указывать на непосредственно предшествующий строительству период, что соотносится с приведенным выше решением о времени возведения укрепления. Представители англо-грузинской экспедиции связывают с влиянием на решение строительства крепости вторжение гуннов через Дарьял в 395 г., когда их рейд был очень глубоким и потряс владения обеих империй. Полагают, что крепость могла уже быть построена или начала строиться [SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 22]. Данное вторжение, действительно, вполне могло стать одним из весомых аргументов в пользу строительства [Мишин 2014. С. 247], но будущего.

Самый ранний на сегодняшний день слой внутри крепости датируется 428-598 гг. [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 6, 7, fig. 4]. Таким образом, сопоставление хронологических данных погребений и древнейшего слоя в крепости вполне соответствует выявленной выше хронологии построения крепости на основании данных письменных источников. В упомянутом древнейшем слое в крепости, относимом к V в., обнаружены образцы стекла и керамики, характерные для изделий Сасанидской Персии [CHOLOGAURI

2015: 189; 2015a: 208]. Среди материалов погребений у крепости и на могильнике VI-VIII вв. к югу от нее, примерно в 2,5 км, представлены, например, монета шаха Кавада I 529 г. и перстень с персидской надписью [SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 20]. К югу от укрепления обнаружено поселение с мощным культурным слоем, материалы которого в основном датировались VIII-X вв. [Круглов 1937: 246-247; Сланов 2014: 278-279; 2014б: 89].

В крепости были также обнаружены фрагменты костяных изделий, покрытых орнаментальными и зооморфными изображениями. Изображения сопоставляются с таковыми на костяных изделиях салтово-маяцкой культуры Хазарии VIII-X в. Появление предметов в крепости связывается с контактами с хазарами, обитавшими к северу от крепости. Вместе с тем, отмечается, что хазары в 627 г. вместе с византийцами вторглись в Картли, а в 628 г. захватили Тифлис. Затем хазары воевали с Арабским халифатом. В 764 г. хазары вновь захватили Тифлис. Поскольку источники не сохранили сведений о захвате Дарьяльской крепости хазарами, то предлагается рассматривать находки как указание на остановку на некоторое время хазар в крепости при возвращении из Картли [CHOLOGAURI 2015a: 202, 206-209]. Учитывая приведенные нами выше наблюдения, данные находки, скорее, свидетельствуют в пользу именно перехода в определенный период крепости под контроль хазар или алан, ставших частью Хазарского каганата.

Полагают, что Дарьяльское укрепление составляло единый оборонительный комплекс с Гвелетским укреплением, располагавшимся южнее на 3,5 км. Древнейший слой в Гвелетской крепости сегодня датируется 776-969 гг., а само укрепление более приспособлено противодействию опасности с юга. Самый поздний слой в Дарьяльской крепости сегодня датируется 1300-1411 гг. [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 6, 7, fig. 4. 22]. Датировка гвелетских материалов может указывать на развитие оборонительной системы арабами, а датировка финального слоя Дарьяльской крепости подтверждает хронологию упадка жизнедеятельности крепости.

Исследованные погребения (в каменных ящиках, индивидуальные и коллективные) на могильнике возле крепости принадлежат достаточно молодым индивидуумам (самый старый 35-40 лет) и датируются от 671-770 гг. до 988-1050 гг. [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 15, 27-29]. Вполне вероятно, что мы сталкиваемся с последствиями перехода крепости под аланский контроль. Если ранее гарнизон был связан во многом с местным населением или пришедшим издалека, охраняя путь от опасности с севера, что составляло и хоронить его представителей южнее крепости, то аланский гарнизон поступал с северных территорий, где и должны были хоронить его представителей.

Интересно, что погребения, по мнению специалистов, свидетельствуют о присутствии здесь представителей азиатского происхождения, в том числе монголоидного, что сопоставляется в общих чертах со сведениями ал-Масуди об арабском гарнизоне [SAUER, PITSKHELARIET al. 2015: 20]. Один из погребенных воинов, как предполагают, представитель исламского гарнизона, был убит в результате сабельного удара. Его погребение датируют между 988 и 1027 гг. Точно установить вероисповедание погребенных исследователи не считают возможным, хотя отмечают черты, которые могли бы толковаться и в пользу их исламского вероисповедания [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 16, 17, fig. 11, 21; SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 20, 24].

Исследовано также погребение и другого воина 15-20 лет, содержащее меч и два наконечника стрел, датируемое между 975 и 1029 гг., или около 1000 г. Исследователи, отмечая инновации в материалах погребения, не исключают вариантов, что погребенный мог быть местным стражем, адаптировавшим некоторые северные традиции, наемником (язычником или христианином) или представителем нового гарнизона северного происхождения [SAUER, PITSKHELARI et al. 2015: 4, fig. 1, 20; SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016: 23, 24]. Показательно, что «северный импульс» проявляется при наступлении аланского периода в истории Дарьяльского укрепления.

Исследователи обратили внимание, что техника возведения Дарьяльского укрепления из нетесаного камня на известковом растворе и с применением плетенки из прутьев с камнями аналогична технике возведения Хилакской стены в Куртатинском ущелье Северной Осетии [Кузнецов 2004: 4]. В отношении Хилакского укрепления была изначально высказана «хазарская версия» [НАГЛЕР 1984: 58]. Однако она вскоре была обоснованно отвергнута. Техника строительства укрепления и сама практика расположения укрепления по обоим берегам горных рек была сопоставлена с памятниками типа Верхнечирюртовского городища, которые сооружались не хазарами, а персидскими правителями [Флёров 2010: 130-132], стремившимися обезопасить свои закавказские владения от набегов с севера.

Именно против северной угрозы была поставлена и Хилакская стена, а также, видимо, и другие стены в Куртатинском ущелье, что в целом делает наиболее вероятной гипотезу о персидском происхождении Хилакского комплекса (стена и башни) [Тменов 1996: 59-60]. К сожалению, так и остается неизученной заградительная стена в районе Кахтисара, преграждавшая путь из Кобанского в Даргавское ущелье. Исследователи полагали, что как Дарьяльский [Габриелян 1989: 83], так и Касарский оборонительный комплекс в Алагирском ущелье Северной Осетии были построены

персами, что соотносилось с упоминавшимся выше свидетельством «Мокцевай Картлисай» о строительстве персидским правителем Хосровом I Ануширваном защитных ворот на Кавказе [Кузнецов 1992: 181; 2002: 100-101; Тменов 1996: 62-63].

Возведение стены сопоставлялось со сведениями письменных источников о строительстве таких укреплений персами, которые оставляли в них гарнизоны, набранные из местных жителей. Топография комплекса, обращение фасов заградительных стен, включая и Касарскую, к северу объективно оценивались как указание «на стратегическую защиту юга Кавказа от опасности вторжения с севера». Именно в контексте важности для персов охраны своих северных рубежей на Кавказе на фоне известных военно-политических событий и рассматривался вопрос о направленности и военно-стратегических задачах оборонительных стен раннего средневековья [Ковалевская, Кузнецов 2007: 190-195].

Касарский оборонительный комплекс состоит из стены шириной 0,8 м, которая была укреплена пристройкой с северной стороны стены толщиной 1,5 м. Стена была фланкирована башней, с которой можно было вести обстрел вдоль нее. В 6,5 м к северу от стены была возведена еще одна стена, толщиной 3 м. Между стенами были сооружены клетки из бревен и тонких жердей, которые забутовали глиной и булыжником, что привело к созданию единой стены, толщиной 11,8 м. Комплекс датируется VIII-IX вв., как и располагавшиеся южнее поселение и могильник, видимо, принадлежавшие населению, поставлявшему силы для гарнизона [Кузнецов 1990: 121-125].

Как персов в Дарьяльском укреплении сменили арабы, так, не исключено, произошло и на Касарском укреплении. Появление арабского гарнизона исторически связывают с арабо-хазарской войной 763-764 гг., когда хазары совершили опустошительный поход в Закавказье. По сообщению ал-Йакута, тогда арабы выпустили из тюрем 7 000 заключенных, собрали воинов, присоединив к ним рабочих и строителей, и отправили против хазар. Они построили города, превратив их в опорные пункты для мусульман, поселив там воинов. Благодаря этим городам мусульмане усилились, а страна успокоилась. Поэтому осторожно предполагается, что Касарский комплекс был в числе тех, которые укрепили арабы, для сдерживания прорывов хазар. О контроле здесь арабов, как полагают, может свидетельствовать само название «Къасара» (араб. къасара – «крепость», «замок», «дворец»), находка перстня с арабской надписью из погребения № 44 могильника Мамисондон [Албегова 2010: 34-41; Албегова, Верещинский-Бабаев 2010: 132-135].

Полагают, что «Касарская оборонительная стена» служила последним участком кавказского лимеса на стыке двух миров, что соответствовало

территории, занятой сначала Сасанидским Ираном, а потом Арабским халифатом [Кузнецов, Романова 2006: 49, 52]. В действительности лимес протянулся гораздо западнее. Для крайних утверждений о том, что Касарское укрепление фиксирует для VI-VII вв. процесс расширения алано-овским объединением этнической территории в горах и консолидацию в условиях постоянной внешней опасности [Гутнов 1993: 43-44], что укрепление долгое время (до монгольского нашествия) позволяло двалам отсиживаться за ним, противостоя ассимилирующему воздействию алан-осов [Тменов 1989: 123], нет никаких оснований.

Вместе с тем, сопоставление Касарского укрепления с Хилакским нашло свое продолжение в сопоставлении и с Хумаринской крепостью в верховьях р. Кубань. Обычно данная крепость своим возникновением связывалась с деятельностью хазар, что неожиданно полагалось и для Касарского укрепления [Кузнецов 2016: 130, 134-135]. Однако строительные особенности укрепления Хумары, сопоставимые с таковыми в Дербенте, позволяют полагать, что оно было изначально построено персами не без согласия местных алан. В редакции «Мокцевой Картлисай» X в., обнаруженной в четырех списках в 1994 г. в монастыре Св. Катерины (Синай, Египет), сообщается о сооружении персами Ворот Осетии и оборонительной стены Клисурса, большей, чем Ворота Хазар (Дербент), и победе над хазарами [ALEXIDZÉ 2000: 677]. Данное сообщение, как и некоторые другие, оправданно рассматривается как косвенное свидетельство в пользу «сасанидской» версии укрепления Хумары [ГАДЖИЕВ, КАСУМОВ 2006: 115-116, сн. 266; ГАДЖИЕВ 2013: 53; СЕМЁНОВ 2015: 237-238]. Строительство именно этой крепости могло подразумеваться в сообщении ал-Табари о строительстве Перозом в области «Сул и алан» каменного крепостного сооружения, в пользу чего свидетельствуют некоторые археологические и эпиграфические памятники [НАРМАТТА 1996: 82-83].

Мы можем полагать, что созданная Персидской империей оборонительная линия, протянувшаяся от Дербента до Абхазии, а не до Касарского комплекса, заложила прочную основу разделения имперского Юга от Севера. Она во многом была унаследована Арабским халифатом, также вынужденно пришедшим к необходимости укрепления здесь своих рубежей от вторжений с Севера, будучи не в силах, как Персидская и Византийская империи, победить или сколь-нибудь надолго закрепиться там. Важное место в данной линии занимали и укрепления в горных районах Осетии, среди которых особо, конечно, выделяется Дарьяльское укрепление. Арабы, «унаследовав» его, даже знаково сохранили в его названии персидское определение, но в форме единственного числа для обозначения народа и с ошибочными попытками выделить в нем артикль – *Bāb al-Lān* [АЛЕМАНЬ

2003: 28-29]. Заметим, что заявление о том, что арабы могли так называть любой проход в земле алан [Газиков 2002: 29-30], безосновательно и призвано обслуживать субъективные решения автора.

Некоторые исследователи решили, что Хилакская оборонительная стена и Касарский оборонительный комплекс указывают на «... картину интенсивного возведения таких защитных сооружений грузинскими властями на подступах к своим северным границам». Такие сооружения защищали северные рубежи Грузии от частых набегов с Северного Кавказа, поэтому примерно с середины I тыс. н. э. по всему горному Кавказу возводилась система укреплений, крепостей и оборонительных стен от Даг-Бары в современном Дагестане до Великой Абхазской стены в современной Абхазии, включающая крепость Дар-и-Алан в Дарьяльском ущелье и упомянутые укрепления в Куртатинском и Алагирском ущельях в современной Осетии. Укрепление горных перевалов рассматривалось как отражение отношений грузин с северокавказскими народами, особенно с доминировавшими на Северном Кавказе аланами, привлекавшими к своим набегам другие соседние горские племена. Одновременно аланы играли важную роль и в политической жизни Картли в роли ее союзников [Кузнецов 2014а: 125-127].

Нарисованная картина развития событий крайне сомнительна. Подразумевать изначально под строительством оборонительной линии деятельность Грузии (само использование для того времени определения «Грузия» некорректно) не только невозможно, но и явно ошибочно. Картли не только не обладала для того необходимыми материальными, военными и иными ресурсами, но и оставалась в провинциальном подчинении Персии, а затем Арабского халифата. Горные территории были неподвластны Картли, не обладавшей военными ресурсами для их подчинения. Имеющиеся в распоряжении исследователей источники полностью отрицают саму возможность подходов для предложенного решения. Указанный подход сопоставим с решением [Робакидзе 1976: 432-442], ускользнувшим от внимания специалистов (благодарю за перевод с грузинского дин Р. Г. Дзаттиа-ты), относившим оборонительные сооружения Северной Осетии, включая Дзивгисскую крепость, к политическим рубежам позднесредневековой Грузии. Данное решение должно быть категорически отвергнутым.

Синхронизация времени возведения Касарского и Хилакского укреплений за счет упоминавшегося анализа раствора последнего с указанием на совпадение с ранее обоснованной автором датой [Ковалевская, Кузнецов 2007: 194] также несколько сложна. В указанной публикации датировка по анализу оставляется под сомнением, а возведение Дарьяльского и Касарского укреплений рассматривается для периода после ирано-византийских войн VI в. и связывается с интересами персов [Ковалевская, Кузнецов 2007:

194-195]. Заметим, что в данном случае рядом с Касарским укреплением фигурирует Дарьяльское укрепление, которое у автора [Кузнецов 2014: 127] относится к истории создания оборонительной линии на Кавказе. Таким образом, датировка представляется весьма размытой, а Дарьяльское укрепление в действительности возводилось персами в начале V в.

Создание жесткой линии границы имело и другие важные последствия. Например, для Картли долгое подчиненное положение в составе персидской и арабской провинций в исторической перспективе принесло и некоторые положительные результаты. Долгое объединение завоевателями Картли в одну провинцию с лежащими к югу от нее горными территориями с иноэтничным независимым населением вело к их сближению и к постепенному проникновению в горные районы грузиноязычного этнического элемента, медленно ассимилировавшего здесь, например нахоязычные народы. Видимо, аналогичный процесс протекал и на Севере, способствуя интенсификации процесса освоения здесь горных территорий аланами, долгое время входившими в состав «лоскутной империи» Хазарии, но сохранявшими заметные позиции своей автономии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, в конечном итоге, такие мощные укрепления на Севере, как Дарьяльское и Касарское, оказались в руках алан.

Не так давно исследователями была выдвинута интересная гипотеза о переселении во второй половине VIII в. в рамках политики Хазарского каганата алан из района Кисловодской котловины как на территорию бассейна Среднего Дона, так и Кубани и в горные районы Дарьяла. Здесь они охраняли рубежи Хазарского каганата, неся и таможенную службу. В X в. заметная часть алан вернулась с Северного Дона на Северный Кавказ, видимо, и в район Дарьяла [Альбегова 2012: 202-206]. Хронология событий вполне допустима, поскольку со второй половины VIII в. граница между Хазарским каганатом и Арабским халифатом стабилизируется. Фактически каганат использовал опыт персов и арабов, выстраивая свои оборонительные рубежи.

Привлечение в качестве охраны и таможни алан также имело предшествующий опыт, когда, как отмечалось, персы составляли гарнизоны из местных народов. Данные сведения закономерно сопоставлялись, например, с поселением и могильником Едыс (Южная Осетия) VI-VII вв., свидетельствующим о поселении здесь группы алан, выполнявших наемные функции охранников. Наличие и иных аланских памятников того же периода в Восточной Грузии (Мцхета, Жинвали, Агайани, Алеви) расширяет зону действия таких отдельных контингентов алан, нанимавшихся на персидскую службу [Дзаттиаты 1986: 208; 1989: 46-47; 1991: 41-42; 1992: 71-81; 1995: 106; 1995а: 110-111; 2006: 47-50]. Но если судьба таких немногочисленных контингентов была связана с отрывом от родины, то погранично-

таможенная служба на Северном Кавказе интенсифицировала продвижения алан в горные территории, становившиеся неотъемлемой частью собственно Алании. Таким образом, заложенная персами граница, в конечном итоге, сыграла свою положительную роль и в истории алан.

Интересно в данной связи отметить, что персидское название Дарьяла *Dar-i-Alānān* – «Ворота алан», видимо, впервые появилось как географическое, обозначая естественный географический выход к Алании через горное ущелье с юга. Затем оно стало прилагаться к построенному укреплению, запиравшему вход во владения Персидской империи от вторжения с севера алан и иных народов, проходивших через земли алан. Таким образом, «Ворота алан» приобретали значение «Ворота против алан». Аналогичное значение сохранилось и в арабском *Bāb al-Lān*. Второе название данного укрепления как «Иверии страж» наглядно демонстрирует противопоставление его значения как охранителя персидских владений. Когда же укрепление перешло под контроль алан, то «Худуд-ал-алам» уже не говорит о крепости или воротах, а называет *Dar-i Alān* городом, который подобно крепости находится на вершине горы. В другой раз название вновь возвращает себе давний географический характер, обозначая место, где располагается на вершине горы самый процветающий город Алании [Hudūd-al-‘Ālam 1982: 68, 161; Алемань 2003: 468, 469]. «Ворота алан» превращаются в собственный вход в Аланию.

Как неоднократно выше отмечалось, в отдельных грузинских источниках [Кузнецов 1893: 143] строительство или владение укреплением с домонгольского периода приписывались правителям Картли, что являлось вымыслом, поддерживаемым и определенной частью современных исследователей. В новой столице одного из северокавказских субъектов, со странным персидским названием Магас – «Муха», была поставлена въездная арка «Аланские Ворота», которая ни территориально, ни архитектурно, ни культурно, ни исторически не имеет ничего общего с «Воротами алан». Причем она поставлена там, где в псевдонаучных изысканиях отрицается аланская составляющая в названии Дарьяла, что делает бессмысленным само название арки.

Странный уже в своей первой части английский вариант названия арки «*Alania Gates*» еще и представляет их в своей второй части как некое множество, видимо, переводя русское существительное «ворота». Укрепление «Ворота алан» изначально вело в провинции Персидской империи и Арабского халифата, закрывая в них путь именно аланам и иным воинственным народам с севера. Но и когда оно, спустя столетия, перешло на определенный период под контроль самих алан, то не стало ни воротами их столицы, ни воротами какого-то неаланского города, как сегодня пытаются представить в лице «Аланских Ворот», которые якобы, согласно вывешенной на них доске, «символизируют мощь и величие... столицы Аланского государства»...

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1958 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

’Абд ар-Рашид ал-Бакуви 1971 – ’Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ал-асар ва аджа’иб ал-малик ал-каххар (Сокращение (книги о) «Памятниках» и чудеса царя могучего) / Издание текста, перевод, предисловие, примечания и приложения З. М. Буниятова. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1971. 162+192 с.

АКИЕВА 2014 – АКИЕВА П. Х. Рождение, свадьба, смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб.: Алеф-пресс, 2014. 922 с.

АКОПЯН 2015 – АКОПЯН А. А. К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин (период ослабления Арабского халифата) // *Albania Caucasica*: Сборник статей. М., 2015. Вып. I. С. 129-147.

АЛАНИКА 1999 – АЛАНИКА. Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах / Составление и комментарии Ю. С. Гаглойти // *Дарьял. Владикавказ*, 1999. № 4. С. 224-245.

АЛБЕГОВА 2010 – АЛБЕГОВА З. Х. Арабский форпост в горах Центрального Кавказа // *Достояние поколений*. М., 2010. № 1 (8). С. 34-41.

АЛБЕГОВА 2012 – АЛБЕГОВА З. Х. Забытое сказание о нартах (к вопросу о миграциях алан в эпоху Хазарского каганата) // *Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов*. Владикавказ, 2012. С. 199-214.

АЛБЕГОВА 2010 – АЛБЕГОВА З. Х., Верещинский-Бабайлов Л. И. Раннесредневековый могильник Мамисондон: результаты археологических исследований 2007-2008 гг. в зоне строительства водохранилища Зарамагских ГЭС. М.: Институт археологии РАН: ТАУС, 2010. 492 с.

АЛБОРОВ 1960 – АЛБОРОВ Б. А. Почему осетины называют балкарцев «Асы» // *Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22-26 июня 1959 г.)*. Нальчик, 1960. С. 108-112.

АЛЕМАНЬ 2003 – АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. 608 с.

АЛИЕВ 1987 – АЛИЕВ К. Г. Античные источники по истории Азербайджана. Баку: Элм, 1987. 132 с.

АМИРАНИШВИЛИ 1938 – АМИРАНИШВИЛИ А. И. Иберия и римская экспансия в Азии (К истории древней Грузии) // *ВДИ*. М., 1938. № 4 (5). С. 161-173.

АПАКИДЗЕ и др. 1958 – АПАКИДЗЕ А. М., Гобеджишвили Г. Ф., Каландадзе А. Н., Ломтатидзе Г. А. Мцхета. Итоги археологических исследований. I. Археологические памятники Армазис-хеви по раскопкам 1937-1946 гг. Тбилиси: Издательство Академии наук Грузинской ССР, 1958. 281 с.

Армянская География 1877 – Армянская География VII века по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Текст и перевод с присовокуплением карт и объяснительных

примечаний издал К. П. Патканов. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1877. XXVIII+84+26 с.

АРСАНУКАЕВ 2002 – АРСАНУКАЕВ Р. Д. Вайнахи и аланы. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2002. 270 с.

АРТАМОНОВ 1962 – АРТМОНОВ М. И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.

АХМАДОВ 2016 – АХМАДОВ А. З. Нахский этномассив Закавказья: дзурдзуки/дурдзуки, ваьппи // Вестник Академии наук Чеченской Республики. Грозный, 2016. № 2 (31). С. 20-30.

АХМЕД ИБН ЛЮТФУЛЛАХ 1957 – АХМЕД ИБН ЛЮТФУЛЛАХ (Мунадджим-Баши) «Джами ад-Дувал»; Ибн ал-Азрака ал-Фарики из «Истории Майяфарикина» / Перевод с арабского А. Дж. Мамедова // Труды института истории. Баку, 1957. Т. XII. С. 206–225.

БАЙРАМКУЛОВ 1999 – БАЙРАМКУЛОВ А. М. Правда об аланах. Черкесск: ГП «Ставропольская краевая типография», 1999. 472 с.

БАРТОЛЬД 1973 – БАРТОЛЬД В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи Зайн ал-ахбār.> Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894 гг. // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1973. Т. VIII. Работы по источниковедению. С. 23-62.

БЕЙЛИС 2000 – БЕЙЛИС В. М. Сообщения Халифы Ибн Хайята ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII-первой половине VIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 32-53.

ВАНЕЕВ 1989 – ВАНЕЕВ З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвали: Ирыстон, 1989. 418 с.

ВИНОГРАДОВ 2016 – ВИНОГРАДОВ А. Ю. Абхазское царство – опыт политогенеза между христианством и исламом (конец VIII-начало X в.) // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М., 2016. С. 9-34.

ВОЙНИКОВ 2016 – ВОЙНИКОВ Ж. Древние болгары – кто они? Новый взгляд на старый вопрос // Дриновський збірник. Софія-Харків, 2016. Т. IX. С. 5-19.

ВОРОНОВ 1990 – ВОРОНОВ Ю. Н. Аланы и Абхазия // Вопросы иранистики и алановедения (Научная конференция, посвященная 90-летию В. И. Абаева). Владикавказ, 18-20 октября 1990 г. Тезисы докладов. Владикавказ, 1990. С. 52-53.

ВОРОНОВ, БГАЖБА 2008 – ВОРОНОВ Ю. Н., БГАЖБА О. Х. Аланы в Колхиде (VI-VIII вв.) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971-2006. М.; Ставрополь, 2008. С. 373.

ГАБРИЕЛЯН 1985 – ГАБРИЕЛЯН Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. I // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия I. № 3 (45). 64 с.

ГАБРИЕЛЯН 1985а – ГАБРИЕЛЯН Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. II // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия 2. № 4 (46). 56 с.

ГАБРИЕЛЯН 1985б – ГАБРИЕЛЯН Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. III // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия 3. № 4 (50). 46 с.

ГАБРИЕЛЯН 1989 – ГАБРИЕЛЯН Р. А. Армяно-аланские отношения (I-X вв.). Ереван: Издательство АН АрмССР, 1989. 143 с.

ГАБРИЕЛЯН 2001 – ГАБРИЕЛЯН Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван-Владикавказ, 2001 // НА СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. 238 с.

ГАГЛОЙТИ 1966 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Мецниереба, 1966. 254 с.

ГАГЛОЙТИ 2007 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.

ГАГЛОЙТИ 2010 – ГАГЛОЙТИ Ю. С. Избранные труды. Цхинвал: Полиграфическое творческое объединение РЮО, 2010. Т. I. 814 с.

ГАДЖИЕВ 1997 – ГАДЖИЕВ М. С. Между Европой и Азией. Из истории торговых связей Дагестана в албано-сарматское время. Махачкала, 1997. 154 с.

ГАДЖИЕВ 2013 – ГАДЖИЕВ М. С. Хумара: некоторые строительные параллели и проблема датировки укреплений // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сборник статей. М., 2013. С. 51-65.

ГАДЖИЕВ 2015 – ГАДЖИЕВ М. С. Кавказская Албания и Дагестан: историко-географический и административно-политический аспекты // Albania Caucasia: Сборник статей. М., 2015. Вып. I. С. 28-41.

ГАДЖИЕВ, КАСУМОВ 2006 – ГАДЖИЕВ М. С., КАСУМОВ С. Ю. Среднеперсидские надписи Дербента VI века. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. 128 с.

ГАДЖИМУРАДОВ 2014 – ГАДЖИМУРАДОВ М. Т. Утверждение власти Сасанидов на Восточном Кавказе в раннем средневековье // Актуальные проблемы общественных наук: сборник материалов Всероссийской научно-теоретической конференции. Махачкала, 2014. С. 6-15.

ГАДЛО 1979 – ГАДЛО А. В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. 215 с.

ГАЗИКОВ 2002 – ГАЗИКОВ Б. Д. Об этнической принадлежности алан // Газиков Б. Д. Взгляд в прошлое. Статьи по истории Ингушетии. Назрань, 2002. С. 27-37.

ГАН 1890 – ГАН К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе. С латинского текста Штриттера перевел. Тифлис, 1890. Ч. II. 215+10 с.

ГАНДАУР-ЭГИ 2016 – ГАНДАУР-ЭГИ М. Х. О некоторых аспектах формирования топонимической карты района Придарьяля // Актуальные проблемы алановедения: Материалы научного семинара (12 мая 2015 г., ГБУ «ИнГНИИ», г. Магас). Магас, 2016. С. 41-65.

ГЕНКО 1930 – ГЕНКО А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук Союза Советских Социалистических Республик. Л., 1930. Т. V. С. 681-761.

ГУМБА 1987 – Гумба Г. Д. Кавказские хоны (гунны) по «Ашхарацуйц»-у // Труды Абхазского государственного университета им. А. М. Горького. Сухуми, 1987. Т. V. С. 91-97.

ГУМБА 2004 – Гумба Г. Д. Граница Азиатской Сарматии с Колхидой и Картли // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА 28-31 мая 2001 г. Сухум, 2004. С. 154-169.

ГУМБА 2007 – Гумба Г. Д. Аланы, асы и дигоры по «Ашхарацуйц» // Вестник Академии наук Абхазии. Сухум, 2007. № 2. С. 225-243.

ГУМБА 2016 – Гумба Г. Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетия до н. э.). Сухум: Абгосиздат, 2016. 544 с.

ГУТНОВ 1993 – Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир, 1993. 229 с.

ГУТНОВ 2007 – Гутнов Ф. Х. Эксусиократор Алании и архонт Азии в X-XI вв. // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2007. Vol. IV. № 1, 2. С. 241-262.

ДАВИД БАГРАТИОНИ 1971 – Давид Багратиони. История Грузии / Текст издал и снабдил статьей и указателем А. А. Рогава. Тбилиси: Мецниереба, 1971. 272 с.

ДЕРБЕНД-НАМЕ 2017 – «Дербенд-наме» [Мухаммада Аваби Акташи] в переводе Алийара б. Казима с языка тюрки на персидский язык (перевод на русский язык, комментарии и факсимиле текста). Перевод текста с персидского языка на русский язык, предисловие П. М. Алибековой; комментарии и библиография Г. М.-Р. Оразаева и П. М. Алибековой. М.: Вече, 2017. 128 с.

ДЖАНАШВИЛИ 1897 – Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. – Описание Осетии, Дзурдзукии, Дидоэтии, Тушетии, Алании и Джикетии. – О царях Хазаретии. – Алгузиани // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. I. С. 1-196.

ДЖАТЦАЕВ 2009 – Джатцаев Р. К этимологии этнонимов «савромат», «сармат» и «алан» // Вайнах. Грозный, 2009. № 6. С. 86-94.

ДЖАФАРОВ 1993 – Джафаров Ю. Р. Гунны и Азербайджан. Баку: Азернешр, 1993. 107 с.

ДЖИОЕВ 1987 – Джioев М. К. Из истории аланозолотоордынских взаимоотношений в середине XIII в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1987. Вып. XXX. С. 37-44.

ДЖИОЕВ 1990 – Джioев М. К. Историк Давида Строителя и грузино-северокавказские отношения в первой четверти XII в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1990. XXXIII. С. 36-42.

ДЖУАНШЕР ДЖУАНШЕРИАНИ 2008 – Джуаншер Джуаншерияни. Жизнь Вахтанга Горгасала / Перевел и комментариями снабдил докт. ист. н. Г. В. Цулая // Картлис Цховреба. История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 75-133.

ДЗАТТИАТЫ 1986 – Дзаттиаты Р. Г. Раннесредневековый могильник в селении Едыс (Южная Осетия) // Российская археология. М., 1986. № 2. С. 198-209.

Дзаттиаты 1989 – Дзаттиаты Р. Г. Алано-сасанидские отношения по данным археологии // Кавказ и цивилизации Древнего Востока: Материалы всесоюзной научной конференции. Орджоникидзе, 1989. С. 46-47.

Дзаттиаты 1991 – Дзаттиаты Р. Г. Аланы в Закавказье // I Международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 12-18 октября 1991 г. Орджоникидзе, 1991. С. 41-42.

Дзаттиаты 1992 – Дзаттиаты Р. Г. Алано-сасанидские отношения по материалам археологических раскопок в Южной Осетии // Аланы и Кавказ. ALANICA-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992. С. 71-82.

Дзаттиаты 1995 – Дзаттиаты Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгосала // Аланы: история и культура. ALANICA-III. Владикавказ, 1995. С. 101-106.

Дзаттиаты 1995a – Дзаттиаты Р. Г. Пряжки и поясные наборы Едысского могильника (VI-VII вв. н. э.) // Аланы: история и культура. ALANICA-III. Владикавказ, 1995. С. 107-122.

Дзаттиаты 2006 – Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Владикавказ: Ир, 2006. 175 с.

Дружинина, Чхаидзе, Нарожный 2011 – Дружинина И. А., Чхаидзе В. Н., Нарожный Е. И. Средневековые кочевники в Восточном Приазовье. Армавир-М.: ООО «Славянка», 2011. 266 с.

Еремян 1941 – Еремян С. Т. Сюния и оборона сасанидами кавказских проходов // Известия Академии наук СССР. Армянский филиал. Ереван, 1941. № 7 (12). С. 33-40.

Еремян 1951 – Еремян С. Т. Народно-освободительная война армян против персов в 450-451 гг. // ВДИ. М., 1951. № 4 (38). С. 41-60.

Жизнь царя царей Давида 2008 – Жизнь царя царей Давида / Перевел и комментариями снабдил чл.-корр. НАНГ М. А. Шанидзе // Картлис Цховреба. История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 181-212.

Заходер 1962 – Заходер Б. М. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX-X вв. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 279 с.

Ибн Хордадбех 1986 – Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Перевод с арабского, комментарии, исследование, указатели и карты Наили Велихановой. Баку: Элм, 1986. 428 с.

История монголов 1873 – История монголов по армянским источникам. Выпуск первый, заключающий в себе извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и Константа Сембата / Перевод и объяснения К. П. Патканова. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1873. VIII+100 с.

История монголов 1874 – История монголов по армянским источникам. Выпуск второй, заключающий в себе извлечения из истории Киракоса Гандзакеци / Перевод и объяснения К. П. Патканова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1874. VIII+140 с.

Калинина 1988 – Калинина Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории народов СССР. М.: Наука, 1988. 180 с.

КАРАУЛОВ 1908 – КАРАУЛОВ Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. О Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII. Отд. I. С. 1-130.

КОВАЛЕВСКАЯ 2002 – КОВАЛЕВСКАЯ В. Б. Связи Восточной Европы в эпоху Хазарского каганата (на основании анализа массового археологического материала) // Хазарский альманах. Харьков, 2002. Т. 1. С. 52-68.

КОВАЛЕВСКАЯ 2005 – КОВАЛЕВСКАЯ В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. Пущино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005. 398 с.

КОВАЛЕВСКАЯ 2007 – КОВАЛЕВСКАЯ В. Б., КУЗНЕЦОВ В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV-XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109-248.

КОДЗОЕВ 2011 – КОДЗОЕВ Н. Д. Глава II. Ингушетия в I-XIV веках // История Ингушетии. Магас, 2011. С. 83-111.

КОНОВАЛОВА 2009 – КОНОВАЛОВА И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII-XIV вв.: текст, перевод, комментарий / И. Г. Коновалова // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Восточная литература, 2009. 223 с.

КУБАНОВ 2004 – КУБАНОВ А. Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или По следам Т. Хейердала: Очерки и заметки. М.: Илекса, Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2004. 240 с.

КУЗНЕЦОВ 1962 – КУЗНЕЦОВ В. А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА СССР. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. 133 с.

КУЗНЕЦОВ 1971 – КУЗНЕЦОВ В. А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе: Ир, 1971. 247 с.

КУЗНЕЦОВ 1977 – КУЗНЕЦОВ В. А. В верховьях Большого Зеленчука. М.: Искусство, 1977. 167 с.

КУЗНЕЦОВ 1980 – КУЗНЕЦОВ В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980. 136 с.

КУЗНЕЦОВ 1984 – КУЗНЕЦОВ В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984. 303 с.

КУЗНЕЦОВ 1990 – КУЗНЕЦОВ В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Орджоникидзе: Ир, 1990. 200 с.

КУЗНЕЦОВ 1992 – КУЗНЕЦОВ В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

КУЗНЕЦОВ 2002 – КУЗНЕЦОВ В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ: Ир, 2002. 159 с.

КУЗНЕЦОВ 2004 – КУЗНЕЦОВ В. А. Еще раз о древнем укреплении в Касарской теснине (Северная Осетия) // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2004. Т. 4. № 2. С. 2-7.

КУЗНЕЦОВ 2012 – КУЗНЕЦОВ В. А. Алантæ // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012. С. 33-36.

КУЗНЕЦОВ 2014 – КУЗНЕЦОВ В. А. Аланы и Кавказ: Осетинская эпопея обретения родины. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

КУЗНЕЦОВ 2014a – КУЗНЕЦОВ В. А. Древности Куртатинского ущелья. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 256 с.

Кузнецов 2016 – Кузнецов В. А. Касарский оборонительный комплекс в Северной Осетии // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2016. Вып. XLI. С. 127-142.

Кузнецов, Романова 2006 – Кузнецов В. А., Романова Г. Б. «Limes Caucasus» // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Посвящена памяти Ю. Н. Воронова. Древние культуры Кавказского Причерноморья, их взаимодействие с культурами соседних регионов. Сохранение культурного наследия. Сухум, 2006. С. 43-54.

Кузнецов 1893 – Кузнецов Н. Дариал и Дариальское ущелье // Энциклопедический словарь. СПб., 1893. Т. X. Полутом 19. С. 143.

Кулаковский 2000 – Кулаковский Ю. А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей // Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. С. 43-164.

Кулаковский 2003 – Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1: 395-519 годы // Серия «Византийская библиотека. Исследования». СПб.: Алетейя, 2003. 492 с.

Латышев 1904 – Латышев В. В. Заметки о кавказских надписях (с 1 табл. и 3 снимками надписей) // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1904. Вып. 10. С. 98-105.

Латышев 1949 – Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. М., 1949. № 4. С. 227-304.

Лордкипанидзе, Отхмезури 2015 – Лордкипанидзе М., Отхмезури Г. Шида Картли (исторический очерк) // Осетины в Грузии. Тбилиси, 2015. С. 7-53.

Малашев, Гаджиев, Илюков 2015 – Малашев В. Ю., Гаджиев М. С., Илюков Л. С. Страна маскутов в Западном Прикаспии. Курганные могильники Прикаспийского Дагестана III-V вв. н. э. Махачкала: Мавраевъ, 2015. 452 с.

Марков 1887 – Марков Е. Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб., М.: Издание товарищества М. О. Вольф, 1887. V+698+II с.

Мизиев 2010 – Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа // Истории Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик, 2010. Т. 2. С. 84-232.

Мизиев 2010а – Мизиев И. М. История Балкарии и Карачая с древнейших времен до походов Тимура // Истории Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик, 2010. Т. 2. С. 188-492.

Миндорашвили 2001 – Миндорашвили Д. К уточнению одного сведения Вахушти Багратиони // Кавказский вестник. Тбилиси, 2001. № 3 [сайт] URL: <http://www.nplg.gov.ge/caucasia/Messenger/RUS/N3/SUMMARY/9.HTM> (дата доступа: 16.05.2018).

Мишин 2014 – Мишин Д. Е. Хосров I Ануширван (531-579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М.: ИВ РАН, 2014. 696 с.

Мкртумян 1972 – Мкртумян А. Г. К вопросу об образовании феодального княжества Кахетии // Историко-филологический журнал. Ереван, 1972. № 1. С. 230-234.

Мкртумян 1975 – Мкртумян А. Г. Борьба халифата за овладение главными кавказскими проходами // Историко-филологический журнал. Ереван, 1975. № 2. С. 209-214.

Моммсен 1885 – Моммсен Э. Римская история. Т. V. Провинции от времен Цезаря до времен Диоклетиана / Перевод В. Н. Неведомского. М.: Типография В. Э. Рихтер, 1885. 648 с.

Мровели Леонти 1979 – Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Перевод с древнегрузинского, предисловие и комментарии Г. В. Цулая. М.: Наука, 1979. 102 с.

Муравьев 1888 – Муравьев С. Н. Заметки по исторической географии Закавказья. Плиний о населении Кавказа // ВДИ. М., 1988. № 1 (184). С. 156-161.

Мурзаев 1984 – Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. 653 с.

Мурзаев 1993 – Мурзаев Э. М. Образ места // Русская речь. М., 1993. № 2. С. 91-98.

Наглер 1984 – Наглер А. О. О датировке Хилакской оборонительной стены // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа. Грозный, 1984. С. 56-59.

Нарожный 2009 – Нарожный Е. И. Русско-ордынский поход против «славного яско-го города Дедакова» в контексте политической обстановки на Северном Кавказе // Золотоордынская цивилизация: Сборник статей. Казань, 2009. Вып. 2. С. 154-162.

Никонов 1966 – Никонов Н. А. Краткий топонимический словарь. М.: Мысль, 1966. 509 с.

Новосельцев 1969 – Новосельцев А. П. К истории аланских городов // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1969. Т. II. С. 132-136.

Новосельцев 1990 – Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

Новосельцев 2000 – Новосельцев А. П. Древняя Русь, Кавказ и Закавказье в восточных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 264-477.

Ньоли 2002 – Ньоли Г. Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противостояния Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ: Ир, 2002. 43 с.

Нюшков 2014 – Нюшков В. А. Воинское сословие в Апсилии. Историко-культурное исследование // КСИА. М., 2014. Вып. 234. С. 140-157.

Осетины 1967 – Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 319 с.

Патканов 1863 – Патканов К. Опыт истории династии Сасанидов по сведениям, сообщаемым армянскими писателями. СПб.: В типографии Императорской Академии наук, 1863. XXIII+90 с.

Патканов 1883 – Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1883. Ч. CCXXXVI. С. 21-32.

Пигулевская 1941 – Пигулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. 171 с.

Плиев 2011 – Плиев Р. С. Хожение нарта в орсы и росы. Назрань: ООО «Пилигрим», 2011. 354 с.

Подосинов, Скржинская 2011 – Подосинов А. В., Скржинская М. В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший / Тексты, перевод, комментарий. М.: «Индрик», 2011. 504 с.

Робакидзе 1976 – Робакидзе А. И. Оборонительные стены Северной Осетии // Юбилейный сборник, посвященный 100-летию со дня рождения академика И. А. Джавахишвили, 1976. С. 432-442 (на груз. яз.).

Ростовцев 1909 – Ростовцев М. И. Новые латинские надписи с юга России (с 1 табл. и 3 снимками) // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1909. Вып. 33. С. 1-22.

Садр ад-Дин 1980 – Садр ад-Дин Али ал-Хусайни. Ахбар ад-Даулат ас-сельджукийа (Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-салджукий-йа) (Сообщения о сельджукском государстве. Сливки летописей, сообщавших о сельджукских эмирах и государствах) / Издание текста, перевод, введение, примечания и приложение З. М. Буниятова. М.: Восточная литература, 1980. 521 с.

Садыгова 2014 – Садыгова К. Ф. Великий султан Алп-Арслан и Азербайджан (на основе произведения Сибт Ибн аль-Джаузи «Мир-ат аз-заман фи тарих аль-айан») // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». Київ, 2014. Вип. 85. С. 138-140.

Сборник греческих 1881 – Сборник греческих и латинских надписей Кавказа / Составил для V-го Археологического съезда в Тифлисе И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1881. 95 с.

Сведения арабских 2002 – Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642-643 и 119/737 гг.) / Перевод текстов с арабского на русский язык и комментарии подготовила Нурия Гараева // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440-471.

Сведения арабских 1902 – Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. II. Ибн-ал-Факих / Перевод и примечания Н. А. Караулова // СМОМПК. Тифлис, 1902. Вып. XXXI. Отд. I. С. 1-57.

Семёнов 2015 – Семёнов И. Г. Кавказ в политических отношениях Ирана с Византией и Тюркским каганатом в 556-559 гг. // Хазарский альманах. М., 2015. Т. 13. С. 234-298.

Семёнов 2016 – Семёнов И. Г. К этнической карте кавказской периферии Гуннской державы: соросги, акациры и «гунны» Восточного Кавказа // КСИА. М., 2016. Вып. 244. С. 323-339.

Сигаури 1997 – Сигаури И. М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М.: Издательский дом «Русская жизнь», 1997. 250 с.

Сказания мусульманских 1870 – Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. (С половины VII века до конца X века по Р. Х.) / Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1870. VIII+308 с.

Сказания Приска 1861 – Сказания Приска Панийского (С. Г. Дестуниса) // Ученые Записки Второго Отделения Императорской Академии наук. СПб., 1861. Кн. VII. Вып. 1. С. 1-112.

Сланов 2007 – Сланов А. А. Военное дело алан I-XV вв. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 400 с.

Сланов 2011 – Сланов А. А. Кавказская стена – миф или реальность? // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. СПб.-М.-Великий Новгород, 2011. Т. II. С. 98-99.

Сланов 2013 – Сланов А. А. Кавказский оборонительный комплекс эпохи раннего средневековья // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2013. № 3. С. 45-48.

Сланов 2014 – Сланов А. А. Дарьяльская крепость // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции, Москва, 21-25 апреля 2014 г. М., 2014. С. 276-279.

Сланов 2014 а – Сланов А. А. «Врата алан», или Великая Кавказская стена // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2014. Вып. XL. С. 59-68.

Сланов 2014 б – Сланов А. А. Дарьяльская крепость // Родина. М., 2014. № 2. С. 88-89.

Столетняя летопись 2008 – Столетняя летопись (Анонимный хронограф XIV в.) / Перевел и комментариями снабдил докт. ист. н. Г. В. Цулая // Картлис Цховреба. История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 331-413.

Сулейманов 1978 – Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Ч. II. Горная Ингушетия (юго-западная часть), Горная Чечня (центральная и юго-восточная часть). Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. 289 с.

Сулейманова 2004 – Сулейманова С. А. Этнополитическая история северо-западной Албании в свете архетипов в местных источниках // Известия Национальной Академии наук Азербайджана. Серия истории, философии и права. Баку, 2004. № 4. С. 51-82.

Сулейманова 2008 – Сулейманова С. А. Транскаспийская дорога и история связей между Центральной Азией и Кавказом // Научные исследования Института Востоковедения им. З. М. Буниятова Национальной академии наук Азербайджана. Юбилейный выпуск. Баку, 2008. С. 315-325.

Сулейманова 2008 а – Сулейманова С. А. Торговые колонии на Caspia Via между Центральной Азией и Кавказом – Trade Colonies on Caspia Via between Central Asia and Caucasus // Вестник МИЦАИ (Bulletin of ICAS). Самарканд, 2008. Вып. 8. С. 40-57.

Сулейманова 2013 – Сулейманова С. А. Локализация городов, проходов и путей Кавказской Албании по сведениям древних источников // Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası. Bakı, 2013. № 2. С. 86-117.

Сулейманова 2016 – Сулейманова С. А. Кавказские маршруты в трансконтинентальной сети древних путей // Историко-культурное наследие Великого шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе: материалы Международной

научно-практической конференции (Ставрополь 28-29 сентября 2015 г.). Ставрополь, 2016. С. 45-56.

Тарих-ал-Камиль 1940 – Из Тарих-ал-Камиль (Полного свода истории) Ибн-ал-Асира / Перевод П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издательство АзФАН, 1940. 184 с.

ТМЕНОВ 1989 – ТМЕНОВ В. Х. Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 113-134.

ТМЕНОВ 1996 – ТМЕНОВ В. Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 1996. 437 с.

Тогошвили 1988 – Тогошвили Г. Д. К вопросу о характере грузино-северокавказских взаимоотношений в XI-XIII вв. // Вопросы истории народов Кавказа (сборник статей, посвященный памяти З. В. Анчабадзе). Тбилиси, 1988. С. 184-199.

Тогошвили 2012 – Тогошвили Г. Д. Из истории грузино-осетинских отношений // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2012. Т. I. С. 15-165.

Тогошвили 2014 – Тогошвили Г. Д. Вахушти Багратиони об Осетии и осетинах // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2014. Т. II. С. 142-221.

Тогошвили 2014А – Тогошвили Г. Д. К вопросу о времени и условиях переселения осетин на территорию Грузии. По поводу статьи В. Н. Гамрекели // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2014. Т. II. С. 260-276.

Топчишвили 2011 – Топчишвили Р. Кавказоведческие исследования. Тбилиси: Универсал, 2011. 271 с.

Топчишвили 2016 – Топчишвили Р. «Осетинская этнографическая энциклопедия» в контексте грузино-осетинских отношений. Тбилиси: Универсал, 2016. 136 с.

Тортика 2006 – Тортика А. А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII-третья четверть X вв.). Харьков: ХГАК, 2006. 553 с.

ТРЕВЕР 1959 – ТРЕВЕР К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э.-VII в. н. э. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1959. 389 с.

Туаллагов 2014 – Туаллагов А. А. Аланы Придарьяля и закавказские походы I-II вв. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 230 с.

Флёргов 2010 – Флёргов В. С. «Города» и «замки» Хазарского каганата. Археологическая реальность. М.: Мосты культуры, 2010. 260 с.

Халидов 2017 – Халидов А. И. Лингвистическая составляющая монографии Г. Гумба «Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетия до н. э.)» // Вестник Академии наук Чеченской Республики. Грозный, 2017. № 1 (34). С. 67-76.

Хизриев 2003 – Хизриев Х. А. Северный Кавказ и Арабский халифат: мифы и реальность // Вестник Чеченского института повышения квалификации работников образования. Грозный, 2003. Вып. 3. С. 50-53.

Хрестоматия 1993 – Хрестоматия по истории осетинского народа / Составитель М. П. Санакоев. Цхинвал: Ирыстон, 1993. Т. I. 413 с.

ЦАГАЕВА 2010 – ЦАГАЕВА А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 2010. 623 с.

ЦУЛАЯ 1980 – ЦУЛАЯ Г. В. Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // Кавказский этнографический сборник. М., 1980. Т. VII. С. 193-208.

ЦУЛАЯ 2007 – ЦУЛАЯ Г. В. Джуаншер Джуаншериани и его исторический труд // Силуэты Грузии – 1. М., 2007. С. 157-280.

Цулая 2007а – Цулая Г. В. Осетины в контексте истории Грузии (Домонгольский период) // Силуэты Грузии – 1. М., 2007. С. 281-311.

ЧЕЛАХСАЕВ 2013 – ЧЕЛАХСАЕВ Р. Скифский звериный стиль и отдельные вопросы осетиноведения. Владикавказ: Ир, 2013. 96 с.

Я'КУБИ 1927 – Из сочинения Я'куби «История». Текст и переводы / Перевод с арабского проф. П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издание Общества Обследования и Изучения Азербайджана, 1927. Вып. IV. 34 с.

ALEMANY 2003 – ALEMANY A. Sixth Century Alania: between Byzantium, Sasanian Iran and the Turkic World // *Transoxiana. Journal de Estudios Orientales. Ērān und Anērān. Webfestschrift Marshak*. 2003. P. 1-8 [сайт] URL: <http://www.transoxiana.com.ar>.

ALEXIDZÉ 2000 – ALEXIDZÉ Z. La Construction de la ΚΛΕΙΣΟΥΡΑ d'après le nouveau manuscrit sinaïtique No. 50 // *Travaux et Mémoires du Centre de Recherché d'histoire et civilization de Byzance. Monographies*. T. 13. Paris, 2000. P. 673-681.

BAIS 2017 – BAIS M. Alans in Armenian sources after the 10th c. AD // *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*. Bologna, 2017. T. VII. P. 1-12.

BLOCKLEY 1984 – BLOCKLEY R. C. The Roman-Persian Peace Treaties of A.D. 299 and 363 // *Florilegium. Carleton University Annual Papers on Classical Antiquity and the Middle Ages*. Ottawa, 1984. Vol. 6. P. 28-49.

BRAUND 1999 – BRAUND D. Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 B.C.-A.D. 562. Oxford: Clarendon Press, 1999. XVII+359 p.

BRAUND 2000 – BRAUND D. (with the assistance of Diane Braund) Map 88 Caucasia, in R.J.A. Talbert (ed.) *Barrington atlas of the Greek and Roman world: 1255–67*. Princeton (NJ) & Oxford, 2000. P. 1255-1267.

C. PLINI SECUNDI 1906 – C. PLINI SECUNDI *Naturalis Historiae. Libri XXXVII*. Vol. I. Libri I-VI. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, MCMVI. XVI+556 p.

CAGNAT 1901 – CAGNAT R. *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*. Paris: Ernest Leroux, Editeur, MDXXXI. 544 p.

CHOLOGAURI 2015 – CHOLOGAURI L. Kazbegi – Tamara's Fortress // *Online Archaeology*. 2015. № 8. P. 188-189.

CHOLOGAURI 2015a – CHOLOGAURI L. Bone Artifacts from Tamara's Fortress // *Online Archaeology*. 2015. № 8. P. 200-209.

CHRYSOS 1976 – CHRYSOS E. *Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations*. Thessaloniki, 1976. 53 p.+6 pl.

Darial 1910 – Darial // *The Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Science, Literature and General Information. Eleventh Edition. Cambridge: University Press, 1910. Vol. VII. P. 832.*

DIGNAS, WINTER 2007 – DIGNAS B., WINTER E. *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals. New York: Cambridge University Press, 2007. XVI+347 p.*

DEXIPPI 1829 – Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri, Olympiodori, Candidi, Nonnosi et Theophanis *Historiarum Reliquiae, Procopii et Prisciana Panegyrici // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae: Impensis ed. Webery, MDCCCXXIX. Pars 1. XLVI+659.*

GAGOSHIDZE 2008 – GAGOSHIDZE I. *Kartli in Hellenistic and Roman Times. General Aspects // Iberia and Rome. The excavations of the palace at Dedoplist Gora and the roman influence in the caucasion kingdom of Iberia (Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes 13). Langenweißbach, 2008. P. 1-40.*

HARMATTA 1996 – HARMATTA J. *The Wall of Alexander the Great and the Limes Sasanicus // Bulletin of the Asia Institute. Bloomfield, 1996. Vol. 10. Studies in the Honor of Vladimir A. Livshits. P. 79-84.*

HUDŪD-AL-‘ĀLAM 1982 – HUDŪD-AL-‘ĀLAM. «The Regions of the World». *A Persian Geography 372 A. H.-982 A. D. Translated and explained by V. Minorsky. Second edition with the preface by V. V. Barthold. Translated from the Russian and with additional material by the late professor Minorsky edited by C. E. Bosworth // E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, XI. Cambridge: University Press, 1982. LXXXII+524 p.*

Incerti Auctoris 1927 – *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum. I // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 91. Scriptorum Syri, 43. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1927. 255 p.*

IOANNES LYDUS 1838 – IOANNES LYDUS // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae: Impensis ed. Webery, MDCCCXXXVIII. LXIV+434.*

ISAAK 1999 – ISAAK B. *The Limits of Empire. The Roman Army in the East. Oxford: Clarendon Press, 1999. XV+510 p.*

JUANSHER JUANSHERIANI 2014 – JUANSHER JUANSHERIANI. *The Life of Vaxht’ang Gorgasali // Translated and with commentary Dmitri Gamq’relidze // Kartlis Tskhovreba. A History of Georgia. Tbilisi, 2014. P. 77-134.*

KIEPERT 1878 – KIEPERT H. *Lehrbuch der Alten Geographie. Berlin: Verlag von Dietrich Reimer, 1898. XVI+542.*

LICINI 2017 – LICINI P. *Surveying Georgia’s Past. On the Use of Cartographic Sources for Caucasian History // Annali di Ca’Foscari. Serie Orientale. Guigno, 2017. Vol. 53. P. 61-153.*

MARTIANI 1836 – Martiani Minei Felicis *Cappellae Afri Carthaginensis de Nuptiis Philologiae et Mercurii et de Septem Artibus Liberalibus Libri Novem. Francofurti ad Moenum: Prostat apud Franciscum Varrentrapp, MDCCCXXXVI. XX+856 p.*

MARKWART 1931 – MARKWART J. Iberer und Hircanier. Mit einen Exkurs: Li-Kan // *Caucasica*. Leipzig, 1931. Fasc. 8. S. 78-113.

MARQUART 1901 – MARQUART J. Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i: Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von J. Marquart // *Abhandlungen der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologische-Historische Klasse. Neue Folge. Bd. III. Aus der Jahren 1899-1901*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901. 358 s.

MARQUART 1903 – MARQUART J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9 und 10 Jahrhunderts. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1903. L+555 s.

MESERVE 2008 – MESERVE M. *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought* // *Harvard Historical Studies*, 158. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008. 359 p.

MINORSKY 1958 – MINORSKY V. *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries*. Cambridge: W. Heffer & sons LTD, 1958. VII+187+32 p.

D'OHSSON 1828 – D'OHSSON C. *Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim*. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

SAUER, CHOLOGAURI, NASKIDASHVILI 2016 – SAUER E., CHOLOGAURI L., NASKIDASHVILI D. *The Caspian Gates: Exploring the most famous mountain valley of the ancient world* // *Current World Archaeology*. 2016. Iss. 80. P. 19-24.

SAUER, PITSKHELAURI 2015 – SAUER E. W., PITSKHELAURI K. *Securing the Caucasus through Intelligence and hard Power* // *XXIII International Limes Congress. Abstracts of Lectures and Posters. List of Participants*. Ingolstadt, 2015. P. 103.

SAUER, PITSKHELAURI et al. 2015 – SAUER E. W., PITSKHELAURI K., HOPPER K., TILIAKOU A., PICKARD C., LAWRENCE D., DIANA A., KRANIOTI E., SHUPE C. *Northern outpost of the Caliphate: maintaining military forces in a hostile environment (the Dariali Gorge in the Central Caucasus in Georgia)* // *Antiquity*. 2015. Vol. 89. No. 346. pp. 885-904. DOI: 10.15184/aqy.2015.80. Peer reviewed version. P. 1-29 [сайт] URL: https://www.research.ed.ac.uk/portal/files/23788770/Sauer_Pitskhelauri_et_al_2015_for_open_access.pdf (date of access: 06.05.2018).

SHAHBAZI 1990 – SHAHBAZI A. Sh. *Byzantine-Iranian Relations* // *Encyclopædia Iranica*. 1990. Vol. IV. Fasc. 6. P. 588-599 [сайт] URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/byzantine-iranian-relations> (date of access: 10.05.2018).

SPIEGEL 1871 – SPIEGEL FR. *Eranische Altertumskunde*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1871. Bd. I. *Geographie, Ethnographie und Älteste Geschichte*. 760 s.

SURGULADZE 2015 – SURGULADZE M. *A Christian Coalition: The Georgian King David IV in the Struggle against the Seljuk Turks (the Late 11th and Early 12th Centuries)* // *Crusader*. Sochi, 2015. № 2. C. 60-122.

The Geography of Ananias 1992 – The Geography of Ananias of Širak (AŠXARHAC'OYC'). *The Long and the Short Recensions*. Introduction, Translation and Commentary by Robert H. Hewsen

// Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992. Reihe B (Geisteswissenschaften). Nr. 77. XIII+467 p.

The Life of David 2014 – The Life of David, King of Kings. Translated and with commentary Dmitri Gamq'relidze // Kartlis Tskhovreba. A History of Georgia. Tbilisi, 2014. P. 171-199.

TOMASCHEK 1897 – TOMASCHEK W. Biraparach (Βιραπαράχ) // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1897. Bd III. H. 1: Barbarus–Campanus. Sp. 489.

ZUCKERMAN 2003 – ZUCKERMAN C. Les Alains et les As dans le haut Moyen Âge // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw. 2003. Vol. II № 1-2. P. 127-162.

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена проблемам строительства и функционирования Дарьяльского укрепления. Анализ различных источников позволяет полагать, что первые оборонительные укрепления центральной транскавказской магистрали были сооружены на ее южном закавказском участке. Их строительство и контроль относится к деятельности Селевкидов и римских правителей. Только после подчинения Восточного Закавказья Персии и обострения ситуации для закавказских владений Персии и Византии в связи с вторжениями с Северного Кавказа встал вопрос о совместном возведении и содержании Дарьяльского укрепления. Оно было возведено персами в период правления Ездигерде I между 413-414 гг. и 421 г. Впоследствии оно укреплялось Кавадом I и Хосровом I Ануширваном. Свое название – «Ворота алан» – укрепление получило по названию места своего возведения, которое еще ранее было дано ему теми же персами.

Укрепление функционировало за счет субсидий, предоставляемых обеими империями, а ее гарнизон, кроме собственно персов, набирали и из числа местного населения. Непосредственным руководством укреплением занимались персидские наместники, которые могли назначаться и из числа правителей вассальных владений Закавказья. В целом персы рационально использовали для службы в гарнизоне и для контроля территорий к югу от Дарьяльского ущелья контингенты из числа местных жителей. Дарьяльское укрепление служило северным оборонительным рубежом персидской провинции, в которую были включены закавказские образования Картли, Албании и Армении и горные районы, население которых, в том числе в Дарьяльском ущелье, оставалось независимым от Картли, в конечном итоге потерявшей и собственный государственный статус. Ключевые слова: персы, аланы, письменные свидетельства, Ворота алан, оборонительная линия, Кавказ.

После падения персидского господства укрепление на некоторое время перешло во владения алан или хазар. Но в VIII в. оно было взято под контроль Арабским халифатом и обеспечивало, как ранее у персов, охрану северных границ его провинции. После падения могущества халифата и Хазарского каганата, которое шло параллельно с усилением Ала-

нии, Дарьяльское укрепление переходит во владения самих алан. Оно остается в их владении примерно вплоть до середины XIII в., когда после долгой осады будет захвачено монголами. Но в изменившихся исторических условиях оно теряет свое стратегическое значение, не имеет надежной материальной и военной базы для содержания и приходит в упадок и запустение.

The article is devoted to the problems of construction and functioning of the Darial fortification. Analysis of various sources proves that the first defensive fortifications of the Central Transcaucasian highway were built on its southern Transcaucasian section. Their construction and control refers to the activities of the Seleucids and the Roman rulers. Only after the submission of the Eastern Transcaucasia of Persia and with the aggravation of the situation for Transcaucasian possessions of Persia and Byzantium as a result of the invasions from the North Caucasus, the question about the joint construction and maintenance of the Daryal fortification arose. It was erected by the Persians during the reign of Ezdigerde I between 413-414 and 421 years. Later it was strengthened by Kavad I and Khosrow I Anushirvan. The name – «Gate of the Alans» – fortification got after the name of the place of its erection, and had been earlier given to it by the same Persians.

Strengthening functioned at the expense of subsidies provided by both empires, and to the garrison, in addition to the Persians proper, local residents were recruited. Direct supervision of the fortification was carried out by the Persian governors, who could be appointed from among the rulers of the vassal possessions of Transcaucasia. In general, the Persians rationally managed local residents for the service in the garrisons and controlled the territories south of the the Darial Gorge. Darial strengthening served as the Northern defensive border of the Persian provinces, which included the Transcaucasian formations of Kartli, Albania and Armenia, and mountainous areas, where the population, including in the Darial Gorge, remained independent of Kartli, in the end, eventually losing its own state status.

After the fall of Persian domination, the fortification passed into the possession of the Alans or the Khazars for some time. But in the VIII century it was taken under the control of the Arab Caliphate and provided, as in the case of the Persians, with the protection of the northern borders of its province. After the fall of the power of the Caliphate and the Khazar Kaganate, which went in parallel with the strengthening of Alanya, the Darial fortification passed into the possession of the Alans themselves. It remains in their possession, approximately, until the middle of the XIII century, when after a long siege will be captured by the Mongols. But in the changed historical conditions it lost its strategic importance, not has reliable financial and military base for the maintenance and comes into decline and desolation.

Т. К. САЛБИЕВ,

ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ОСЕТИНО-ПЕРСИДСКИЙ ЭТЮД (КУЛЬТ ОГНЯ)

Изучение общеиранского наследия всегда было одним из важных направлений осетиноведения, внесшим свой существенный вклад в середине позапрошлого столетия в формирование этой научной дисциплины. Однако если тогда преимущественное внимание уделялось филологическому аспекту, что было закономерно обусловлено господством сравнительно-исторического метода, то сегодня стало очевидно смещение исследовательского интереса в сторону исторического. Действительно, теперь уже вряд ли могут оставаться еще какие-то сомнения в том, что помимо восходящих к некогда единому источнику схождений в области языка и устного народного творчества, при обращении непосредственно к древнеперсидской традиции могут быть также надежно обнаружены совпадения и в области идеологии (Салбиев 1998; Džissoļu 2002). Оказалось, что препятствием для подобных схождений не смогло стать даже то обстоятельство, что осетинская традиция в эпоху Средневековья прошла через многовековое влияние византийского православия (Миллер 1882: 237-279), а персидская традиция прошла через этап зороастрийской реформы, обслуживавшей идеологические запросы Ахеменидской империи в архаический период. Не смогло повлиять на это единство и известное разделение некогда единого иранского мира на Иран и Туран, на оседлых земледельцев и кочевников-скотоводов (Абаев 1990: 30-31; Фрай 2002: 66 и сл.), враждовавших между собой уже в глубокой древности.

Выскажу убеждение, что в связи со сказанным особую актуальность приобретает обращение к культу огня, представленному достаточно зримо и явственно в обеих традициях, каждая из которых сохранила общеиранскую лексему для обозначения этой природной стихии – **ātar-*, **aθr-* (Абаев 1958: 70). Даже предварительное знакомство с этим культом позволяет предполагать, что при обращении к нему удалось бы, в первую очередь, перейти от изучения частных схождений к исследованию одной из самых

важных общих мировоззренческих идеологем, отражающих архаический взгляд на устройство природного и социального космоса. Вместе с тем, совместное рассмотрение этого культа позволило бы также пролить свет на те вопросы осетиноведения, которые пока еще остаются без ответа. При этом главным предметом рассмотрения мог бы стать зороастрийский мотив трех священных огней, который бы позволил изучать этот культ не только с точки зрения его сакральности, но также и в плоскости космогенеза, то есть мифологии. В этом и будет состоять новизна предлагаемого подхода к названной проблеме, когда стихия огня трактуется не только в качестве объекта поклонения, но и как орудие первотворения. Тем самым стало бы возможным не только надежно проследить происхождение осетинского культа, но и выяснить его главное содержание.

Скифская Гестия

Уже давно было обращено внимание на то, что разведение ритуального огня является одним из обязательных элементов целого ряда обрядов осетинской этнокультурной традиции. Однако воплощением культа огня может по праву считаться лишь огонь домашнего очага, поскольку именно он наделен в традиции свойством максимальной сакральности. Эта присущая ему святость настолько велика, а проявления его сакральности настолько многообразны, что допускают даже его утилитарное использование и в обычных бытовых целях: для приготовления пищи, обогрева домашних животных и освещения жилого помещения, в центре которого он обычно располагался.

Стоит ли удивляться тому, что этот культ, занимающий одно из центральных мест в осетинской обрядности, уже давно попал в поле зрения исследователей и потому достаточно подробно описан и изучен. Примечательно и то, что из всего очажного комплекса, достаточно сложного по своему составу и включающего различные составные элементы (Чибилов 1970: 131), ритуально значимыми принято считать лишь два основных: сам очаг с приочажным камнем, а также надочажную цепь. Так, широкое хождение получило высказывание Коста Хетагурова, посвятившего один из своих историко-этнографических очерков описанию старого осетинского быта, полагавшего, что очаг (*къона*) с неугасающим огнем и спускающаяся с потолка цепь (*рагхыс*) «составляют величайшую святыню каждого осетина» (Хетагуров 1953: 273). Действительно, именно у очага и цепи было принято давать клятву, с ними прощалась в своей родной семье девушка, когда выходила замуж, и приобщалась к ним в своей новой семье. Рядом с очагом располагали и тело покойника перед выносом. Украсть или выбросить цепь счита-

лось большим оскорблением и могло повлечь за собой кровную месть. Когда семейство лишалось последнего мужчины, то женщина одевала надочажную цепь себе на шею, в знак того, что линия мужская прервалась, «семейный очаг погас» (КАЛОЕВ 2009: 248). Кроме того, как уже было отмечено в литературе, очаг нередко становился «участником» церемониальных застолий, поскольку в него, согласно более ранним источникам, отправлялись первые «доли» ритуальной пищи и питья (ХАДИКОВА 2015: 91). Замечу, что приведенным перечнем далеко не исчерпываются связанные с очагом ритуалы и представления.

Знакомство с литературой убеждает в том, что ключевую роль для решения проблемы происхождения и содержания осетинского культа огня у всех исследователей, так или иначе, играет образ скифской Таϕιτί, которую Геродот отождествляет с древнегреческой богиней домашнего очага Гестией. Основой для подобной постановки вопроса стала одна из общепринятых этимологий этого имени, согласно которой этот теоним возводят к древнеиранскому причастию настоящего времени женского рода **tapayati*, производному от корня *tap-* (давшего в осетинском глагол *tavyn* ‘греть’) со значением «согревающая» (АБАЕВ 1979а: 236-237). Однако само имя не сохранилось в традиции, и относительно того, кто занял его место, существуют различные точки зрения.

Так, В. И. Абаев считает, что исконное архаическое имя было, вероятнее всего, вытеснено в раннем средневековье адаптированным образом одного из популярных в восточной христианской церкви святых, Саввы Освященного, основателя известного монастыря, который привлекал к себе много паломников. При этом он полагает, что в его основе сохраняется культ железа, поскольку согласно дошедшим до нас сведениям традиция приписывает *Сафа* изготовление первой надочажной цепи, которая была им спущена с неба в дар людям (АБАЕВ 1979а: 9-10). Тем самым культ сводится лишь к одному из своих элементов, а главным вопросом становится не его происхождение, а историческая эволюция, хронологически привязанная к средневековью.

В попытке найти в осетинской традиции скифскую Гестию, Л. А. Чибиров, напротив, выделяет вторую составляющую приочажного комплекса. Он ставит во главу угла образ *Бынаты хицау / Бундор* (буквально ‘властитель, господин места, жилья’), который является покровителем дома и домочадцев и соответствует, согласно Вс. Ф. Миллеру (Миллер 1882: 253), русскому домовому. Из приводимой им же характеристики этого образа в первую очередь выделяю место его предполагаемого обитания в традиционном доме – либо приочажный камень (*кьона*), либо кладовая (*кьабшц*). Видный исследователь старого осетинского быта Б. А. Калоев

приводит много интересных сведений о кладовой (КАЛОЕВ 2009: 250). Так, он отмечает, что это место было окружено ореолом таинственности и почиталось особым почитанием. Вход туда был доступен только старшей из женщин, *Афсин*, хранившей у себя ключи от входной двери. Описывая же его устройство, он замечает, что оно представляло собой глухое помещение, имевшее небольшое отверстие в стене дома, пропускавшее свет. Оно сообщалось с главным помещением традиционного жилища, *хадзаром*, через низкую дверь. Основываясь на приведенных сведениях, Л. А. Чибилов предлагает ввести в этот культ еще и такой дополнительный персонаж, как *Афсин* (ЧИБИЛОВ 2008: 483-484), что вряд ли может быть принято, поскольку в этом случае связь с очагом оказывается слишком опосредованной.

Лишь Жорж Дюмезиль (Дюмезиль 1990: 111, 114-115) рассматривает оба элемента культа огня не раздельно, а совместно. Все же главной героиней этого культа ему представляется совершенно другой, не культовый, а фольклорный персонаж, а именно *Ацырухс*, дочь солнца и жена величайшего из эпических героев Сослана, которая, утратив свой статус, превратилась в одного из сказочных персонажей. Имя же *Ацырухс* он буквально интерпретирует как «священный свет» и предлагает считать эпитетом, вытеснившим исконное имя. Кроме того, он сопоставляет его с именем индийской дочери солнца Тарати, вписывая этот образ в индоиранский круг. Главное затруднение, связанное с трактовкой названного скифского образа, он видит в том, что Геродот не приводит родословной описываемых им скифских богов, а говорит лишь о функции каждого из них, то есть рассматривает их не в мифологическом, а в теологическом ключе. Он также допускает, что она могла быть женой скифского Зевса и матерью Таргитая, первого царя. В этом случае возникает возможная связь этого образа со скифским священным горящим золотом, упавшим с небес и предназначенным ее сыну, как символ трех социальных функций (культа, войны и земледелия).

Кроме того, он первым вводит в изучение осетинского культа огня элементы космологии (Дюмезиль 1990: 111-112). При этом он разделяет металлическую часть очага и горящий в нем огонь. Образ покровителя надочажной цепи – *Сафа*, подробно описанный в свое время В. Ф. Миллером (Миллер 1882: 248-249), он связывает с небесной кузней, где, согласно народным представлениям, наряду с боевым оружием цепь обычно и изготавливалась. Огонь же, в отличие от цепи, он связывает не с небесами, а относит его к другой зоне мироздания, то есть земле. Он справедливо отмечает, что солнце играет важную роль в обрядовом фольклоре осетин и в их культовых действиях, представляясь не столько светилом, сколько частью мира людей, прототипом, своего рода прародителем любого огня. При этом

он полагает, что в осетинском языке существовало особое обозначение культового огня, позволявшее отличать его от огня, используемого в быту для приготовления пищи. В этом случае его называли – *Æртхурон*, именем с ясной внутренней семантикой и состоявшим из *арт* ‘огонь’ (с ослаблением начальной гласной *a*- в *æ*-) и *хур* ‘солнце’, оформленным патронимическим суффиксом *-он*. Замечу, что упомянутый суффикс чрезвычайно употребителен и в случае отыменных образований, и потому может указывать на отношения самого общего свойства: *зæхх* ‘земля’ – *зæххон* ‘земной’ (АБАЕВ 1959: 112-113). В этом случае образ, напротив, получает более убедительную и ясную привязку к одной из космологических зон, без дополнительных коннотаций, усложняющих его мифологическое восприятие. Замечено, что во многих культурах космологизированность культа огня находила выражение в привязке к центральному положению очага (Байбурин 1983: 126), который делил главное жилое помещение (хæдзар) на мужскую и женскую половины (справа и слева от него), а также на внутреннюю и внешнюю части (перед очагом и за ним). Таким образом, если учесть, что жилище является архитектурным воплощением представления об устройстве мироздания, есть все основания ввести мифологический аспект этого культа.

Как видим, важная роль неизбежно отводится лингвистической составляющей культа, настолько, что успешное решение проблемы его происхождения должно также опираться и на непротиворечивую этимологию скифского теонима. Однако вряд ли приемлемо то, что различные элементы осетинского культа огня рассматриваются вне связи друг с другом, как самодостаточные, что не соответствует реалиям традиционного быта. Наконец, одним из главных препятствий на этом пути оказывается недостаточный учет космогонической составляющей осетинского культа очага.

Космогенез

Знакомство с версиями этимологии имени *Таҕиті* свидетельствует о значительном разбросе мнений относительно происхождения скифской Гестии. Обобщенный недавно в работе С. В. Кулланды (Кулланда 2016: 90-91) опыт поисков исходного этимона этого имени ясно свидетельствует о том, насколько проблема еще далека от своего разрешения. Исходя из тех этимологий, которые рассмотрены в упомянутой выше работе, скифская Гестия предстает то в образе «горящей» (от иранского корня **tap-* ‘гореть’), то «зажигающей и воспламеняющей» (сравнение с древнеиндийским *dū-*), а то и «готовящей ритуальную пищу» (субстратное индоевропейское заимствование **dh_ṛp-* ‘готовить ритуальную пищу’). Не вдаваясь в обсуждение деталей известных этимологий, замечу лишь, что ни одна из них не

является фонетически безупречной. Одна из главных причин подобного положения вещей видится в игнорировании мифологического аспекта культа огня. Между тем сегодня сложились вполне благоприятные условия, чтобы преодолеть это упущение.

Дело в том, что изучение скифского пантеона позволило выдающемуся скифологу прошлого столетия Д. С. Раевскому сделать заключение, что он представляет собой не простой перечень богов, расположенных в порядке иерархии, но является, по сути, описанием последовательности развертывания космогонического цикла (РАЕВСКИЙ 1994: 206). Он пишет: «Первоначально существует лишь Табити – огонь в самых разных его проявлениях, пронизывающий впоследствии весь универсум, представленный во всех его зонах и потому наиболее (μάλιστα) почитаемый. Существование Табити в ее уникальности – это первый этап скифской космогонии и одновременно – первый уровень скифского пантеона. Затем (ἐπι δέ) возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи), входящие во второй разряд скифских богов, что составляет вторую стадию космогенеза. В таком случае четыре божества третьего уровня, почитаемые после ранее названных (μετά δέ τοῦτους), должны представлять тот средний мир, который возникает вследствие брака богов второго уровня, а само появление этой тетрады персонажей должно знаменовать третью, заключительную, стадию космогенеза». В этом случае можно было бы предполагать, что скифская Таβίτι не просто открывает пантеон и главенствует в нем, но должна выступать в роли Творца мироздания.

При подобной постановке вопроса неопределимую роль могло бы играть обращение к древнеперсидской зороастрийской традиции, где имеем не только культ огня с ясно выраженной космогонической составляющей, но и находим образ Создателя, дающий ключ к пониманию скифской Гестии. Плодотворность подобного допущения находит убедительную поддержку в древнеперсидской традиции, к учету данных которой также призвал Д. С. Раевский, когда обращал внимание на то, что в греческой традиции Гестия является трехвалентной богиней, что должно быть связано с хорошо известными в зороастрийской традиции тремя священными огнями (РАЕВСКИЙ 2006: 135-136). Согласно описаниям М. Бойс можно говорить о трех главных зороастрийских огнях: огонь *Адур-Фарнбаг*, горевший в Парсе, до реформы был изначально огнем воинской аристократии и Сасанидов, а огонь *Адур-Гушнасп* в Мидии – огнем священников, в то время как огонь Парфии *Адур-Бурзэн-Михр* принадлежал низшему сословию крестьян – пастухам и земледельцам. При этом «Огонь воинов» оказался настолько прочно связан с царской властью, что для царей стало обязательным ритуалом после коронации совершать к нему пешее паломничество

(Бойс 1994: 146-147). Если теперь принять во внимание то, что всякое зороастрийское богослужение сводилось к интронизации священного огня, и было, в конечном счете, обращено к Ахура-Мазде, то становится возможным перейти к рассмотрению этого главного образа зороастризма.

Теоним Ахура-Мазда, согласно Р. Кенту (KENT 1953: 164-165), может быть разделен на три части. Первая часть – *Aura-* ‘Lord, God’, из ПИЕ **esuro-*. Вторая и третья части пишутся слитно и возводятся к ПИЕ **m̥s-dʰeH₁* «устанавливающий мысль», «осмысливающий», отсюда «мудрый». Последняя часть этого композита представляет собой рефлекс известнейшего индоевропейского корня без учета ларингалов, представленного в «Индоевропейском этимологическом словаре» под № 376 – **dhē-* ‘to put, place’, надежно документируемого во всех группах индоевропейской языковой семьи (Рокорны 1959: 235-239). Таким образом, согласно приведенным этимонам, он уже изначально предстает в роли Создателя, что находит подтверждение помимо языковых данных также и в тексте Авесты. Указания на эти места содержатся у разных исследователей. Так, М. Бойс отмечает (BOUSE 1914: 684-687), что в Гатах, то есть наиболее древней части Авесты, представляющей собой сборник поэтических гимнов, приписываемых традиций самому Зороастру, Ахура-Мазда осуществляет творение двояко. В одном из стихов его орудием становится сила мысли (Y. 31.11), в большинстве же других им является его Священный Дух, *Spənta Mainyu* (Y. 44.7; 31.3; 51.7). Исследователи также отмечают традиционные формулы в памятниках ахеменидского Ирана, где Ахура-Мазда также предстает именно в этой роли Демиурга, к числу творений которого называю создание неба, земли и смертного человека (РАЕВСКИЙ 1994: 206). Примечательно, что эта формула вложена в уста земного царя, последовательно воспроизводящего ее снова и снова. В итоге мы получаем достаточно оснований для того, чтобы видеть и в образе скифской Гестии черты Демиурга, соотносимые с тремя сословиями и тремя зонами мироздания.

Начать разбор можно было бы с конца, разделив слово на корень и суффикс *tī*, представленный в языке Авесты для образования абстрактных понятий и встречающийся в именах зороастрийских божеств. Один из подобных примеров был разобран В. И. Абаевым (АБАЕВ 2016: 170). Он отмечает, что с помощью суффикса *-tī* от глагольной основы образуются существительные с отвлеченным значением. Известный пример – имя богини *Artī*, как производное от иранского корня *ar-* ‘распределять, раздавать; воздавать’. С участием абстрактного суффикса оно становится отглагольным именем со значением ‘воздаяние’, после чего абстракция персонифицируется, то есть начинает пониматься как понятие, наделенное личностным началом. Так в Авесте появляется богиня «воздаяния (людям за их

заслуги)». Следует заметить, что для подобных образований признак рода следует считать вторичным, поскольку абстрактное понятие по определению не может быть чувствительным к этой категории. В качестве типологически схожего примера можно сослаться на формы упоминания особ знатного происхождения, либо занимающих высокое социальное положение: «Его Величество / Его Сиятельство / Его Святейшество / Его Превосходительство» и пр., также содержащие в своем составе суффикс с абстрактным значением. Для разъяснения же корня следует обратиться к осетинской традиции.

Три священных огня

Образ Создателя оказывается базовым для осетинского Всевышнего – *Хуыцау*. Не вдаваясь в подробности дискуссии, ведущейся вокруг этимологии этой лексемы, замечу, что наиболее взвешенной и убедительной представляется версия, согласно которой признается ее исконное происхождение. Такого взгляда всегда придерживался видный британский востоковед Х. Бейли (Bailey 2003: 26-27). Недавно в поддержку этой позиции, хотя и весьма осторожно, выступили также известные отечественные иранисты В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман, которые предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata(h)-dāta-* и **xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня **hua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому *sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ (РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007: 425-426). Так идея творения находит воплощение в самом наименовании Создателя, как ‘самого собою установленного’ и ‘мощного самого по себе’.

Разбирая под этим углом зрения теоним Таβιτί, необходимо также принимать во внимание возможные соответствия между греческим письмом и скифской фонетикой, которые описал Абаев (АБАЕВ 1979б: 329). Из них прежде всего следует указать на согласные. Он допускал, что греческая тета могла соответствовать на письме скифским звукам – t, d. В свою очередь греческая бета могла передавать на письме звуки b, v (w). Судя по всему, в отличие от осетинского скифский теоним Таβιτί лишен приставки, но наделен суффиксом с абстрактным значением. Вместе с тем в его основе можно видеть ту же самую контаминацию двух корней, что имеет место и в осетинской традиции, допускающую чередование начального согласного t / d. В результате мы получаем объяснение для происхождения греческой

беты, которая до сих пор оставалась под вопросом и могла быть отражением на письме звука *v* (*w*) в исходе корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’. Происхождение первого *i* можно было бы объяснить эпентезой. Тем самым теоним Табити мог изначально буквально значить «(Его) Могущество».

Следующим шагом должен был бы стать переход от двухчастного представления о структуре осетинского культа огня к трехчастному. Подобный переход может быть осуществлен, если наряду с приочажным камнем и надочажной цепью также включить в рассматриваемый комплекс и третий элемент – дымовое отверстие в потолке. Оно находит выражение в современном осетинском языке в двух лексемах. Первая из них, *erdo* обозначает «отверстие в плоской крыше сакли для выхода дыма» и является поздним заимствованием из мохевского говора грузинского (АБАЕВ 1958: 412-413). Второе же, *rūdzyng / rodzingæ* является исконным и содержит весьма ценную культурную информацию, объединяя в своей семантике ‘окно’ и ‘культовый хлеб’, ‘калач’.

Его этимология указывает на то, что изначально именно оно было главным источником света в жилом помещении, так как по своей семантике оно должно было бы значить ‘светлый’, ‘сияющий’ и т. д. Относительно же второго значения отмечается его связь с культом солнца/огня/света (АБАЕВ 1973: 428-429), поскольку другое название этой культовой выпечки приводит нас к уже упоминавшемуся Ж. Дюмезилем образу *Æртхурон*, который он связывал с огнем очага. Именно он по праву предстает отдельным третьим элементом рассматриваемого комплекса. В результате, с учетом космологизированности жилища и соотношением элементов огня с представлением об устройстве мироздания, можно различать следующие его разновидности. Первый огонь – небесный, который представлен в осетинской традиции надочажной цепью и связан с образом небесного кузнеца *Сафа*. Связь с небом позволяет отождествлять его с природной стихией, находящей воплощение в огне молнии. Применительно к скифской традиции за этим образом будет стоять Папай, названный Геродотом Зевсом. В случае с зороастрийской традицией речь должна идти об огне священнослужителей. Второй огонь – земной, будет соотнесен с отверстием для выхода дыма. Его патрон – *Æртхурон*, символизирующий солярную составляющую культа огня и представляющий сословие воинов. Из скифского пантеона его прототипом может служить Таргитай. Связь с солярным культом позволяет соотнести его с четырьмя сторонами света, определяющими третий этап скифского космогенеза. Наконец, третьим элементом будет огонь очага, являющийся по своей природе хтоническим и покровительствуемый таким персонажем, как *Бынаты хицау / Бундор*. Он действительно наделен в осетинской традиции определенными женскими чертами и

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 бесчестия, 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 (сауроматам), 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. Тожественная 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 Сабазисуса, 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 Сабазисом 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. “*Nouveaux 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 (*Itaces 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 Deutscher 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 Iranior 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)

A. KALMYKOW,
New York City

IRANIANS AND SLAVS IN SOUTH RUSSIA

One of the most remarkable and least remarked achievements of oriental science during the present generation was the discovery that the Scythian and Sarmatian tribes, who are the first historically identified inhabitants of South Russia, belong to the Iranian branch of the Indo-European family and form the Western part of the Iranians. The full consequence of this discovery and the light it throws on the history of South Russia and Russia as a whole are yet to be investigated. We limit ourselves to a few remarks.

First, the supposition that in the Fourth Century A. D. the Scyths and Sarmatians were fully destroyed and dislodged from South Russia by the inroads of the Goths and the Huns is not confirmed by the facts.

The chief authority on this period, Jordanes (misspelt Iornandes), was an Iranian himself from the Alan tribe¹, one of the chief divisions of the Sarmatae. He lived in the Sixth Century A. D. and he testifies that in his time the Alans occupied the shores of the Black Sea north of the Danube, the present Bessarabia, and partly south of the Danube (Dobrudja).

Then comes the testimony of the Russian chronicle of Nestor (Eleventh Century) mentioning for the Ninth Century three nations from the Danube to the Dniester, which seem to be Iranian.

One of them, the Douliebs, is Iranian by name. The word Doulieb is akin to the Indian Dhouleep, the Persian Sohreb, (*d*: *s*, as Dahaka: Zohak; *r*: *l*, as Parthian: Pehlevi), the Caucasian Galoub; the Slav version gives four spellings: Douleb, Oulieb, Oleb, and Glieb, which shows that the name is not Slavonic.

Then the Oulichy, or Ouglichy, on the Bug, which reminds of Olvia, or Olbia, *chi* being the suffix.

Finally the Tivertsi on the Tyras, the present river Dniester.

¹ Jordan is an Iranian name. The name of his father, corrupted in the manuscripts, led to various suggestions (Minns, Mierow, Mommsen).

In the Tenth Century, the chronicle mentions among the Russian *representatives* who signed the treaty with Byzantium the names: Froutan (Feridoun, Thraetaona), Sfendr or *Sfaindr* (*Asfendiar*), *Istr*, Prasten, Frasten, or Fursten (Roustem) and other Iranian names¹.

Among the idols erected in Kiev by the Prince Vladimir, before his conversion to Christianity, we find Simarg². Simarg is the Simourg of the Persians, the Shaena Marega of Avesta, the Phoenix, a divine bird, or more exactly a winged griffon, as it is explicitly stated by the Bundehesh. It is interesting to note that the Russian chronicle does not give the Persian form Simourg, but the Sarmatian Simarg; *marg* means bird in modern Ossetic, which is the last remnant of the Sarmatian language.

But the richest evidence is given by the Russian legends (Byliny), the sculptures on the exterior of the churches of Vladimir-Souzdal (*Eleventh* Century), and the Scythian legends and sculptured ornaments in gold and silver from the Scythian tumuli. The chief deity is the goddess who is half-woman, but the lower part of whose body is that of a snake.

She is mentioned by Herodotus as the mother of the whole Scythian race. Her husband was Heracles. Russian legend mentions a divine snake with twelve trunks. Undoubtedly Herodotus knew it, but was afraid to mention it, because of its association with the Greek national hero Heracles. The Russian legend and the Scythian monuments give an identical representation. Russian art continued to represent the twelve-snake deity on gold and silver amulets as late as the Eighteenth and possibly the Nineteenth Century (Kondakov and Tolstoi, *Russian Antiquities in Monuments of Art*, Fasc. Y, pp. 161, 162).

¹ *Lavrentievskaia Lietopis*, 1897, p. 46.

² *Idem.*, p. 77.



Конский золотой налобник
из кургана Большая Цимбалка,
IV в. до н. э.



Черниговский змеєвик (из Императорского Эрмитажа)

Ossetic folklore in the Nineteenth Century knows women who can change themselves partly or entirely into snakes, and in South Russia there is still the belief that witches have tails, the last remnant of the snake.

The chief fantastic deities of Scythians, the snake woman, the Griffon Simarg, the winged horse, with wings concealed under the skin and projected during flight, and the cat woman (possibly panther woman) are represented in the Vladimir sculptures and described by Russian folklore.

Iranian influence was prominent in Russian popular belief and pictorial representations and, along with Christian Byzantine influence, contributed to create Russian art and civilization. I may mention only the slave trade and later the serfdom and feudal landowning which are also derived from Iranian institutions.

We know that the Slavs in the Eighth Century A. D. were a primitive agricultural people with patriarchal organization on democratic lines. It is doubtful whether they had hereditary princes. Generally they were ruled by a popular assembly and elected chiefs.

On the contrary the Scythians and Sarmatians had royal dynasties (Rostovzev, *Iranians and Greeks in South Russia*, pp. 72 and 120), and a powerful feudal nobility, who owned large estates, and carried on extensive trade in slaves and cereals. Most of the common people were serfs or slaves. The social distinction of classes was very sharp and so was the economic. In the Ninth Century, when prince Oleg took possession of Kiev and brought there the infant prince Igor, a sudden change came. In the course of the single lifetime of prince Igor

Russia, or at least the southern part of it, was turned into a strong monarchy, with nobles bearing Norman, Iranian and other foreign names (the Slavonic names were very few), with an important class of merchants, who affixed their names to diplomatic treaties, with slavery in full bloom and a growing serfdom. Evidently the Normans, who composed a small armed minority among the Slavs, found the Scythian political organization extremely convenient for the consolidation of their dominion and readily adopted it. It was fully applied in South Russia. As we advance to the North, away from Iranian influence, and enter the regions that were purely Slavonic or mixed with Finns, we find the new organization weaker and weaker. Moscow never had regular slaves and serfdom developed slowly and with great difficulty. Novgorod maintained its full political freedom till it was overthrown in the Fifteenth Century by the Grand Duke of Moscow. Normans created the Russian state by introducing Iranisation into its political and economic life. This explains the rapid growth of Kiev and its quick decay. The Nineteenth Century brought the emancipation of serfs, the Twentieth has seen the destruction of the remnants of Norman and Iranian traditions, the sudden disappearance of which shattered completely the Russian state.

The article was first published in Journal of the American
Oriental Society. Vol. 45 (1925), pp. 68-71.
Printed by the authority of the American Oriental Society.

Статья была впервые опубликована в журнале
«American Oriental Society» в 1925 г. Т. 45.
Печатается с разрешения Американского
Восточного Общества.

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ,
ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ

В конце 80-х гг. прошлого столетия известный индолог М. Майрхофер сетовал на отсутствие «сравнительного словаря иранских языков» [Майрхофер 1989: 7]. Однако, начиная с 2000 г., один за другим вышли пять томов «Этимологического словаря иранских языков», авторами которого являются два выдающихся ираниста – В.С. Расторгуева и Д.И. Эдельман¹. Судя по количеству букв, первые пять томов – это чуть больше половины от общего объема Словаря. К сожалению, в 2005 г. ушла из жизни Вера Сергеевна Расторгуева, и, начиная с четвертого тома, вся тяжесть по составлению Словаря легла на плечи Джой Иосифовны Эдельман.

Рецензируемый Словарь – это первый в истории иранских языков этимологический словарь всей группы, огромное научное значение которого трудно переоценить. Стремление к максимальному охвату исконной лексики и глубокому проникновению в историю каждого отдельного слова, помноженное на потрясающую эрудицию и феноменальное трудолюбие авторов, снаскали Словарю славу самого значительного явления в иранистике последних десятилетий.

Реконструкция праиранского этимона в рецензируемом Словаре осуществлена с учетом всех новейших достижений иранского и индоевропейского языкознания. Рядом с реконструированной формой (вокабулой) даются соответствия в ближайше родственных языковых группах – индоарийском (ведийском и санскрите), дардском и нуристанском, а затем и всех остальных индоевропейских языков. Примечательно, что наряду с основным этимоном авторы предлагают и его возможные фонетические вариан-

¹РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. I (2000), II (2003), III (2007). – М.: ИФ «Восточная литература» РАН. (В дальнейшем цитируем под шифром *ЭСИЯ*).

ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV (2011), V (2015). – М.: ИФ «Восточная литература» РАН.

ты, возникшие на почве звуковой символики, табу и т.п., а в ряде случаев также варианты, отражающие диалектные колебания уже на общеиранском уровне.

Тщательно выверенная реконструкция, основанная на превосходном знании исторической фонетики и морфологии около шестидесяти живых и мертвых иранских языков, позволила авторам отклонить одни и уточнить другие этимологии. В качестве иллюстрации к сказанному позволим себе сослаться всего на один пример. В свое время В.И. Абаев реконструировал для шугн., руш., хуф., барт. слова *māš* ‘мы; наш’ этимон **ahmašya-* [АБАЕВ 1973: 78], хотя, как теперь выясняется, эти слова предполагают другую праформу – **amāxam* [ЭСИЯ, I: 98].

Исправлены и некоторые другие неточности. Так, крупнейший западный иранист Н. Симс-Вильямс был уверен в том, что др.-иран. основа **gari-* ‘гора, холм; валун, скала’ сохранилась только в восточноиранских языках, а в западноиранских была вытеснена рефлексам слова **kaufa-* / **kaupa-* ‘гора’. Между тем, материал, представленный в Словаре, опровергает данное утверждение [ЭСИЯ, III: 191–192]. Очевидно, что только реконструкция общеиранского лексического фонда способна дать верные представления об истории каждого отдельного слова и диалектного распределения лексики внутри группы.

Некоторое количество этимологических трактовок отклонено по семантическим причинам и, наоборот, отдельные этимологические решения подсказаны авторам аргументами семасиологического характера. Реконструкция семантемы, как и этимона, идет в Словаре двумя основными путями: с одной стороны, она ретроспективно выводится из значений зафиксированных иранских лексем, в первую очередь авестийского языка, но также и других мертвых и живых иранских языков. А с другой – проспективно, как результат дальнейшего развития семантемы, выявленной для общеиндоевропейского или общеарийского состояния. На основе семантического критерия в ряде случаев авторам удалось показать, что отдельные слова, считавшиеся ранее полисемантическими, на самом деле являются омонимами праязыкового уровня (см. ниже). Реконструкция праиранского словаря в большинстве случаев сопряжена с реконструкцией элементов древнейшей культуры праиранцев.

Как уже отмечалось, рецензируемый Словарь является наиболее полным собранием исконно иранской лексики. Достойное место заняли в нем, в частности, звукосимволические слова, обычно не включаемые в этимологические словари. Лексика осетинского языка, на которой мы хотели бы задержаться подробнее, цитируется в основном по словарю В. И. Абаева¹.

¹ Разумеется, привлекаются и другие работы В.И. Абаева.

Но привлекаются также работы Г. В. Бейли [Bailey 1979], В. Ф. Миллера, Э. Бенвениста, И. Гершевича, Ф. Тордарсона, Р. Бильмайера, Дж. Чёнга и некоторых других исследователей. Ни одна заслуживающая внимания работа по истории осетинского языка не ускользнула от внимания составителей.

И хотя этимологическая интерпретация осетинских слов в Словаре ориентирована на работы названных ученых, довольно часто авторы предлагают и свои этимологии. Среди них имеются как блестящие находки (например, этимология осет. *aenzarun*, см. ниже), значительно продвигающие вперед осетинскую этимологию, так и этимологии, окончательно подтверждающие одну из ранее предлагавшихся версий, а также этимологии, уточняющие либо фонетическую, либо словообразовательную, либо семантическую сторону этимона. Есть среди них и этимологии, приглашающие читателя к дальнейшей дискуссии, так как все еще нуждаются в дополнительной аргументации.

Не претендуя на всеобъемлющую оценку и, тем более, решение этих и многих других вопросов, нам хотелось бы остановиться на некоторых новых этимологических разработках осетинской лексики, предложенных авторами Словаря.

acc | **accæ** ‘дикая утка’ – др.-иран.¹ этимон реконструирован в виде **āti-čī-*, а не **āti-ka-*, как у В. И. Абаева [ЭСИЯ, I: 317, 318]. Новую реконструкцию находим и в [Чёнг 2008: 207].

ala ‘копоть’ – возводится к др.-иран. **āl(a)-* ‘алый, красный; краснуха (болезнь с жаром)’ [ЭСИЯ, I: 309]. У В. И. Абаева [1958: 43] кавказская этимология.

aly в значении ‘оконечность; кончик (пальцев, губ, языка)’ – возводится к др.-иран. **agra-* ‘вершина; острие; начало; первый; высший; topic’ [ЭСИЯ, I: 87], а в значении ‘кончик’ – под вопросом – к др.-иран. **ara-* / **ala-* ‘острый инструмент, острие’ [Там же: 212]. Ср. [Чёнг 2008: 210].

aræn ‘межа; граница’ – отклонена этимология В. И. Абаева [1958: 58–59] и предложена связь с др.-иран. глаголом **ar-* ‘двигать(ся), передвигать(ся), приводить в движение’ [ЭСИЯ, I: 197].

aryn | (кудар.) **waryn** ‘находить; рождать’ – отклонив этимологию В. И. Абаева, исходившего из др.-иран. **bar-* ‘приносить’, авторы Словаря возвращаются к этимологии Э. Бенвениста из др.-иран. **ar-* ‘двигать(ся), передвигать(ся), приводить в движение; доставать, достигать; посылать’, но не с превербом **abi-*, как у Э. Бенвениста, а с другими превербами (**ā-*, **ui-*) и с вторичным значением ‘рождать’, развившимся, возможно, в результате контаминации с рефлексом глагола **bar-* [ЭСИЯ, I: 192].

¹Здесь и далее под термином «древнеиранский» мы подразумеваем праиранский язык-основу.

avd ‘семь’ < др.-иран. **hapta* [ЭСИЯ, III: 363]. Инициальная *a-* в осет. слове появилась не по аналогии с *ast* ‘восемь’, а по чисто фонетической причине: конечная др.-иран. **-a* в осет. языке отпала; первая **a*, оказавшись перед двумя согласными конечного слога, растянулась, как это происходит и во всех остальных словах осетинского языка [Миллер 1882: 48; Бенвенист 1965: 50; Чёнг 2008: 17, 168; Дзиццойты, I: 272–275]. Соответственно и в *ævddæc* ‘семнадцать’ < др.-иран. **hapta-daša-* первая гласная не по аналогии с числительными ‘14’ и пр. [ЭСИЯ, III: 365], а ввиду отсутствия условий для ее растяжения, как и в *ævdaj* ‘70’ < **haptāti-* [Там же], *ævdæm* ‘седьмой’ < **haptama-* [Там же: 366] и т.п. Вообще говоря, отмеченная нами фонетическая особенность осетинского языка практически полностью ускользнула от внимания В. И. Абаева, что в большинстве случаев повлекло за собой неверные этимологические интерпретации.

æfcæg ‘шея; перевал’ – В. И. Абаев [Ук.: 4] принял этимологию Г. Бейли, связывающую осет. слово с др.-инд. *apsas* ‘грудь; лоб; передняя часть’. Данная этимология принята и в [ЭСИЯ, I: 187].

æna ‘бабушка, мама’ – признано исконно иранским, «детским», словом, восходящим к др.-иран. **anā-*, **nanā-* ‘бабушка, мама’ [ЭСИЯ, I: 164].

ænzaryn ‘поджигать; разжигать огонь’ – связано не с др.-иран. **čar-*, как полагал В. И. Абаев, а с др.-иран. **jara-* от корня **gar-* ‘гореть, жечь’, родственного русским *греть, гореть, горячий, горн, горнило, жар, пожар* и пр., одним из производных которого является др.-иран. **garma-* ‘теплый, жаркий’ [ЭСИЯ, II: 228; ЭСИЯ, III: 161]. Данная этимология безоговорочно принята Дж. Чёнгом [EDIV: 34, 105], который до появления «Этимологического словаря иранских языков» придерживался этимологии В. И. Абаева [Чёнг 2008: 43].

ænguz | **ængoza** ‘грецкий орех’ – вслед за В. Ф. Миллером [1882: 59] возводится к др.-иран. **han-gauza-* от **gauz-* ‘прятать(ся), скрывать(ся)’ [ЭСИЯ, III: 257]. Сюда же, на наш взгляд, осет. *ny-guz-yn* ‘прятать; с жадностью проглатывать’ < **ni-gauz-* без перехода **g > γ > q*, очевидно, из-за соседства с *n* (др.-иран. кластер **ng* в осетинском обычно сохраняется без изменений).

æng^wylz | **ængulzæ** ‘палец’ – не отказываясь в целом от реконструированного В. И. Абаевым [1958: 161] др.-иран. этимона **angur-ti-*, авторы указывают и на другие возможные этимоны: **angul(i)-ti* / **angur(i)-ti* и **anguri-či-* [ЭСИЯ, I: 169]. В [Чёнг 2008: 225–226] дается этимон **anguri- + čī-ā*. Последний этимон объясняет появление диг. *-æ*.

æng^wyrstwan ‘наперсток’ – не возражая в целом против реконструкции **angušta-pāna-* [Абаев 1958: 162], авторы указывают еще на один возможный этимон для первой части – **angurišta-* [ЭСИЯ, I: 169].

æŋqizyn | æŋyezun ‘бродить (о тесте), заквашиваться’ – возводится к др.-иран. **han-gaiž-* и объясняется контаминацией трех разных глаголов – **¹gaž-* ‘идти, ступать’, **²gaž-* / **gaiž-* ‘жалить, кусать; быть острым, кислым; острое; острый’ и **haiž-* : *hiž-* ‘передвигать(ся) вертикально, подниматься’ [ЭСИЯ, III: 260, 263, 335]. Обратим внимание на то, что здесь, в отличие от рассмотренного выше слова *ænguz*, кластер **ng* не сохранился. Несомненно, по той причине, что в период перехода др.-иран. **g > γ* это слово употреблялось в праосетинском без преверба **han-*, о чем свидетельствует и аланское (ясское) *gist* ‘сыр’ [GERSHEVITCH 1960: 595].

ær- (преверб) – вполне обоснованно принята этимология Э. Бенвениста [ЭСИЯ, I: 68, 196].

ærdong ‘стадо; стая; гурт’ – под вопросом восстанавливается в **draunaka-* и связывается с др.-иран. **drau-* : *dru-* ‘делить, выделять часть’, откуда идут также авест. *draonah-* ‘жертвенная часть, доля’, среднеперсидское *drōn* ‘жертвенный хлеб (в обряде)’ и пр. [ЭСИЯ, II: 461]. Следовательно, первоначально *ædong* – это часть стада, которую отделяли от основной части, наметив в жертву.

ævdaz ‘чудесный’ – вслед за М. Н. Боголюбовым рассматривается в качестве результата гаплогонии из др.-иран. **abda-dāti-* ‘чудодействие’ [ЭСИЯ, I: 72; ЭСИЯ, II: 277].

ævdiw ‘демон; колдун’ – сохранена старая этимология В. И. Абаева из **avd-dew < *hapta-daiya-* ‘семь богов / демонов’ [ЭСИЯ, II: 308–309], хотя В. И. Абаев от нее отказался [АБАЕВ 1983: 77], приняв этимологию Ж. Дюмезиля из др.-иран. **apa-daiya-* ‘без-божный’ [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 139]. Данная этимология, принятая и Дж. Чёнгом [ЧЁНГ 2008: 231–232], представляется нам более приемлемой.

ævray ‘облако; ливень’ – высказываются естественные сомнения по поводу возведения к др.-иран. **abra-* у В. И. Абаева ввиду отсутствия ожидаемой метатезы кластера **br > rv* [ЭСИЯ, I: 74–75]. Действительно, данное слово представляет собой гаплогонию из др.-иран. **abra-rāga-* ‘небесная гора’ [CHRISTOL 1991: 142–143; ЧЁНГ 2008: 233–234].

ævzidyŋ | ævzedun ‘замахиваться, грозить’. По фонетическим причинам отклонена связь с сарыкольским *ba-zeid-*, которую предполагал В. И. Абаев [ЭСИЯ, III: 138]¹. И. Гершевич возвел осет. слово к др.-иран. **uz-ɰaidajā-* и связал с авест. *uzvaēdaya-* ‘грозить, угрожать’, хорезм. *’zwyz(y)-* ‘то же’, согдийским *zwudm’* ‘угроза’ [Gershevitch 1977: 63–64]. Данная этимология принята и в [ЧЁНГ 2008: 235].

æxsærzæn ‘водопад’ – принята этимология В. И. Абаева из др.-иран. **āp-sarjana-* к **hark-* ‘бросать, выбрасывать’ [ЭСИЯ, III: 371–372],

¹ В [ЭСИЯ, III: 138] дана неточная форма осетинского слова.

содержащая несколько фонетических препятствий [Чёнг 2008: 236–237]. Убедительную этимологию осет. слова дает В. А. Лившиц – из др.-иран. *xšar-čana- от *xšar- ‘струиться, течь, литься’, представленного и в авест. γžar-, gžar- ‘течь, струиться’, др.-инд. kšar- id. и пр. Компонент -čana- – это суффикс, засвидетельствованный в восточноиранских языках, где образует прилагательные, способные субстантивироваться [Лившиц 2003: 9].

æxsyn ‘стрелять, метать’ – возводится не к *ag- ‘гнать’, как у В. И. Абаева, а к др.-иран. *až- ‘гнать, погонять; вести’ [ЭСИЯ, I: 290]. Сюда же – осет. jæxs | æxsæ ‘плеть; кнут’ [Там же].

baba ‘дедушка; тятя’ – возводится к др.-иран. *baba- – слову с звательным значением (как обращение к старшим родственникам), очевидно, подвергшемуся контаминации с др.-иран. *pāp(p)a- [ЭСИЯ, II: 42].

bal ‘группа, партия; отряд, шайка’ < др.-иран. *bala-, *bara- ‘сила, сильный’ (родственно русскому большой, больше, более) [ЭСИЯ, II: 66–67, 102]. Дж. Чёнг [2008: 77–78, 137, 238] восстанавливает этимон *bārah – форму им.пад. ед.ч. к *bāra-, откуда, по его мнению, идут также н.-перс. bār ‘ноша, груз; собрание, слушатели’ и пр.

barc ‘грива’ – вслед за Г. Бейли возводится к др.-иран. *bršti- [ЭСИЯ, II: 115]. Данная этимология принята и в [Чёнг 2008: 238–239].

bæz- ‘толстый, тучный’ – возводится не к *bazu-, как у В. И. Абаева, а к др.-иран. *banž- : baž- ‘толстый; плотный, густой’ [ЭСИЯ, II: 83]. Возможно, сюда же относится осет. bæzzyn ‘годиться’ (< др.-иран. *banšnu-), связываемое В. И. Абаевым с авест. bāz- и пр., которое отражает другую др.-иран. основу – *djanž- ‘быть крепким, толстым’ [ЭСИЯ, II: 84, 497, 498].

bonžyn ‘богатый’ – вслед за В. И. Абаевым связывается с осет. bon ‘свет’ [ЭСИЯ, II: 157], хотя для первой части bon- предложена и другая этимология – из *bān- < др.-иран. *bāuna-, ср. согдийское β’w ‘достаточность’, куда отнесено также осет. bon в выражении mæ bon næw ‘я не могу / не в состоянии’ [GERSHEVITSH 1971: 274, 278]. Последняя этимология поддержана и В. И. Абаевым [Ук.: 8].

buk ‘сгорбленный’ – возводится к др.-иран. *baug(a)- ‘изгиб; выпуклость, округлость’ [ЭСИЯ, II: 148].

byn | bun ‘лес’, которое В. И. Абаев объясняет из кавказских языков, признано рефлексом др.-иран. *būna- ‘основа, основание’ [ЭСИЯ, II: 187].

bynz ‘муха’ – из др.-иран. *baina- ‘муха, пчела’ + суфф. -čī- [ЭСИЯ, II: 61], ср. [ЭСИЯ, V : 175].

сæ- преверб – из др.-иран. *hača- ‘из, от’ [ЭСИЯ, III: 303], что предполагалось и ранее [EMMERICK 1968: 231].

сægær ‘парша’ – связывается с др.-иран. *gara- ‘кожная болезнь, чесотка’ [ЭСИЯ, III: 188], хотя *g должно было перейти в γ > q. Нельзя ли

высказать догадку о сохранении в осетинском языке др.-иран. *g без закономерного перехода в у в экспрессивной части лексики?

dawæg ‘божество’ – вслед за М. Н. Боголюбовым возводится к др.-иран. **dau-* : *du-* ‘чтить, почитать; ублажать’. Сюда же – осет. *rævdawun* ‘ласкать, лелеять’ < **fra-βdāwaya-*, во второй части которого – удвоенная основа **dau-* [ЭСИЯ, II: 391]. Приводится и этимология М. Майрхофера из др.-иран. **īātu-* или **īādu-* ‘колдовство, волшебство, чародейство’, в противовес которой цитируется и этимология В. И. Абаева [ЭСИЯ, IV: 134], что в целом может означать отсутствие у осет. слова надежной этимологии. Возможно, осет. слово представляет собой результат контаминации нескольких др.-иран. основ, одной из которых могла быть основа **taua-* ‘сила’. Ср. [Чёнг 2008: 249–250].

dær (союз, частица) ‘также, и, тоже’ – не непосредственно из суффикса сравнительной степени *-dær* (< др.-иран. **-tara*), как у В. И. Абаева [1958: 356], а из основы указательного местоимения **a-*, осложненной суффиксом **-tara*: **a-tara* ‘этому подобный’ с последующим афerezисом [ЭСИЯ, I: 65].

dymyn | dumun ‘дуть, надувать’, ‘удрать, исчезнуть’, ‘курить’ – предложена связь с тремя разными омонимичными др.-иран. этимонами: *³*dau-* ‘бежать’, *⁸*dau-* ‘удаляться’ и *¹⁰*dau-* : *dū-* ‘дымить’ [ЭСИЯ, II: 396]. Таким образом, перед нами как минимум два разных осет. слова. Огласовка осет. глагола отражает др.-иран. **ū* [Там же], и не связана с осетинским переходом **am* > *um*, как думал В. И. Абаев¹. Дж. Чёнг [2008: 253] восстанавливает этимон **dūmaṭa-* и сравнивает с др.-инд. *dhūmayati* ‘курит, выпускает пар’.

zayyr ‘бодрствующий’ – вслед за В. Ф. Миллером связывается с авест. *ṣayāurvah-*, *ṣīyāurvah-* ‘бдящий, бодрствующий’ и возводится к др.-иран. **ja-gar-uaḥ-* от **gar-* ‘бодрствовать’ [ЭСИЯ, III: 167].

zuryn | zorun ‘говорить’ – признано производным от др.-иран. **zar-* ‘звучать, плакать’ [ЭСИЯ, III: 172]. Р. Бильмайер восстанавливает этимон **jar-ṭ-*, что объясняет огласовку осет. слова [VIELMEIER 1977: 37, 151]. Ср. [Чёнг 2008: 254].

zy | zi ‘из него; от него; в нем’ – из др.-иран. **haṣa-i*, конечный сегмент которого тождествен др.-иран. **ai-* : *i-* – корню указ. местоимения ‘этот’ [ЭСИЯ, I: 108; ЭСИЯ, III: 302], что фонетически предпочтительнее. В [Чёнг 2008: 254] этимологизируется из **haṣā* + флексия родит.-мест. падежа ед. числа *-u* | *-i*. Отсюда, по мнению Г. С. Ахвледиани [1960: 205–206], частица *zi* в древнегрузинском литературном языке.

¹ Несколько иначе объясняется осет. *-y-* | *-u-* перед *-t* в слове *сутун* | *ситун* ‘хлебасть’ [ЭСИЯ, II: 260].

fældisyn в значении ‘творить, создавать’ – отделено от омонима со значением ‘посвящать покойнику’; первое возведено к др.-иран. **pari-daiša-*, откуда идут также согдийское *prδys-* ‘строить’, хорезмийское *prδys-* ‘чинить, строить (стену)’ [ЭСИЯ, II: 313]. Ср. [Чёнг 2008: 258].

fæwyn ‘стать’ – возводится к др.-иран. **fra-bau-* [ЭСИЯ, II: 132], хотя др.-иран. **fra-* в осетинском регулярно отражается в виде *ræ- / læ-* [ЭСИЯ, III: 54]. Также и в глаголе *fædaryn* ‘протянуть (например, руку), поддерживать, содержать’ трудно усмотреть преверб **pati-* [ЭСИЯ, II: 335], обычно отражающийся в осет. языке в виде *fi- | fe-*.

finz | finz(æ), fij ‘нос’ – возводится к др.-иран. **faž-*, **fāž-*, **fauž-* : *fuž-* / **pauž-* : *puž-* или **fīauž-* / **pīauž-* ‘нижняя часть лица: рот, губы, нос; морда (животного); клюв’ и сравнивается, в частности, с хорезмийским *pncwkw* ‘рыло, морда’ [ЭСИЯ, III: 49]. Ср. [Абаев Ук.: 14], [Цаболов, I: 355].

g^wyxxæl | konxal ‘скромный в еде; мало едящий’ – отклонив этимологию В. И. Абаева, авторы Словаря вслед за Р. Л. Цаболовым предлагают связь с др.-иран. **kamna-x^war-īa-* ‘мало-едящий’ [ЭСИЯ, I: 197; ЭСИЯ, III: 475; ЭСИЯ, IV: 196]. Эту этимологию принял и В. И. Абаев [Ук.: 15], хотя она сопряжена с фонологическими трудностями [Чёнг 2008: 269]. Впрочем, звукосимволический характер осет. слова может устранить все сомнения.

inžyn | ingin ‘творог; масса свернувшегося молока после введения сычужной закваски’ – отклонив этимологию на кавказской почве, предложенную В. И. Абаевым, авторы Словаря вернулись к этимологии Г. Бейли из др.-иран. **angaina-* из **ang-* ‘сгибаться; сворачиваться’ [ЭСИЯ, I: 167]. Ср. [Там же: 311]. Данную этимологию цитирует и Дж. Чёнг [2008: 270]. О развитии др.-иран. **an > in* в осет. языке см. [Абаев 1958: 544; Чёнг 2008: 17–18, 270]. Др.-иран. кластер **ng* в осетинском обычно сохраняется (см. выше), поэтому на пути этимологии Г. Бейли нет фонетических препятствий.

ird ‘светлый, ясный’ – признано производным от др.-иран. **aid-* : *id-* ‘гореть, жечь; огонь’ [ЭСИЯ, I: 121]. Сюда же – осет. *irdgæ* ‘стужа, холодный утренний или вечерний ветер’ [там же]. Ср. [Чёнг 2008: 271].

isyn | esun ‘брать, снимать; отнимать’ – результат возможной контаминации рефлексов др.-иран. **aiš-* ‘владеть’ и **īasa-* презентной основы (инхоатива) к **īam-* : *īa-* ‘схватывать, брать, забирать’ [ЭСИЯ, IV: 69]. Последнюю этимологию находим и у В. И. Абаева [Ук.: 15].

iværzun (диг.) ‘сулить, обещать’ – под вопросом связывается с др.-иран. **bražman-* ‘брахман’ (?) [ЭСИЯ, II: 177].

iw | ew – частица длительности. Вслед за Г. Бейли возводится к др.-иран. наречию **īauā* ‘всегда, вовеки’ [ЭСИЯ, I: 307].

kard ‘нож, меч’ – возводится к др.-иран. **kārt(i)-*, но в качестве альтернативной этимологии признается заимствованием из персидского [ЭСИЯ, IV: 315]. Это решение, насколько можем судить, продиктовано разницей в корневой гласной между осет. формой и его др.-иран. источником **karta-* [Чёнг 2008: 275]. Позволим себе возразить. Осет. слово не предполагает долгой гласной в корне, так как краткая др.-иран. **a* в позиции перед двумя согласными конечного слога всегда растягивается (см. выше *avd*). Поэтому мы имеем *kard* из **karta-* (конечная гласная которой отпала), но *kærd-yn* ‘резать’, т.к. за **aCC* здесь следует еще один слог. Форма прошедшего причастия от последнего – *karst* < **kart-ta-* также имеет *-a-* из краткой др.-иран. **a*, т.к. она оказалась перед тремя согласными конечного слога. Этим же объясняется разница между *kærdæn* ‘ножницы’ и *xæskard* ‘то же’ и пр. Из аланского языка слово усвоено в некоторые угро-финские языки [Абаев 1958: 571; Напольских 2015: 62, 139, 320], что подтверждает оригинальный характер осет. слова.

kaw ‘плетень’ – убедительно возводится к др.-иран. **kau-* ‘гнуть(ся); извивать(ся); сгибаться, выгибаться’ [ЭСИЯ, IV: 355].

kæsaŋ | kæsalgæ ‘рыба’ – возможно, связано с др.-иран. **kās-a-* ‘пятнистый, пестрый’ [ЭСИЯ, IV: 329].

kuvyn | kovun ‘молиться’ – возводится к др.-иран. **kaub-* ‘кланяться, сгибаться’ и далее к др.-иран. **kau-* ‘гнуть(ся); извивать(ся); сгибаться, выгибаться’ [ЭСИЯ, IV: 355–356], ср. [Там же: 367].

lædær (диг.) ‘простофиля’ – не имеет надежной этимологии, предположительно возводится к **fra-dar-* или **pari-dar-* «в значении неустойчивости, неспособности удержать, удержаться» [ЭСИЯ, II: 340]. С фонетической точки зрения предпочтительнее первый этимон.

lægwyn ‘безволосый, бесшерстный’ – возводится к др.-иран. **nakuna-* ‘голый, обнаженный’, которое считается вариацией к продолжению и.-е. **nog^w-no-* [Абаев 1973: 24; ЭСИЯ, V: 422]. Др.-иран. продолжение и.-е. этимона реконструировано в виде **nagna-* > **bagna-(ka-)* [ЭСИЯ, V: 421], что не исключает возможность видеть в *lægwyn* отражение прототипа **naguna-* с экспрессивным сохранением **g*. В [Чёнг 2008: 281] осет. слово признано заимствованием из герм. **nak^wna-*.

-mæz ‘клей’ – возводится к др.-иран. **maž-* ‘нажимать, придавливать, мять, месить (тесто, глину)’ [ЭСИЯ, V: 311].

mit | met ‘снег’ – скорее всего, отражает др.-иран. **mait-* : *mit-* / **maiθ-* : *miθ-* ‘бросать, метать’ [ЭСИЯ, V: 160].

moj | mojnæ ‘муж’ – поддерживая этимологию В. И. Абаева, оспоренную Дж. Чёнгом, Д. И. Эдельман пишет: «возведение осет. *moj* / *mojnæ* ‘муж’ к **dmāñia-* ‘домашний’ <...> заманчиво с точки зрения фонетики, но

маловероятно семантически, поскольку аналогичные образования в иранских языках (**dmānija-*, **ntānija-* ‘домашний’) обозначали, как правило, домашних слуг, рабов, челядь, но не хозяина» [ЭСИЯ, V: 204]. Возражения Дж. Чёнга [2008: 288–289] не кажутся нам убедительными.

muræ (диг.) ‘колокольчик’ – признано производным от др.-иран. **mau-* : *mī-* ‘блеять; мычать, кричать, выть, рычать (о животном)’ [ЭСИЯ, V: 337].

naj | **najæ** ‘молотьба; топтание’¹ – допускается контаминация трех разных др.-иран. этимонов: **¹nai-* : *nī-* ‘вести, направлять’, **²nai-* : *nī-* ‘сбивать масло’ и **nam-* : *nā-* ‘бить, колотить’ [ЭСИЯ, V: 432]. Дж. Чёнг [2008: 291] возводит к праформе **ui-snāijā-* и связывает с авест. *snā-* ‘мыть’, осет. *najun* ‘купать’, что семантически маловероятно.

nana ‘бабушка, мама’ – восходит к др.-иран. **nanā-*, **nāna-* ‘мама, мать и т.п.’, а точнее – к **nānā-* [ЭСИЯ, V: 469].

nyv | **nivæ** ‘изображение, рисунок; счастье’ – возводится к др.-иран. **naiba-* ‘хороший’ [ЭСИЯ, V: 435]. О красивом ребенке осетины говорят: *nyuу х"узаen и* ‘он похож на картину / он красив как картина’. Отсюда и значение производной формы *nyuul* ‘хороший, нормальный’ [Там же: 436].

nyx | **nix** ‘лоб’ – принята этимология В. Ф. Миллера, поддержанная В. И. Абаевым [1973: 218–219] из др.-иран. **anika-* ‘лицо; передняя, лицевая часть; лоб’ [ЭСИЯ, I: 172], которая, однако, отвергнута Дж. Чёнгом ввиду отсутствия озвончения **k* > *g* в интервокальной позиции [Чёнг 2008: 295–296]. Возможно, осет. слово продолжает производную форму **anik ja-*?

on | **(i)onæ** ‘лопатка (анат.)’ < др.-иран. **amha-* ‘плечо; лопатка’ [ЭСИЯ, I: 152–153]. В [Чёнг 2008: 297] реконструирован этимон **anhā*, т.е. форма двойственного числа.

qæstæ в значении ‘принятие чего-л. в крошечной доле’ – отделено от *qæstæ* в значении ‘осквернение чем-л. заразным или ядовитым’ и сопоставлено с др.-иран. **gah-* : *gas-* ‘есть, кушать’ [ЭСИЯ, III: 147]. Дж. Чёнг также полагал, что речь должна идти о двух омонимах, но предлагал для первого из них совершенно невероятную этимологию из *qazt* ‘танец, игра’ [Чёнг 2008: 299–300].

qæw | **γæw** ‘селение’ – вслед за В. И. Абаевым возводится к др.-иран. **gauca-* или **gau-ja-* ‘скот’ > ‘скотоводческое стойбище’ [ЭСИЯ, III: 215, 230]. Первый из этих этимонов предпочтительнее, т.к. он, действительно, мог дать рефлекс *γæw* в осетинском [GERSHEVITSH 1951: 138; Чёнг 2008: 300–301], тогда как второй должен был отразиться в виде **qiw* | *yew*. В то же время, др.-инд. параллель *gavya-* ‘содержащий скот; стадо крупного скота’ больше подходит семантически и указывает на второй из др.-иран.

¹Последнее значение не только дигорское, как отмечено в Словаре, но и иронское.

этимонов. Поэтому, как нам кажется, исходить следует из праформы **gāu-ja-*, в которой не могло произойти умлаута, но долгая **ā* которой перед **-j-* непременно должна была сократиться в *æ* [ЧЁНГ 2008: 20, 285]. К праформе **gāu-* восходит и осет. *qaw* ‘селение (?)’; округ (?)’, представленное в проклятии *a-qaw fydbylztae dæ særyl ærtyxsæ(n)t!* ‘да падут на твою голову (все) беды / напасти этого села (этой округи)!’. Точно так же осет. *ræγaw* | *æryaw* ‘табун; стадо’ предполагает не **fra-gau-* [ЭСИЯ, III: 228], а параллельную форму **fra-gāu-* [ЧЁНГ 2008: 305–306], реконструированную для согдийского *brγ’w*, *prγ’w* ‘имущество, богатство, изобилие’.

q^wymb-yl | **qumb-ul** ‘шар; шарик из ниток на одежде’ – убедительно возводится к др.-иран. **g(a)u-m-* с общим значением «круглый», «шаровидный» [ЭСИЯ, III: 223]. На сопоставление с этим же материалом напрашиваются и осет. *g^wymbyl* ‘свежий сыр’ и *g^wуызa* ‘безрогий’, начальное *g-* в которых осталось без перехода в *γ- > q-*, очевидно, по причине принадлежности данных слов к звукосимволической лексике. Менее вероятно возможность вторичного перехода *q- > g-*.

ræwæg (анат.) ‘лёгкое’ – вслед за Э. Бенвенистом этимологизируется из др.-иран. **frau-*: *fru-* ‘плыть, плавать; летать; мыть(ся), полоскать(ся)’, родственного русск. ‘плавать, плавить, сплавить’, и сопоставляется с авест. *frau-* ‘держаться на поверхности’. Семантическое развитие ‘плавать, держаться на поверхности’ > ‘легкое’ иллюстрируется многочисленными примерами. Впрочем, для осетинского допускается и контаминация с др.-иран. **ragu-* ‘быстрый, легкий’, на связи с которым настаивал В. И. Абаев [1979: 65–66].

sæn | **sænæ** ‘вино’. Очень важный в культурно-историческом плане термин, имеющий множество связей и несколько этимологий. С одной стороны, несомненна связь со скифским *σava-* ‘вино’, зафиксированным в античных источниках [АБАЕВ 1979: 67; ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 182–186], и аланским (яским) *sana* ‘вино’ [НЕМЕТ 2016: 170, 177, 178; Gershevitch 1960: 595]. С другой стороны, заманчива связь с др.-инд. *śana-* ‘конопля’, принимаемая некоторыми европейскими учеными, а также В. И. Абаевым [1979: 65–66] и И. М. Стеблин-Каменским [1982: 64]. В-третьих, неясно отношение данной группы к осет. *gæn* | *gænæ* ‘конопля’, **kaen-* ‘конопля’, а также названию конопли в целом ряде иранских и европейских языков. Наконец, С. А. Старостин признал скифское слово заимствованием из реконструированного правосточнокавказского **swinē* ‘барбарис; смородина’ [Дьяконов, Старостин 1988: 179; NIKOLAYEV, STAROSTIN 1994: 971]. С этим мнением солидаризировался С. В. Кулланда [2016: 85]. В рецензируемом словаре находим весьма осторожную формулировку: «Вторая – предположительно сатемная – форма от того же индоевропейского корня (если на-

звания исконны) отражена в осет. *sæn / sænæ* ‘вино’» [ЭСИЯ, IV: 219]. В то же время связь среднеперсидского *šan* ‘конопля’ с данной группой слов признана не исконной, а если слово индоиранское и первоначально означало ‘нить, волокно’, то, по мнению Г. Бейли, могло означать ‘скрученный материал / нечто скрученное’ от др.-иран. корня **(s)kan-* [Там же]. Но если это так, то осет. *sæn | sænæ* восходит к др.-иран. **sčan-* < **skan-*, как осет. *sæn-ykk* ‘козленок’ из **sčani-ka-* [АБАЕВ 1979: 71], *sæddyn* ‘ломать’ из **sænd-* < **sčand-* [Там же: 54], *sæy | sæyæ* ‘коза’ из арийск. **sčag/ka-* [ЭСИЯ, II: 195–196] и пр. Далее, устойчивое словосочетание в статусе термина *sæn ducyn* ‘давить *sæn*’, т.е. «делать вино», где *ducyn* сохранило древнейшее, доиранское, значение этого глагола (см. ниже), противоречит мнению о заимствованном характере неразрывно связанного с ним *sæn*. В то же время первоначальное значение осет. *sæn | sænæ* (гесп. скиф. *σανα-*) было именно ‘конопля’, а не ‘вино’. Об этом, помимо приведенных выше параллелей, может свидетельствовать и неясное по происхождению коми *шаньга | шаньги | шаньди* ‘ватрушка’, удмурт. *шаньги* ‘то же’, марийское *шаньга* ‘ватрушка с начинкой из конопляных семян’ [КЭСК: 317], где элементы *-г* и *-д* являются суффиксами, как в коми *польк* ‘пузырь’ – удмурт. *пульды* ‘то же’ [Там же: 224]. Таким образом, *шань-* могло означать ‘конопляное семя’, источником которого было скифское или сарматское **šana-* ‘конопля’ / ‘ритуальный напиток из конопли’ > ‘ритуальный напиток из ягод’ > ‘ритуальный напиток из винограда’. Очень древним, хотя и не совсем ясным представляется нам слово *sæn* в выражении *sæny tæf kæny* ‘быть при смерти’, букв. «пахнуть вином (?); издавать запах *sæn*’а». Возможно, в осет. выражении сохранилась память о скифском обычае курения конопли, как части очистительного обряда после похорон покойника, описанном Геродотом (IV, 73–75) и подтвержденном археологическими находками [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 117 сл.]. Т.е. в рассматриваемом выражении *sæn*, скорее всего, означает ‘конопля’. Как и в случае с др.-иран. **hauma-* и **banga-*, первоначальное значение было забыто, а название «переходило на совершенно различные растения по аналогичному свойству и возможности употребления» [Грантовский 1970: 287–288]. Кавказские языки отражают вторичное значение скифского *σανα-*, когда ритуальный напиток стали готовить уже из ягод, а не конопли. Приблизительно такой же путь прошло на осет. почве и другое иранское название для ‘конопли’ – др.-иран. **kanab/p-*, **kan/mb-*, **kan/mp-* [ЭСИЯ, IV: 218] > **banga-* [ЭСИЯ, II: 81–83], представленное в осет. языке в виде *bægæny | bægæni* ‘пиво’ [АБАЕВ 1958: 245; ЭСИЯ, II: 82; ЭСИЯ, IV: 220].

sæxtæg ‘петля в одежде для застегивания’ – убедительно возводится к др.-иран. **ui-šag-taka-* от **hag-* ‘прикреплять(ся), прицеплять(ся) к чему-л.’ [ЭСИЯ, III: 319].

Σογος | Σογους – сарматское имя собственное, возводимое, вслед за В. И. Абаевым [1979: 168], к древнеосетинскому **asog*, и сопоставляемое с др.-инд. именем *Asoka-* ‘беспечальный’ [ЭСИЯ, I: 155]. Сарматское слово не имеет начального **a-*, поэтому его значение, скорее всего, отличалось – что-то вроде ‘трудный’, ‘бедовый’ или ‘горемыка’ и пр. Оно могло бы объяснить происхождение не имеющих удовлетворительной этимологии слов: коми *шог* ‘горе, несчастье, печаль, скорбь, грусть’, удмуртское *шуг* ‘трудно, неудобно, неловко’, о которых см. [КЭСК: 320]. Ср. [Чёнг 2008: 318].

susæn ‘месяц июль’ – вслед за Г. Бейли возводится к др.-иран. **ušaišana-* [ЭСИЯ, III: 390].

suxæ (диг.) ‘сухой’ – трактуется как прямое заимствование из славянского [ЭСИЯ, III: 390], как это предполагал и О. Н. Трубачев [1981: 178].

umæl ‘влажный, сырой’ – под вопросом возводится к др.-иран. **au-* ‘течь’ [ЭСИЯ, I: 256]. Словообразование неясно. Нельзя ли связать с др.-иран. **mad-* ‘быть мокрым, влажным; сочным, жирным’ (см. [ЭСИЯ, V: 95]), имея в виду переход **d > *δ > l* в одном из скифских диалектов?

-ust в **qærmust** ‘чуть теплый’ – возводится к др.-иран. **usta-* или **austa-* от корня **aud-* : *ud-* ‘холод’ с закономерным **d > s* перед **t* [ЭСИЯ, I: 258, 272].

wæjyg | wæjug ‘великан’ < др.-иран. **uāju-ka-*. Это слово не связано с памирской группой слов (шугн., хуф., руш., барт. *vūyd* ‘злой дух, нечистая сила’ и пр.), как думала А. З. Розенфельд [1963: 70], а вслед за нею и В. И. Абаев, так как памирские слова восходят к др.-иран. **bag-ta-* или **bag-tar-* [ЭСИЯ, II: 54]. Семантически этимология В. И. Абаева безупречна, вопреки Дж. Чёngu [2008: 335–336], см. [Дзищойты, I: 206, 261–262, 294].

wyzyn | uzun ‘ёж’ < др.-иран. **azina-* ‘ёж’ < и.-е. **eǵhi-no-s* ‘относящийся к змее, змее-ед’ [ЭСИЯ, I: 296]. Но из др.-иран. этимона ожидали бы осет. **æzyn | *æzin*. Дж. Чёнг под вопросом признал осет. слово заимствованием из армянского *wozni* ‘то же’ [Чёнг 2008: 346]. Учитывая, однако, что индоевропейское название ‘змеи’ послужило источником для названия ‘ежа’ во многих и.-е. языках, включая армянский [Порциг 1964: 298], учитывая также, что осет. слово в любом случае появилось в результате фонетической деформации табуистического характера, на наш взгляд, проще выводить его непосредственно из др.-иран. **aži-*, **ajī-* ‘змея’ + суффикс, наличный и в таких словах, как *qævdyn* ‘щенок’, *læppyn* ‘детеныш’ и пр.

xæссæ ‘с; вместе’ – не может восходить к др.-иран. **ham-ša-* [ЭСИЯ, III: 353], рефлексом которого должна быть форма **æmзæ*.

xælæg ‘зависть’ – «по фонетическим меркам» отнесено к базе др.-иран. **arīka-* ‘злой, плохой’ [ЭСИЯ, I: 222], что, на наш взгляд, могло привести к осет. **ælg-* / **alg-*, но не **ælæg*. См. также [Чёнг 2008: 349].

xæstæg ‘близкий; родственник’ – возводится не к **aštaka-* + протеза х-, как у В. И. Абаева [1989: 190–191], а к др.-иран. **ašah-* ‘жизненное пространство, регион’ [ЭСИЯ, I: 241]. Кударская форма *xæstæg* (наряду с *xæstæg*) остается необъясненной.

xicæ (диг.) ‘стремление, желание; зависть’ – если здесь начальное х- является протезой, то оставшееся *icæ* не из **is-ti-* или *iz-ti-*, как у В. И. Абаева [1989: 197–198], а из др.-иран. **išti* из **aiš-* : *iš-* ‘хотеть, желать; искать’ [ЭСИЯ, I: 124]. Сюда же, на наш взгляд, осет. *æmmyst* (< **ham-išta-*) ‘о если бы’, в первой части которого – либо др.-иран. **ama-* ‘сила; сильный’ (см. [ЭСИЯ, I: 151–152]), либо др.-иран. эмфатическая и удостоверительная частица **ham-*, о которой см. [ЭСИЯ, III: 355]. В обоих случаях с экспрессивной геминацией *-m-*.

holy | **xwali** ‘падаль, мертвечина, дохлятина’ – В. И. Абаев возводил к др.-иран. **hwārya-* ‘то, что подлежит поеданию’, «что семантически странно, ожидалось бы **a-hwārīa-* ‘то, что не подлежит поеданию’ либо образование от другого корня **hwar-*» [ЭСИЯ, III: 476]. Дж. Чёнг возводит к др.-иран. **hwār-īia-*, что объясняет конечное *-y* | *-i* [Чёнг 2008: 352].

x^u | **xu** ‘небольшая копна’ – может быть связано с х^u | *xu* ‘кабан, свинья’, но язгулямское *xu* ‘высокая куча снопов пшеницы, положенных колосьями в одну сторону’ сюда не относится, так как связано с баджувским *šāw* ‘сложенные в кучу снопы; стог’, вместе с которым восходит к др.-иран. **xāwā-* [ЭСИЯ, III: 445].

x^ucaw | **xucaw** ‘Бог, божество’ – отношение этого слова к др.-иран. **x^a-taūja-* ‘господин, владыка; хозяин’ > ‘Господь, божество’ считается «соблазнительным», но отмечается, что В. И. Абаев считает это слово кавказским [ЭСИЯ, III: 426]. Г. В. Бейли также возводит осет. слово к др.-иран. этимону **hvaṣyāva-* < **hvatava-*, допуская перенос умлаута (by shifted umlaut) [Bailey 1980: 254].

x^uym | **xumæ** ‘возделанное поле, пашня, нива’ – вслед за Г. Бейли возводится к др.-иран. **hum-* < **hūam-* ‘мякоть; нечто мягкое, рыхлое, пористое’, куда относятся, в частности, сакское *humo* ‘мягкий; пористый, губчатый’ и согдийское *xwrt*, *xrwrt* ‘почва, земля’ < **xum-ra-* < **hum-ra-* [ЭСИЯ, III: 458]. В свое время данной этимологии придерживался и В. И. Абаев [1949: 168], но впоследствии отказался от нее [Абаев 1989: 261].

x^uyn ‘дар, подарок, подношение’ – возводится и к др.-иран. **hūad(a)na-* ‘нечто вкусное; вкусность’, производному от **hūad-* [ЭСИЯ, III: 96], и к др.-иран. **x^aāna-* ‘накрытый стол, скатерть с кушаньем, угощением’ > ‘стол для еды’ [ЭСИЯ, III: 492].

ziw || **zew** ‘толока, помочь’ – этимология, предложенная В. И. Абаевым [1989: 312–313], справедливо отклонена по фонетическим причинам

[ЭСИЯ, I: 290]. Это означает, что осет. слово осталось без этимологии. Учитывая, что балкарское *изеу* ‘пóмочь’ [РКБС: 450] заимствовано из осетинского (аланского) языка, на наш взгляд, этимон осет. слова следует восстанавливать с др.-иран. приставкой **ui-*, и возводить к др.-иран. **ui-zau-ia-* к **zau-* ‘звать’, о котором см. [EDIV: 472–473]. Т.е. *ziw* в архаизирующем переводе означает ‘созываемое’, откуда – ‘созываемая коллективная работа’, ‘работа, на которую приглашают, зовут’. Ср. заключение этнографа М. В. Кантария, изучившего вопрос об институте *ziw* в горной Осетии: «зиу являлось такой формой взаимопомощи, которая устраивалась, безусловно, по предварительному приглашению – зову хозяина, с обязательным угощением» [Кантария 1980: 169–170]. В семантическом плане ср. также груз. *да-дзах-ил-и* ‘форма трудовой помощи без возмещения, организуемой по приглашению владельца земли’ при *да-дзах-еб-а* ‘позвать, крикнуть’, *дзах-ил-и* ‘звать’.

* * *

Особо следует отметить, что среди реконструированных общеиранских основ имеются и такие, которые основаны исключительно или преимущественно на осетинском материале. Это свидетельствует о высоком доверии авторов Словаря к осетинскому материалу и осетинской этимологии. Вот несколько таких примеров:

***až-** – значение и дальнейшая история не ясны > осет. *azun* ‘давать приют’, *axsžiaġ* ‘самый дорогой’ и пр. [ЭСИЯ, I: 292, 326].

***dar- : dār-** ‘течь; лить, проливать, сцеживать’ – ср. осет. *laedaryn* ‘давать стечь жидкости из сосуда’ и пр. [ЭСИЯ, II: 343–344, 451].

***hak-** ‘замечать, следить; указывать’ – ср. осет. *хунсун* ‘исчислять, считать’ [ЭСИЯ, III: 344] и т.п.

* * *

С выходом в свет рецензируемого Словаря иранская этимология поднимается на новый, очень высокий уровень. Будучи максимально полным сводом древнеиранских этимонов, учитывающих всю парадигму значений, Словарь позволяет глубже разобраться, в том числе и в, казалось бы, блестяще разработанной осетинской этимологии. По крайней мере, архаичная часть топонимии Осетии становится более понятной при учете блестящих реконструкций, россыпью представленных в Словаре. Но, поскольку этимологическая разработка осетинской лексики далека еще от завершения, в рецензируемом Словаре она представлена не в полном объеме. Из тех слов,

которые могли бы найти себе место на страницах первых пяти томов, можно отметить следующие.

avdæn ‘колыбель’ – у В. И. Абаева [1958: 83–84] нет надежной этимологии. Возможно, восходит к др.-иран. **aduan(a)-* ‘путь, дорога, тропа’ [ЭСИЯ, I: 84] в смысле «(начало жизненного) пути».

Др.-иран. **arba-* ‘маленький, юный’ восстановлено на ограниченном материале ономастической лексики [ЭСИЯ, I: 215]. Мы бы добавили сюда не имеющее удовлетворительной этимологии (ср. [Абаев 1958: 183]) осет. (диг.) *ærvgæ* ‘ласка (зоол.)’ < **arbakā-* ‘маленькая’.

Рядом с шугнанским **anžic** ‘глиняный сосуд для хранения орехов, сушеных абрикосов, закапываемый в землю’ [ЭСИЯ, II: 209] хотелось бы видеть явно связанное с ним этимологическим родством осет. (кудар.) *ænzū* ‘склад для продуктов’ [Дзиццойты, I: 87].

bæydulæg ‘барахтанье’ – у В. И. Абаева [1958: 246] из **bæyn-tulæg* ‘валяние нагишом’. Но в значении этого слова нет ничего, что могло бы указывать на понятие ‘голый; нагишом’. Обычно оно применяется к купанию кур в песке. Нельзя ли видеть в первой его части др.-иран. **bag-* ‘быстро двигаться; бежать; бурно течь, бурлить, вздыматься (о воде)’ (родственно русскому *бегу, бегать*) [ЭСИЯ, II: 58–59]? В этом случае идеосемантика рассматриваемого слова была бы ‘быстро перекачываться (с боку на бок)’.

caefsyn ‘приклеиваться’ – неотделимо от др.-иран. инхоативной основы **čap-sa-* [АБАЕВ 1958: 294; ЧЕНГ 2008: 246] с тем же значением. К сожалению, в [ЭСИЯ, II: 223] отсутствует.

cyrd | **curd** ‘быстрый’ – И. Гершевич реконструировал в **čud-ra-* и связал с др.-инд. *čud-* ‘двигать, торопить’, н.-перс. *čust* ‘проворный, быстрый’ [GERSHEVITČ 1977: 64]. К сожалению, данная этимология не учтена в [АБАЕВ Ук.]. В [ЭСИЯ, II: 248] реконструирована др.-иран. основа **čaud-* : *čud-* ‘спешить, бежать’, учитывающая как персидский рефлекс, так и др.-инд. соответствие, однако осет. слова там нет.

dærzæg (кудар.) ‘дерзкий, смелый; резкий (о человеке)’, часто в качестве обращения – семантический дериват осетинского *dærzæg* ‘жесткий’. В Словаре даны два омонима: **¹darž-* : *drž-* ‘закреплять, привязывать; накрепко соединять; навьючивать, завертывать’ (родственно русскому *дерзать, дерзкий*) [ЭСИЯ, II: 365–370] и **²darž-* : *drž-* ‘драть; сдирать, раздирать; трескаться; становиться жестким’ (родственно русским *дрознить, раздражать*) [ЭСИЯ, II: 370–371]. Осет. слово связано со вторым из них.

¹ducyn ‘давить; выжимать’: *sæn ducyn* ‘давить виноград’, *myd ducyn* ‘выдавливает / выжимает мёд из сот’. В. И. Абаев считает значение ‘давить

виноград' вторичным, развившимся из понятия «доить виноград» [АБАЕВ 1958: 371]. В [ЭСИЯ, II: 405] для др.-иран. **daug-* : *dug-* : *dauj-* / **dauk-* : *duk-* : *dauč-* указано всего одно значение – 'доить'. Однако для и.-е. этимона **dheugh-* : *dhugh-* даются и другие, более древние, значения – 'касаться, до-трагиваться; жать, выжимать; доить', а цепочка развития значений, вслед за М. Майрхофером, восстанавливается в следующем виде: 'касаться, трогать; попадать, настигать > давить, жать > выжимать, доить' [Там же]. Действительно, 'доить' в чисто техническом плане как раз означает '(получать молоко из вымени путем) надавливания (на соски)'. Следовательно, рассматриваемый осетинский глагол единственный во всем иранском мире сохранил древнейшее значение этого слова. Соответствующее др.-инд. *duh* означает не только 'доить корову', но и 'сцеживать (сок сомы)', 'выжимать, получать что-л. из чего-л.' [MACDONELL 1897: 105; КОЧЕРГИНА 1987: 281]. Полную семантическую аналогию находим в др.-иран. **hau-ma-* 'сок священного растения' [ЭСИЯ, III: 378–379], букв. «нечто выжатое», «выжимаемое». Развитие значения 'название растения (из которого выжимают сок)' > 'хаума', 'эфедра' и пр. вторично.

²**ducyn** 'вбивать, забивать, заколачивать (например, гвоздь)'. Слово известно нам из кударского диалекта (в форме *dušyn*). Очевидно, связано с др.-иран. **dauk-* : *duk-* : *dauč-* : *duč-* 'шить, сшивать', откуда идут также осет. *ævduzyn*, *ræt'uzyn* и пр., см. [ЭСИЯ, II: 409–410].

dygur | **digor** 'дигорцы' – у В. И. Абаева [1958: 379–380] фактически без этимологии. Для созвучного скифского *ἀδιγόρ* 'саранча' (у Геси-хия) авторы Словаря, вслед за К. Т. Витчаком, принимают реконструкцию др.-иран. **ādi-gar-* 'траву-пожирающее', указав, как на альтернативу, на сопоставление первой части с др.-инд. *ādi-* 'пища, еда', предложенное О. Н. Трубачевым [ЭСИЯ, I: 78]. Во второй части – др.-иран. **gar-* 'есть, глотать, проглатывать; выпивать' и пр., откуда и осет. *пу-q-qwурун* 'глотать', возможно, по контаминации с *qwур* 'глотка' [АБАЕВ 1973: 205–206; ЭСИЯ, III: 156–157]. В любом случае, скифская форма указывает на этимон **gaura-* или **gura-*. Если этноним «дигор» связан с данным скифским словом, то ср. скифский этноним, *Μαυκέται*, букв. 'саранча' [АБАЕВ 1949: 173]. Речь идет, скорее всего, о многочисленности племенного объединения.

zæmby 'лапа'. В гнезде др.-иран. корня **čap-*, *čamp-* 'сгибать(ся), гнуть(ся)', куда относится, в частности, ванец *čamba* 'тыльная часть руки' (< **čampū-*) [ЭСИЯ, II: 227], следует рассматривать и осет. *zæmby* 'лапа', афганское *čamba* 'лапа', о которых см. [АБАЕВ Ук.: 11].

Zerassæ – имя нартовской героини, дочери владыки вод Донбетра, родоначальницы земных людей, лошадей и собак. Г. Бейли делит на *Zer-* и

-*assæ*, видя на конце др.-иран. суффикс **-āsa* [Bailey 1980: 245–246]¹. Первую часть мы предпочитаем реконструировать в **jāi-ra-*, от др.-иран. **gai- : j(a)i- : ji-* ‘жить, существовать’ [ЭСИЯ, III: 105–112; ЭСИЯ, IV: 141] + суффикс прилагательных **-ra-*: **jaira-* > **jer-* > *zer-*, т.е. ‘дающая жизнь / дающая начало (земной) жизни / порождающее начало’, букв. ‘имеющая отношение к жизни’. Один из рефлексов др.-иран. корня **ji-* ‘жить’ – **jā-* ‘быстрый, живой, проворный, быстро воспринимающий’ [ЭСИЯ, IV: 146–147] оставил след, как нам кажется, в имени родоначальника нартов по мужской линии – *Зулу* [Дзищойты, I: 201–204].

kæfq^wyndar ‘дракон’ – не из *kæf-qwyn-dar* ‘рыба-шерстью-покрытая’ [Абаев 1958: 576; ЭСИЯ, IV: 241], а является, как предполагал И. М. Стеблин-Каменский и подтвердили исследования В. В. Напольских, переосмыслением на осет. почве др.-иран. **gandarba-*, **gandarua-* – названия мифического существа [Напольских 2008]. К сожалению, в статье, посвященной этому др.-иран. слову, осетинского материала нет [ЭСИЯ, III: 149–150].

nyddadæg kænyñ (кудар.) ‘разметать, развеять по ветру (обычно о сене)’, ‘разговорать’ – из преверба *ny-* и вышедшего из свободного употребления **dadæg* – рефлекса др.-иран. **dāta-* – формы прошедшего причастия от **dā-* : *di-* ‘резать, разделять, делить на части’ (родственно русск. *делить, на-дел, раз-дел* и пр.), о котором см. [ЭСИЯ, II: 438–439]. Другим производным от этой же основы может быть **dā-na-* ‘нечто режущее’, откуда заимствовано грузинское *dana* ‘нож’ (< перс. *dāne* ‘нож’ [СКЯ: 121]), а также груз. *danak’i* ‘небольшой нож’, возводимое через армянское *danak’* ‘нож, перочинный ножик’ к среднеперсидскому **dānak* [Андроникашвили 1966: 231]. Очевидно, сюда же относится осет. (чисанский говор) *dadægon* ‘посторонний (?)’ в выражении *xionæj-dadægonæj* ‘все; всем миром’, букв. «и свои (*xion*), и чужие (*dadægon*)». Возможно, *dadægon* < др.-иран. **dāta-* ‘отрезанный, отделенный’ + суффиксы **-ka* и **-āna*. Таким образом, первоначально «чужие» – это те же свои, но «отделившиеся». На форму чисанского слова могло повлиять общеосетинское *æddagon* ‘чужой, посторонний, иноземный’.

nyddawyn ‘влепить пощечину, треснуть (по голове), ударить наотмашь’ < преверб *ny-* + глагол *dawyn*, который не связан ни с одним из своих

¹ Г. В. Бейли усматривает этот же суффикс в индоиранских названиях животных и птиц: авест. *kahrkāsa-* ‘коршун, ястреб’ (в первой части **kark-* ‘бить, ударять’), осет. *ruvas* | *robas* ‘лиса’ и т.п. [Bailey 1979: 55]. Однако, по замечанию Д. И. Эдельман, «это не подтверждается иранским (и индоарийским) материалом» [ЭСИЯ, IV: 400]. Ср., впрочем, осет. *ruvæga*, *rubæga* ‘хитрец, шельма’, *ruvk’i* ‘то же’, где на основу *ruv-* наращены другие суффиксы (< др.-иран. **raupa-ka-*, см. [ЭСИЯ, V: 81]). Ср. также др.-иран. **raupi-* : *rupi-* ‘собаководное животное; лиса’ при **raupāša-* ‘лиса’ [ЭСИЯ, V: 80].

омонимов: ‘тереть, гладить’, ‘метать икру’ и пр. В Словаре реконструировано десять омонимов **dau-*, один из которых подходит для нашего слова в качестве этимона – **²dau-* : *du-* ‘давить; нажимать, придавливать (вниз); душисть; бить’ [ЭСИЯ, II: 383].

rænton (чисанское) ‘щедрый’. Видимо относится к гнезду др.-иран. **ra(n)d-*, *rat-* ‘давать’ [ЭСИЯ, II: 435], см. [Дзищойты 2008: 150].

sk’uda ‘черемша (горная)’, *sk’udažyn* ‘пирог с начинкой из сыра и черемши’. В диг. диалекте не отмечено, но ср. дигорский топоним *Sk’odagin* [Цагаева 1975: 356], букв. ‘место, поросшее черемшой’. У В. И. Абаева без этимологии [Абаев 1979: 125]. Возводим к др.-иран. **skauda-* (с *s*-подвижным) + вторичный суфф. *-a* от праиран. **kauda-*, родственного др.-инд. **kōta-* ‘чеснок’. На иран. почве сюда относится мундж. *kūlya*, йидга *kulyo* ‘горный лук’ < др.-иран. **kauda-kā* [Стеблин-Каменский 1982: 73; ЭСВЯ: 204]. См. там же о возможной связи с вах. *kačk*, *kačkač* ‘название неопределенной разновидности горного лука’, ягн. *katk* ‘горный лук’. Восстановленное др.-иран. **(s)kau-da-* ‘чеснок дикий’ можно признать производным от праиран. **kau-* : *kū-* ‘драть; чесать; скоблить’ [ЭСИЯ, IV: 353 и сл.], подобно тому, как праславянское **česnъ* (русск. чеснок) идет из **česati* (русск. чесать) [Фасмер, IV: 350].

* * *

Некоторые из представленных в Словаре древнеиранских этимонов открывают новые возможности для дальнейших поисков. Так, в Словаре реконструировано целых семь основ-омонимов **dā-* [ЭСИЯ, II: 420–448], среди которых находим **⁴dā-* ‘косить, жать, срезать (растения)’ (отсюда – **dātra-* ‘серп, коса’) [Там же: 439–440]. Поскольку у этой основы, по признанию самих авторов, в иранских языках есть только именные продолжения, но нет глагольных [Там же: 439], рискуем предположить, что ее в праиранском уже не было. Дальнейшие связи арийской основы также не совсем ясны. В Словаре представлены две подходящие по значению древнеиранские основы: **³dā-* ‘резать, разделять, делить на части’ [Там же: 438] и **⁵dā-* ‘бить, ударять’ [Там же: 441]. Совершенно ясно, что рассматриваемая арийская основа родственна одной из этих иранских основ. Но с какой именно? Кажется, мнение авторов Словаря склоняется в пользу первого из приведенных глаголов [Там же: 439]. Однако в известном словаре индоевропейских синонимов К. Д. Бака семантика ‘косить’ / ‘жать’ в части и.-е. языков связана с понятием ‘резать’, а в другой – с понятием ‘ударять / бить’ [Вуск 1949: 506]. Наше внимание привлекают примеры на второй случай семантической эволюции. Ср. норвежское *slā*, датское *slaa*, шведское *slå*

‘косить’ < ‘бить’, латышское *pl'aut* ‘косить, жать’ ~ *pravīre* ‘бить; толочь, колотить’, старославянское *žeti* (ср. русск. *жать / жну, жатва*) ~ др.-инд. *han-* ‘бить; убивать’, греч. *θείνω* ‘бить, ударять’ [Ibid.: 507] и пр. С другой стороны, развитие ‘бить, ударять’ > ‘жать / косить’ находим и на тюркской почве, ср. татар. *ĉab* ‘рубить (топором); косить’, уйгур. *ĉap* ‘рубить; косить (траву)’ при этимологически родственном чувашском *ĉap* ‘бить, ударять’, алтайском *ĉap* ‘бить, избивать’ и т.п. [Егоров 1964: 203, 219]. К этой же семантической сфере относится осет. *сæвæг* ‘коса’, представляющее собой активное причастие от глагола *сæвун* ‘бить, ударять’ [Абаев 1958: 305–306]¹.

* * *

Наконец, следует сказать и о ложке дегтя. В некоторых местах в рецензируемый Словарь вкрались досадные опечатки. Их несколько больше в томе IV, хотя встречаются и в других томах. Вот некоторые из них, обнаруженные нами в осет. части материала: *рауæд* ‘зрелый’ [ЭСИЯ, III: 132] вместо *рауæд, раæддун* ‘дать’ [ЭСИЯ, II: 435] вместо *raddyn, qawrydær* ‘отличающийся’ [ЭСИЯ, III: 220] вместо *qawžydær, qærm* ‘теплый’ [ЭСИЯ, III: 162] вместо *qarm, zaryodtæn* ‘я пел’ [ЭСИЯ, III: 172] вместо *zarydtæn* и пр.

Осет. *æтхæрæфyrттæ* означает не ‘соплеменники’ [ЭСИЯ, III: 435], а «соплемянники», т.е. ‘двоюродные (братья / сестры)’; слово *нарун | нарун* ‘откармливать’ дано без астериска, как реально существующая форма [ЭСИЯ, V: 481]. Осет. *улин-* представлено в статье др.-иран. **араṇni-* ‘локоть, локтевой сустав’ дважды – первый раз в форме *улин-*, а второй раз – в форме *уулынг | улинк’æ* ‘пядь’ [ЭСИЯ, I: 212].

Наши замечания не влияют на общую оценку Словаря, уже получившего признание у специалистов². Словарь станет настольной книгой для каждого ираниста и индоевропеиста на ближайшие полвека, стимулируя их к дальнейшим поискам. Нам остается пожелать Джой Иосифовне скорейшего завершения работы над Словарем!

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 – Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
АБАЕВ 1958 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Изд-во АН СССР. Т. I.

¹ Там же дополнительные примеры на интересующую нас семантическую эволюцию.

² Из известных нам отзывов и рецензий на Словарь отметим следующие [Дыбо 2007; Дыбо 2010; EDIV: IX].

- АБАЕВ 1973 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. Т. II.
- АБАЕВ 1979 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. Т. III.
- АБАЕВ 1983 – Абаев В. И. Сложные слова – хранители древней лексики // Вопросы языкознания. № 4. С. 75–85.
- АБАЕВ 1989 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. Т. IV.
- АБАЕВ Ук. – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Наука.
- АНДРОНИКАШВИЛИ 1966 – Андроникъашвили М. Наркъвевеби иранул-картули енобриви ур-тиертобидан [Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (на груз. яз.)]. Т. I. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета.
- АХВЛЕДИАНИ 1960 – Ахвледiani Г. С. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Т. I. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета.
- БЕНВЕНИСТ 1965 – Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.: Наука.
- БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983 – Бонгард-Левин Г.М. и Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, испр., доп. М.: Мысль.
- ГРАНТОВСКИЙ 1970 – Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2008 – Дзицкойты Ю. А. Чысайнаг ныхасæздæхты цыбыр афыст [Очерк чисанского говора осетинского языка (на осет. яз.)]. Цхинвал.
- ДЗИЦКОЙТЫ (I) – Дзицкойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика, 2017.
- ДЫБО 2007 – Дыбо А. В. [Рец. на:] В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. Т. I. М.: Восточная литература, 2000. 328 с. Т. II. М.: Восточная литература, 2003. 503 с. // Этимология 2003–2005. М.: Наука. С. 338–348.
- ДЫБО 2010 – Дыбо А.В. [Рец. на:] В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. Т. III. М.: Восточная литература, 2007. 493 с. // Этимология 2006–2008. М.: Наука. С. 288–298.
- ДЬЯКОНОВ, СТАРОСТИН 1988 – Дьяконов И. М. и Старостин С. А. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука. С. 164–207.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1976 – Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. М.: Наука.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1990 – Дюмезиль Ж. Скифы и Нарты / Пер. с франц. М.: Наука.
- ЕГОРОВ 1964 – Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашское книжное издательство.
- КАНТАРИЯ 1980 – Кантария М. В. Некоторые вопросы земледельческого быта в горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 3. Тбилиси: Мецниереба. С. 92–173.

- КОЧЕРГИНА 1987 – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. Изд. 2-е, испр., доп. М.: Русский язык.
- КУЛЛАНДА 2016 – Кулланда С. В. Скифы: язык и этногенез. М.: Русский фонд содействия образованию и науке.
- КЭСК – Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Переиздание с дополнением. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999.
- ЛИВШИЦ 2003 – Лившиц В. А. Древнее название Сырдарьи // Вестник древней истории. № 1. С. 3–10.
- МАЙРХОФЕР 1989 – Майрхофер М. О принципах составления древнеиндоарийского этимологического словаря // Вопросы языкознания. № 2. С. 5–14.
- МИЛЛЕР 1882 – Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. М.
- НАПОЛЬСКИХ 2008 – Напольских В. В. Кентавр ~ Гандхарва ~ Дракон ~ Медведь: к эволюции одного мифологического образа в Северной Евразии // *Nartamongæ*. Vol. V. № 1, 2. С. 43–63.
- НАПОЛЬСКИХ 2015 – Напольских В. В. Очерки по этнической истории. Казань.
- НЕМЕТ 2016 – Немет Ю. Список слов на языке ясов, венгерских алан / Пер. с нем. // Памятники аланского языка и письма. М.: Наука. С. 161–189.
- ПОРЦИГ 1964 – Порциг В. Членение индоевропейской языковой области / Пер. с нем. М.
- РКБС – Русско-карачаево-балкарский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1965.
- РОЗЕНФЕЛЬД 1963 – Розенфельд А. З. Заметки по лексике ванчских говоров таджикского языка // Иранский сборник. М.: Вост. лит. С. 68–70.
- СКЯ – Климов Г. А., Халилов М. Ш. Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики. М.: Восточная литература, 2003.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ 1982 – Стеблин-Каменский И. М. Очерки по истории лексики памирских языков. Названия культурных растений. М.
- ТРУБАЧЕВ 1981 – Трубачев О. Н. [Рец. на:] В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. // *Этимология* 1979. М.: Наука, 1981. С. 177–179.
- ФАСМЕР (IV) – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. Т. IV. М., 1987.
- ЦАБОЛОВ (I) – Цаболов Р. Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. I. М.: Вост. лит., 2001.
- ЦАГАЕВА 1975 – Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.
- ЧЁНГ 2008 – Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ, Цхинвал, 2008.
- ЭСВЯ – Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.
- ЭСИЯ (I–III) – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. I (2000), II (2003), III (2007). М.: ИФ «Восточная литература» РАН.
- ЭСИЯ (IV–V) – Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV (2011), V (2015). М.: ИФ «Восточная литература» РАН.

- BAILEY 1979 – Bailey H. W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge.
- BAILEY 1980 – Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.
- BIELMEIER 1977 – Bielmeier R. Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz. Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas.
- BUCK 1949 – Buck C.D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago; London.
- CHRISTOL 1991 – Christol A. The mountains in the sky (oss. ævrağ) // Осетиноведение: история и современность. Владикавказ, 1991.
- EDIV – Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston, 2007.
- EMMERICK 1968 – Emmerick R.E. Saka Grammatical Studies. L.: Oxford University Press.
- GERSHEVITCH 1951 – Gershevitch I. [Review of] G. G. Cameron: Persepolis Treasury Tablets // Asia Major, N.S., II. P. 132–144.
- GERSHEVITCH 1960 – Gershevitch I. [Review of] J. Németh: Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen // Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. XXIII, London. P. 595–596.
- GERSHEVITCH 1971 – Gershevitch I. Iranian Words containing *-ān-* // Iran and Islam, in memory of the late Vladimir Minorsky. Edinburgh. P. 267–291.
- GERSHEVITCH 1977 – Gershevitch I. Višāra // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси: Мецниереба. С. 62–72.
- MACDONELL 1897 – Macdonell A.A. Vedic Mythology. Strassburg.
- NIKOLAYEV, STAROSTIN 1994 – Nikolayev S.L. & Starostin S.A. A North Caucasian Etymological Dictionary. Moscow: Asterisk Publishers.

П. В. БАШАРИН

РЕЦЕНЗИЯ

на книгу С. В. Кулланды «Скифы: язык и этногенез»

(Sergei Kullanda. The Scyths: language and ethnogenesis.

М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2016. 215 с.)

Монография С. В. Кулланды подводит некоторый итог циклу работ автора, посвященных вопросам скифского языка. Скифские имена собственные и социальные термины являются важным источником не только для лингвистов, но и для историков. На основе их этимологизации Д. С. Раевский, развивая идеи В. И. Абаева (1949: 242–243) и Э. А. Грантовского (1960: 7–9), построил специфическую концепцию о характере скифского общества и его картине мира. Например, в именах трех легендарных братьев, Липоксая – Арпоксая – Колаксия (соответственно, **ripa* ‘горы’ по аналогии с названием Рипейских гор, **āpra* ‘глубокий’, **xʷar* ‘солнце’), он видел отражение представлений о трех мирах: верхнего – небесного, среднего – надземного и нижнего – подземных вод. Ряд этимологизаций, в том числе и приведенная выше, не имели под собой достаточных оснований и носили спекулятивный характер¹. Однако эти гипотезы легли в основу трактовки ряда предметов материальной культуры, связанных с культурами скифского круга, и позднее получили распространение в среде специалистов по скифской археологии.

На основании анализа скифского ономастикона в науке до сих пор господствует мнение о чисто гипотетическом разделении скифского и сарматского языков. В отечественной науке данная установка была сформирована работами В. И. Абаева, понимавшего под скифским языком «общее название для всех скифо-сарматских наречий и говоров, которые существовали на территории Причерноморья в период от VIII–VII вв. до н.э. до IV–V вв. н.э.»² и отказавшегося от разделения скифских и сарматских имен собственных. Схожих установок придерживаются и ведущие западные иранисты (М. Майрхофер и Р. Шмитт). Таким образом, по замечанию автора,

¹ Раевский 1977. См. их критику в рецензируемой монографии (с. 119–120).

² Абаев 1949: 147. Этой точки зрения ученый придерживался в течение всей своей жизни.

скифский в понимании упомянутых ученых являлся «конгломератом разновременных фонетических явлений, характерных для разных подгрупп иранских языков» (с. 5). Археологи часто отождествляют понятия «скифский» и «иранский».

К. Т. Витчак впервые предложил фонетические критерии разделения скифского и сарматского. Самым важным дифференцирующим признаком стало развитие в двух языках праиранского **d*, отразившегося как *l* в скифском и как *d* в сарматском.

Рецензируемая монография состоит из трех глав. Первая посвящена предыстории скифов и открывается анализом вопроса прародины индоиранцев и иранцев. Ссылаясь на ряд заимствований в прафинно-угорский язык, демонстрирующий фонетические переходы, характерные для индоиранского, а не для праиранского (отсутствие переходов **s > h*, **kš > xš*), автор предлагает локализовать прародину индоиранцев в зоне, контактной с тогдашним проживанием финно-угров, не слишком далеко от таёжной зоны. Предположение о позднем переходе **s > *h* для иранских, позволяющее видеть в народе, контактировавшем с финно-уграми, не индоариев, а иранцев, выдвигавшееся с 60-х годов прошлого века некоторыми известными иранистами, так и не нашло достаточного обоснования (с. 17). С другой стороны, известная гипотеза Е. А. Хелимского о некоем не оставившем потомков индоарийском языке как об источнике этих заимствований, скорее применима к более позднему пласту заимствованной лексики.

Контактировали с индоиранцами также носители правосточнокавказского (пранахского) языка и картвелы. Потенциальным заимствованиям из северокавказских языков было посвящено несколько статей С. В. Кулланды¹. В рецензируемой монографии автор обобщает выводы этих публикаций. Опираясь на нерегулярные передачи ряда рефлексов в индоарийских и иранских языках, он полагает, что говорить о единовременном заимствовании северокавказской лексики не представляется возможным. Большинство сопоставлений представляются вполне удачными, например, ἄκινάκης ‘персидский меч’, этимологии которого до сих пор не предлагалось, из прапах. **hāhki-* ‘железо’, **neḱV* ‘нож’². Выведение др.-инд. *gandharvá* и авест. *gandarəβa-* из потенциального прапахского словосложения **kanat* ‘мальчик, юноша; молодец, удалец’ + **vāri* ‘шайка, банда’ не выглядит столь же надежным. Сложность локализации носителей картвельских и восточнокавказских языков в 3–2 тыс. до н.э. не позволяет дать однозначный ответ на вопрос о локализации индоиранцев, хотя напрашивается вывод об их

¹ Кулланда 2012; KULLANDA 2014.

² Автор не приводит на страницах монографии их полного списка, отсылая к выше цитируемым статьям.

продвижении с раннеиндоевропейской прародины через Кавказ в исторически засвидетельствованные места их обитания. Неясно, как эти данные увязываются с финно-угорскими контактами.

С другой стороны, восточнокавказские заимствования продолжают и отдельно в восточноиранские языки. Напрашивается логичный вывод, что последние могли заимствовать ряд лексем в процессе своего движения через Кавказ на Иранское нагорье и далее в Среднюю Азию. Этот аргумент является еще одним доводом в пользу движения праиранцев через Кавказ.

С. В. Кулланда полагает, что восточные иранцы населяли область Нижнего Поволжья. Аргументами для такого предположения служит авестийский гидроним *Raṇhā*, тождественный 'Pā Клавдия Птолемея и идентифицирующийся с Волгой, а также упоминание бобров (бобрих), из чьих шкур состоит облачение авестийской богини Ардвиги Суры Анахиты, между тем как в Аму-Дарье и Сыр-Дарье эти животные не обитают.

Сепаратные контакты собственно скифского проследить не удастся. Финно-пермские иранизмы, которые В. И. Лыткин считал заимствованиями из юго-восточных иранских языков на основании наличия в них озвончения интервокального *-ǰ- в -ž-, могут демонстрировать собственно финно-пермское озвончение.

Вторая глава посвящена скифскому языку и культуре. Анализируя археологические материалы, маркеры продвижения носителей скифской культуры, автор приходит к выводу, что носители скифской материальной культуры пришли из Приаралья, откуда происходит самая значительная часть категорий артефактов.

Основную часть второй главы составляет скифский глоссарий (с. 41–96). Анализируя все известные научные гипотезы по каждой конкретной лексеме, автор предлагает ряд новых этимологий. Анализ большего числа разбираемых этимонов до сих пор служит предметом острой полемики¹.

В конце словника автор реконструирует несколько этимонов, не зафиксированных в письменных памятниках: **gauuǰarga* этноним, ***θarmi* 'вид дерева', ***malaxa* (?) 'саранча', **paraθu-* 'топор', **raθana-* 'ремень, веревка'. Однако *malax* скорее всего было заимствовано из языка типа согдийского (где оно, правда, не зафиксировано, но где, с другой стороны, слова для саранчи пока не найдено) или бактрийского.

Предположение автора, что согдийцы могли использовать графический *ламед* (l) для передачи звука δ (на том основании, что в перенятом согдийцами арамейском курсиве *далет* и *реш* не различались, а *ламед* в согдийском использовался только в заимствованиях за отсутствием там

¹ Разбор примеров см. ниже.

звука *r*) (с. 98), лишено достаточных оснований. Гипотеза о существовании согдийского диалекта, где существовал переход $\delta > l$, представляется более обоснованной, тем более что данный гипотетический согдийский диалект разделяет эту особенность с юго-восточными иранскими языками. Даже если предположить, что пласт потенциальных согдийских заимствований в персидском на самом деле пришел из бактрийского, для существования подобного диалектального перехода в согдийском остается достаточно оснований (использование *l* для обозначения спирантов δ и θ)¹.

Третья глава содержит характеристику основных фонетических особенностей скифского языка. Вслед за К. Т. Витчаком, С. В. Кулланда трактует все случаи появления скифского *l* как отражение восточноиранского δ и, соответственно, общеиранского **d*. Переход в δ осуществился к VIII в., о чем свидетельствуют, с одной стороны, ассирийская и вавилонская передача самоназвания скифов *ašguza*, *asguza*, *iškūzaia*, а с другой, – греческая *Σκόθαι* < **Skuda*. Известна и передача семитского *d* через тету в греческих текстах.

Этноним *Σκόλοτοι* является более поздней передачей и отражает переход $\delta > l$ (**Skula*). С другой стороны, этноним *Σκύθαι*, согласно С. В. Кулланде, наглядно демонстрирует эволюцию фонемы, обозначаемой тетой: переход из придыхательного в спирант. Из этого, полагает автор, следует, что первыми со скифами познакомились не ионийцы, с которыми имели дело жители Передней Азии, а дорийцы, т.е. население Балканского полуострова (если только этноним не попал к грекам через фракийскую передачу, что представляется более вероятным).

Гипотеза о таком переходе снимает проблему объяснения *l* в греческих передачах скифских имен ввиду преобладавшего в иранских языках ротацизма. С другой стороны, она заставляет пересмотреть ряд старых трактовок, связанных с социолингвистической областью. Например, имя *Παρίσαλος*, встречающееся в эпиграфике Крыма и Таманского полуострова, традиционно считается фригийским. С. В. Кулланда предположил, что это скифизированная форма имени боспорского царя Перисада (*Παρισάδης*).

Автор полагает, что данный переход является общегенетическим для юго-восточных иранских языков. Согласно Д. И. Эдельман, материал языков Гиндукуша, где изменение прослеживается в нуристанских и дардских языках, демонстрирует ареальный характер этого перехода. Однако,

¹ Ср., однако, исследование П. Б. Лурье и И. С. Якубовича, где демонстрируется, что все доказательства наличия ламбдаизма в постулируемом согдийском диалекте можно переинтерпретировать, а источником заимствования лексем с *l* в персидском является не согдийский, а бактрийский (Lurje, Yakubovich forthcoming).

согласно ряду исследований (П. О. Шервё, А. И. Коган), это явление в языках Восточного Гиндукуша может объясняться влиянием иранских языков. С. В. Кулланда ссылается на заимствования из юго-восточных иранских языков в древнеиндийский: передача топонима Бактрия (авест. *Vāxδī-*) как *Bāxlika*, *lipi* ‘письмо’ при западноиранском *dipi* (куда лексема, восходящая к шумерскому, попала через аккадский или эламский). Однако нужно заметить, что индийский материал демонстрирует не юго-восточные иранизмы вообще, а заимствования из бактрийского (de Blois 2013, 269).

Второй характерной особенностью скифской фонетики, согласно С. В. Кулланде, является переход начального *xš- в сибилант, что передавалось *сигмой* в греческой графике. В отличие от этого, в сарматском *xš- сохранялся и передавался греческой *кси*. На основании этого С. В. Кулланда отказывается от находящей поддержку у ряда современных ученых гипотезе о сарматской атрибуции племени саев и вслед за Б. Н. Граковым видит в них скифов.

Любопытно объяснение автором перебоев передачи иранских имен собственных с этимологическим начальным xš- в ассирийской, эламской и греческой передачах (типа ассир. *ká-aš/kaš-ta-ri-tu* < *Xšaθrita*, греч. ξατράπης (эпиграфич.) < **xšaθrapā-* при элам. *sa-tar-pa/ba-nu* < *Xšaθrapāna*, греч. σατράπης < **xšaθrapā-*). Подобные несоответствия вызваны различием в произношении самих иранцев (особенно на фоне того, что греки в остальных случаях различали иранские xš- и š/s-). Практически все имена, содержащие подобные перебои, отражают особенности мидийской фонетики (*θr* вместо др.-перс. *ç*). Исключением является первая часть имени, зафиксированного в арамейской графике на ахеменидской булле из Телло *ššhmr* < *xšaça* (согласно В. Хинцу). При этом переход *xš- > *s* не был характерен для западных иранских языков (мидийского и древнеперсидского). Автор объясняет эти передачи отражением скифской фонетики (общеиранское **θr* отражается в греческих передачах скифских имен как *τρ*). Этот процесс мог быть вызван влиянием кочевого скифского элемента на местное мидийское население.

Сложность представляет собой объяснение интервокального *-d-*, появляющегося в ряде имен. Автор полагает, что в данных этимологиях мы имеем дело с отражением не *-d-*, а *nt-* > *d*. Ради этого он пересматривает традиционные этимологии: Μαδύες из **mantu-* ‘советник, правитель’, при общепринятой этимологии **madu-* ‘мед’, Αμάδοκοι из **a-mantu-ka* ‘не имеющие правителей’, при общепринятой этимологии **āmādaka* ‘сырядцы’ из *āma* ‘сырой’ и *ad* ‘есть’. С другой стороны, по мнению автора, сочетание **nd-* сохранялось как в Ἰνδάνθυρος, сопоставляемом с древнеперсидским *Viⁿdafarnah-* Бехистунской надписи. Последнее передавалось по-гречески как Ἰνταφέρνης /Ἰνταφρένης.

Интересна в этой связи трактовка гидронима Παντικάλης, традиционно объясняемого как ‘Путь (*panti*) рыбы (*kapa*)’. Во-первых, *-nt-* < **nθ-* могло не переходить в *d*. Во-вторых, гидронимы не обязательно имели скифское происхождение: ср. ниже о названии Дона Τάναϊς (сами скифы, согласно Плинию Старшему, называли Дон Силисом).

Согласно гипотезе автора, **ś* дало скифское *θ*, вопреки общему для всех прочих восточных иранских *s*. Последний рефлекс отражен в передаче массагетских имен. Массагетскому имени собственному у Геродота Σπαργαλίσης соответствует скифское Σπαργαλεΐθης. Следует заметить, что этот переход отражен в именах с элементом πείθης. Фасмер предложил влияние греческого элемента *-πείθης-* у Геродота. С. В. Кулланда полагает, что это влияние не могло быть решающим, и приводит в пример потенциальные скифизмы в осетинском типа *færæt* ‘топор’ < **paraθu* < **paraśu*, где *θ* появляется без всякого греческого посредства (при ожидаемом осетинском развитии **ś* > *s*).

Этноним Θισαμίται сопоставляется с др.-инд. *śiṣ-* ‘оставлять; выделять’ и трактуется как ‘отклонившиеся, удалившиеся’. Автор приводит экстралингвистический довод – сообщение Геродота о «скифах, отложившихся от царских скифов», живших к востоку от Меотиды (Азовского моря). Однако фисаматы жили в Причерноморье. Это географическое несоответствие автор объясняет перемещением скифских племен на протяжении III в. до н.э. (упоминание фисаматов встречается в декрете Протогена, предположительно конца этого столетия).

Особый случай развития **ś* в скифском демонстрирует ряд имен божеств. Во-первых, это имя скифского Аполлона **Γοιτόσυρος*, вторую часть которого автор предлагает связывать с младоавест. *sūr* (<**śūah-*) ‘утро’ или из **śūra* ‘сильный, могучий’. Третий элемент имени Афродиты Урании Ἀρφιδίασα автор возводит к **āsā-* ‘надежда’. Если считать, что имя Θισαμιάδας содержит во второй части основу **ā-sad-* ‘восседать, властвовать’, то оно тоже демонстрирует нетипичное для скифского развитие **ś*. В этих случаях С. В. Кулланда полагает, что данные имена могли войти в скифский из другого арийского языка. Таким потенциальным источником он считает меотский или синдский.

Реконструкция некоторых фонем предположительна, в связи с отсутствием надежных примеров, например *v* < **xʷ*.

С. В. Кулланда исходит из предпосылки существования единого скифского языка, чьи фонетические особенности в одинаковой степени нашли отражение в иноязычных передачах: греческой, ассирийской, мидийской, авестийской и проч. Между тем, более реальной представляется гипотеза о существовании ряда скифских диалектов, которые могли иметь

различные фонетические особенности. Тем более что автор анализирует не только диалект «царских скифов» (зафиксированный у ряда греческих авторов), который мог представлять собой койне, но и данные греческой эпиграфики Причерноморья.

Скифский материал фиксировался в греческой графике на протяжении нескольких веков, начиная от Геродота (V в. до н.э.), в причерноморской эпиграфике (V–II в. до н.э.), у Лукиана (II в. н.э.) и Гесихия (V в. н.э.)¹. При этом система передачи скифской фонетики видоизменялась. Например, переход **d > l* ряд иранистов связывал исключительно с диалектом «царских скифов». Впервые об общескифских процессах заговорил, кажется, только К. Т. Витчак.

Далеко не все греческие авторы имели о скифском языке точные представления. Типологически любая передача фонетики иноязычных имен часто грешит неточностями и гиперкоррекциями, даже при условии, что передатчик в некоторой степени владеет данным языком.

Это видно по гиперкоррекциям в передаче скифского вокализма в приводимом автором лексиконе. Картина усложняется, если мы допускаем наличие ряда диалектов в самом скифском. В связи с этим не исключается и спорадическое различное отражение одних и тех же рефлексов.

Принятая автором гипотеза о едином скифском языке, а не ряда скифских диалектов, которые могли иметь различные фонетические особенности, порождает необходимость ревизии ряда этимологий. Например (если рассматривать примеры с самого начала глоссария), этноним *Ἀμάδοκοι* традиционно этимологизировался как **āmādaka* ‘сырядцы’ из *āma* ‘сырой’ и *ad* ‘есть’ (по В. Томашеку). С. В. Кулланда предлагает возводить лексему к **a-mantu-ka* ‘не имеющие правителей’, от **mantu-* ‘правитель’ или даже видеть в нем не скифский этноним. Возведение ΑΔΟΥΕΝΣ (имя из Фанагории) к **hada-uxšan-* ‘богатый быками’ (этимология С. Р. Тохтасьева) также не принимается, т.к. **d* должно было перейти в *l*. В этом этимоне С. В. Кулланда предлагает видеть заимствование из какого-то иранского языка, где не произошло данного перехода.

Спорадические колебания рефлексации можно проследить на примере *θ*. В ранних греческих передачах она отражает *δ* (в Σκύθαι < **Skūda*), а в большинстве этимонов соответствует *θ < *ś* (например, Αθύρας из **aśu-* ‘быстрый’). Также тета появляется в отражении кластера *-st-* (*σθ*) Βορυσθένης / Βαρυσθένης < **bauru-stāna* ‘место, [где водится] бобр’ (при этом автор не принимает предлагаемую А. Лома этимологию, допускающую **varu-θana-*, **varauš-θana-* ‘пойма [реки] Βαρυ’). Наконец, встречается случай соответствия *θ- ~ t-* в композите Ἰνδάθυρσος. Для данного

¹Мы упоминаем исключительно датировку материала, приводимого автором.

композиата предложен ряд этимологизаций, но ни одна из них не предполагает отражение теты во втором элементе. С. Р. Тохтасьев на этом основании полагает, что имя не восходит к диалекту царских скифов¹.

Отдельная часть главы посвящена вопросу потенциальных скифизмов как в древних иранских языках, так и в различных языках близлежащих регионов. Согласно мнению П. Лекока и А. М. Лубоцкого, к скифскому словарю относится лексема *farnah-/x^varnah-* (эманация божественного света, символизирующего верховную власть). Общепринятой гипотезой является предположение, что форма *x^varnah-* первична и являлась общеиранским понятием, при том, что начальное *x^v-* нашло отражение только в авестийской лексеме *x^varənah*. В последние десятилетия получила развитие гипотеза о первичности формы *farnah-* и о том, что форма с начальным *x^v-* является результатом заимствования и гиперкоррекции. С. В. Кулланда не признает отнесения *farnah-* к скифскому словарю на том основании, что переход *p > f* перед гласным встречается в сарматском и осетинском, но не свойствен скифскому (наряду с раннесарматским!). Автор также не находит достаточных оснований в гипотезе А. М. Лубоцкого о скифском переходе **ti > θi* (на основании трех древнеперсидских слов: *duvarθi-* ‘портик, колоннада’, *skauθi-/škauθi-* ‘слабый, бедный’, **θigra(ka)-* ‘чеснок’) из-за отсутствия надежных примеров для такого перехода. Ярким примером потенциального скифизма в мидийском является этноним *Skudra*, встречающийся в древнеперсидских надписях по отношению к фракийцам, который мог произойти от самоназвания скифов (**Skuda*). Имеется и другой пример передачи восточноиранского *δ* сочетанием зубной + *r*: мидийское **Bāxtrī-* (при авест. *Bāxδī-*). С. В. Кулланда полагает, что *r* в этих примерах является эпентезой для передачи специфического восточноиранского щелевого *δ*, а не исконным согласным².

Ниже приведены случаи потенциальных скифских заимствований, постулируемых автором. Лексика текстов авестийского корпуса демонстрирует развитие **ś > θ* наряду с ожидаемым *s* (*gaēθu* наряду с *gaēsū-* ‘курчавый’ (Яшт), *aīθi-θūra-* ‘могущественный’ наряду с *sūra-* ‘сильный, могучий’ (Яшт), *ana-saxta/anaθaxta* ‘тот, чей срок еще не прошел’ (Видевдат) и т.д.); *xš > s* (*sātar* ‘властитель’ вместо **xšātar*); *sr > θr* (*θraotah-* ‘поток’ вместо **sraotah-*). Эти дублеты и замены издавна объяснялись как результаты смешения разных диалектов, вероятно, в устоявшихся культовых формулах (С. Викандер).

¹ Подробнее о различных гипотезах этимологизации этого имени см. рецензируемую монографию (с. 66–67).

² В современной иранистике, впрочем, встречаются и прямо противоположные суждения (de Blois 2013).

С. В. Кулланда не принимает. Главным аргументом является то, что помимо перехода $*ś > θ$ иных признаков древнеперсидской фонетики они не обнаруживают.

Автор делает предположение о существовании скифских объединений, образовывавших симбиоз с меотами и кобанцами. В доказательство этого он сопоставляет этноним *Μαῖται* / *Μαιῶται* / *Μαιῆται* с авест. *maēt/θ-/mit/θ-* ‘пребывать, проживать’ в смысле ‘коренные жители’. С другой стороны, автор считает меотской лексему из знаменитого митаннийского трактата Киккули *ua-ša-an-na* ‘беговой круг’, во втором слого которой отражен не индоарийский рефлекс $*h$, а его индоиранский вариант $*žh$. Отсюда следует предположение, что арии могли составлять правящий слой меотского общества.

Меотам и синдам С. В. Кулланда определяет особую роль в этногенезе Причерноморских скифов, как арийскому (но не иранскому) народу, проживавшему в Северном Причерноморье. На то, что меоты и синды как население Северо-Западного Кавказа могли принадлежать к самостоятельной ветви арийских языков, по мнению автора, указывает ряд косвенных признаков. Во-первых, это разобранные выше имена скифских божеств, которые демонстрируют нетипичное для скифского развитие $*ś > s$. Синдов, если возводить их этноним к арийскому $*sindhu-$ ‘река’, что должно дать в иранских $*hindu$, скифы могли называть индами (что и засвидетельствовано рукописями труда Геродота, хотя издатели исправляют *Ἴνδοί* на *Σινδοί*). Симбиоз этих культур со скифской по оценке автора демонстрирует ряд особенностей материальной культуры Причерноморских скифов.

С. А. Старостин реконструировал для восточнокавказского лексему $*vǝlθi-$ ‘войлок, бурка’, считая его заимствованием из какого-то индоиранского языка (ср. авест. *varasa* ‘волос’, др.-инд. *válsa-* ‘побег, ветвь’). Фонема $*θ$ восстанавливалась им только для нескольких восточнокавказских праформ, которые не относились к исконной лексике. С. В. Кулланда полагает, что она является маркером заимствования из скифского. Он отмечает, что $θ$ регулярна для древнеперсидского и скифского. Однако предок древнеперсидского не демонстрирует развития $*ś > θ$, поскольку древнеперсидская форма названия Ассирии *Aθura* указывает на то, что это название было заимствовано с $š$, который уже позже перешел в $θ$. Данное предположение выглядит весьма гипотетично: даже если полностью принять аргументацию автора по поводу проблематичности древнеперсидского источника, сложно исходить из положения, что переход $*ś > θ$ был характерен только для двух языков, и не предположить, что могли быть и иные языки, где происходил подобный переход.

О связи с западнокавказскими, согласно С. В. Кулланде, говорит скифское **sana* 'вино' из западнокавказского **s^(w)ana* 'смородина; вино'. Оно же присутствует в осетинском *sæn / sænæ* 'вино' (В. И. Абаев полагал, что переход был противоположным – из скифского в северокавказские).

Лингвистический материал (тем более не вполне надежный, особенно в случае с **vélθi-*) не является основным решающим фактором, подтверждающим связи скифов с народами Северного Кавказа. Однако данные связи подтверждены рядом надежных археологических данных, и факт, что северокавказцы были тесно связаны с культурами скифского круга, не ставится под сомнение.

Ряд наблюдений может свидетельствовать в пользу контактов скифов с фракийцами. Ряд фракийских племен (сайи, сатры) имеют иранские наименования. Согласно ряду исследователей, об этих контактах свидетельствует этноним *Σκύθαι*, который мог попасть к грекам через фракийскую передачу. Упомянутый выше этноним *Skudra*, потенциальный скифизм в мидийском, встречается в древнеперсидских надписях по отношению к фракийцам и мог произойти от самоназвания скифов.

С. В. Кулланда также разделяет гипотезу Г. Хольцера о контактах скифских племен с еще одним, не индоиранским, индоевропейским субстратом, языком, в котором происходило оглушение звонких и озвончение глухих: название Дона *Τάναϊς* (ПИЕ **dh₂n-* 'бежать, течь'), имя божества *Ταβίτι* (ПИЕ **dh₂p-* 'готовить ритуальную пищу').

В приложении автор дает перечень и краткую характеристику основных архаических скифских памятников (всего 16 объектов), содержащих вещи ближневосточного производства.

В конце монографии помещен указатель словоформ как скифского, так и прочих языков, затрагиваемых в тексте, что значительно упрощает поиски нужного пассажа.

Анализируя скифский языковой материал, исследователь неизбежно сталкивается с рядом альтернативных этимологизаций и трудностью в предпочтении одной из них. Ряд альтернативных скифских этимологий порождает острую полемику в кругах специалистов (см., например, Иванчик 2009; Кулланда 2011а; Он же 2011б). Положительной стороной работы является освещение всех научных теорий, наработанных учеными по каждому этимону. Она вряд ли поставит точку в вопросе этногенеза скифов, но, безусловно, станет ценным подспорьем для всех интересующихся скифским языком.

ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. *Осетинский язык и фольклор*. М.–Л. [АБАЕВ V. I. *Osetinskij jazyk i fol'klor*. Moskva–Leningrad, 1949].
- ГРАНТОВСКИЙ 1960 – ГРАНТОВСКИЙ Э. А. *Индо-иранские касты у скифов*. М. [GRANTOVSKIJ E. A. *Indo-iranskije kasty u skifov*. Moskva, 1960].
- ИВАНЧИК 2009 – ИВАНЧИК А. И. К вопросу о скифском языке. *ВДИ* 2: 62–88. [IVANČIK A. I. K voprosu o skifskom jazyke. *Vestnik drevnej istorii*. 2009, 2: 62–88].
- КУЛЛАНДА 2011a – КУЛЛАНДА С. В. Уроки скифского. *Вопросы языкового родства* 5: 48–68. [KULLANDA S. V. Uroki skifskogo. *Voprosy jazykovogo rodstva*. 2011, 5: 48–68].
- КУЛЛАНДА 2011b – КУЛЛАНДА С. В. Скифы: язык и этнос. *Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика»* 2 (64) / 11: 9–46. [KULLANDA S. V. Skify: jazyk i etnos. *Vestnik RGGU. Serija «Vostokovedenije. Afrikanistika»* 2 (64) / 11: 9–46].
- КУЛЛАНДА 2012 – КУЛЛАНДА С. В. К проблеме лексических контактов северокавказских, индоиранских и классических языков. *Индоевропейское языкознание и классическая филология XVI*. СПб., 2012: 406–415. [KULLANDA S.V. K probleme leksičeskikh kontaktov severokavkazskih, indoiranskih i klassičeskikh jazykov. *Indoevropskoje jazykoznanije i klassičeskaja filologija XVI*. St Peterburg: 406–415].
- РАЕВСКИЙ 1977 – РАЕВСКИЙ Д. С. *Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии*. М. [RAEVSKIJ D. S. *Očerki ideologii skifo-sakskich plemen. Opyt rekonstruktsii skifskoj mifologii*. Moskva, 1977].
- de BLOIS 2013 – F. de BLOIS. Bactria, Bāxδī, Balx. *Commentationes Iranicae. Сборник к 90-летию В. А. Лившица* / Под ред. С. Р. Тохтасьева и П. Б. Лурье. СПб. 268–271. [Commentationes Iranicae. *Sbornik k 90-letiju V. A. Livshica*. Pod red. S. R. Tokhtas'eva i P. B. Lur'e. SPb. 268–271.]
- KULLANDA 2014 – KULLANDA S. V. North Caucasian Loanwords in Indo-Iranian and Iranian. *Scripta Antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры: альманах*. Том 3. К юбилею Э. В. Ртвеладзе. М. 717–725. [Scripta Antiqua. *Voprosy drevnej istorii, filologii, iskusstva i material'noj kul'tury: al'manah*. Том 3. К юбилею Э. В. Ртвеладзе. Moskva: 717–725]
- LURJE, YAKUBOVICH, forthcoming — LURJE P., YAKUBOVICH I. The Myth of Sogdian Lambdacism. In: D. Durkin-Meisterernst (ed.). *Zur lichten Heimat: Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*. Ed. Team “Turfanforschung”, 2017: Harrassowitz Wiesbaden 319-342.

В. Т. ЧШИЕВ,

ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

КАВКАЗСКАЯ «ТРОЯ» ПРОФЕССОРА Б. В. ТЕХОВА: НАУЧНЫЙ ПОДВИГ СКРОМНОГО ЧЕЛОВЕКА

6 декабря 2017 г. на траурном митинге, прошедшем в г. Владикавказе, мы простились с видным ученым-кавказоведом, заслуженным деятелем науки Южной Осетии, профессором Багратом Виссарионовичем Теховым.



Б. В. Техов (1930–2017 гг.)

Баграт Виссарионович родился 1 октября 1930 г. в селе Уаллаг Чере Цхинвальского района Юго-Осетинской Автономной области. Окончив среднюю школу, он поступил на факультет осетинской филологии Сталининского государственного педагогического института, который окончил с отличием в 1952 г. По окончании вуза год преподавал в родной сельской школе. С 1953 по 1956 гг. – аспирант Института истории, археологии и этнографии АН ГССР по специальности «археология». Окончив аспирантуру, Б. В. Техов начал свою трудовую деятельность в Юго-Осетинском научно-исследовательском институте, пройдя путь от младшего научного сотрудника до заведующего отде-

лом археологии. С 1978 года по 1994 г. возглавлял ЮОНИИ в качестве директора. С 1998 по 2001 гг. работал в Институте истории и археологии при СОГУ им. К. Л. Хетагурова в должности ведущего научного сотрудника. С 2001 г. и до конца жизни трудился в Центре скифо-аланских исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра РАН. Свою научную работу Баграт Виссарионович, уже в начале своего трудового пути, сочетал с педагогической и общественной деятельностью. В течение ряда лет он работает в звании профессора на кафедре истории Юго-Осетинского государственного педагогического института, был депутатом и членом Президиума Верховного Совета ГССР, награжден орденом Дружбы.

И все же основная сфера многолетней плодотворной научной деятельности Баграта Виссарионовича связана с исследованиями такого интересного феномена кавказской археологии, как кобанская культура. Б. В. Техов, как отмечалось выше, начал работу по исследованию памятников кобанской культуры уже в 50-е гг. 20 в. За более чем полувековую исследовательскую деятельность им проведены масштабные раскопки большого числа различных памятников от эпохи ранней бронзы – до позднего средневековья, расположенных на обоих склонах Главного Кавказского хребта. Среди них и по масштабности раскопок, и по важной роли для исторической науки и для культуры Кавказа в целом первое место занимает Тлийский могильник. Трудно переоценить значение этого богатейшего некрополя, где благодаря самоотверженности Б. В. Техова в труднодоступном высокогорье раскопано более 500 погребений с уникальнейшими, мирового культурного значения предметами. Баграт Виссарионович проработал, стратифицировал, продатировал весь этот огромный пласт древней истории, начиная от самых ранних материалов памятника – от рубежа средней и поздней бронзы Кавказа и вплоть до скифского времени. Это касается как вещевого инвентаря могильника, особенностей планиграфии погребений, погребального обряда, так и социальной и поло-возрастной характеристик, а также и других аспектов древнего населения, оставившего этот уникальный памятник. На основе материалов Тлийского могильника Б. В. Теховым была создана хронологическая периодизация для всей южной группы древностей центрального варианта кобанской культуры. По его мнению, кобанская культура, ранний этап которой относится исследователем к эпохе поздней бронзы, проходит затем три этапа эпохи раннего железа: I – 10-9 вв. до н.э.; II – 8 – середина 7 в. до н.э.; III – середина 7-4 вв. до н.э. (Техов, 1977). Им были изучены и прояснены основные вопросы жизнедеятельности древнего населения Тли: металлургия и металлообработка, керамическое производство, животноводство и земледелие, охота, рыболовство, ткачество, обработка кожи. Не осталась вне внимания ученого и такая отрасль, как пчеловодство, без которого было бы невозможно масштабное применение древними «кобанцами» восковых основ для фигурного литья бронзы, а также и вспомогательные промыслы. Мастерами Тли применялись такие технологии, как литье в составных каменных, земляных, керамических формах, литье по утрачиваемой керамической модели (с формовкой глины на основе восковой модели), горячая и холодная кузнечнаяковка, гравировка иглой, резцом, инкрустация металла и другие высокотехнологические промышленные приемы. Материальная культура тлийских «кобанцев» благодаря исследованиям ученого предстает перед нами во всей своей

многогранности и высоком уровне развития, её наряду с артефактами Верхнего Кобана без преувеличения можно назвать вершиной бронзовой индустрии Кавказа этого времени.

Обращаясь к прояснению социальной структуры тлийского общества, Баграт Виссарионович выделяет общинников-воинов и вождей племени или общества. С последними связаны престижные виды вооружения и символы власти – булавы-скипетры. Среди них такие уникальные, как бронзовые булавы из погребений № 57 и 227, покрытые высокохудожественным гравированным орнаментом, изображающим рыб, собак, барса, лошадь и человека. Наличие в некоторых захоронениях посохов, украшенных бронзовой лентой по всей длине и увенчанных бронзовыми изображениями быков или фантастических животных, свидетельствует о наличии в тлийском обществе сословия жрецов.

Духовная культура тлийских кобанцев рассматривается Теховым опираясь на элементы погребального обряда могильника и на многочисленные сложнокомпозиционные сюжеты графического искусства древних «тлийцев». Анализ духовного мира населения Тли показал многоплановую идеологию и религию этого населения, где наряду с антропоморфными и зооморфными персонажами присутствуют и солярные, и хтонические образы.

Прослежены ученым и культурно-экономические контакты древних «тлийцев». Причем установлены не только взаимоотношения с другими культурами Закавказья и Передней Азии, но и с Северным Кавказом и Предкавказьем. В частности, для периода 7-6 века выявлены тесные контакты со скифским культурным миром. Примечательно в данном контексте наличие в этом высокогорном центральнокавказском могильнике предметов второй половины 7 и 6 вв. до н.э., типичных для скифских племен Северного Причерноморья и Предкавказья.

Важной вехой в кавказской археологии стали раскопки и научная интерпретация Баграмом Теховым Стырфазского могильника. Если масштабное исследование Тлийского некрополя стало важным этапом в прояснении ключевых вопросов кобанской культуры классического и позднего периодов, скифского времени, то, напротив, Стырфаз имеет исключительное значение для прояснения «белых пятен» ранней истории культуры, эпохи ее зарождения и становления. Разведки и раскопки этого интересного памятника были начаты Б. В. Теховым в 1955 году. В результате этих работ у скалы «Шаршиаты Кадзах» были получены археологические материалы, датирующиеся концом 2 тыс. до н.э. В 1963 г. стационарными раскопками экспедиции Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН Грузинской ССР под руководством Б. В. Техова

здесь был выявлен могильник с кромлехами, расположенный ниже шоссе-сейной дороги, у самого русла р. Большая Лиахва. В 1963 г. экспедицией были раскопаны девять кромлехов. Из них в пятом кромлехе было выявлено несколько потревоженных, плохо сохранившихся скелетов, а в кромлехе № 9 – два захоронения, мужское и женское. Остальные кромлехи раскопок 1963 года содержали по одному погребению. В 1974 и 1976 годах экспедицией под руководством Б. В. Техова были исследованы еще два кромлеха – десятый и одиннадцатый. В десятом кромлехе было выявлено одиннадцать погребений, и в одиннадцатом – пять. Таким образом Б. В. Теховым были исследованы одиннадцать кромлехов, содержавших 26 погребальных комплексов. Погребальные сооружения Стырфазского могильника представляли собой грунтовые ямы, обложенные крупными и засыпанные мелкими и средними камнями – валунами. Этими же камнями над погребенными воздвигались невысокие насыпи. Во всех погребениях прослежена специально устроенная подстилка, состоящая из мелких камней или крупнопесчаного грунта (Техов, 2000, с. 34). Наконец, вокруг и индивидуальных, и коллективных погребений сооружались круги из крупных валунов – кромлехи. Погребенные располагались на правом или левом боку в скорченном состоянии. Мужские костяки располагались на правом, а женские – на левом боку. Ориентировка костяков произвольная – преимущественно, в тех случаях, когда удалось ее выявить (часть гробниц потревожена и частично разрушена), это направление на восток, юг, север, юго-восток – северо-запад. Как минимум, часть захоронений сопровождалась жертвенной пищей. Это кости барана или череп (или череп и кости конечностей) крупного рогатого скота. В некоторых случаях, в частности в кромлехе № 9, был зафиксирован целый скелет барашка. В насыпи погребений, вместе с грунтом и камнями, были найдены фрагменты керамики и кости крупного и мелкого скота, вероятно элементы тризны (Техов, 2000, с. 10-14). Интересным элементом погребального обряда памятника является наличие в погребениях угля. В частности, в кромлехе № 9 «погребальная яма была засыпана древесным углем» (Техов, 2000, с. 13). В некоторых захоронениях угольки встречались в насыпи могил (Техов, 2000, с. 17, 29.) Также в могильнике отмечена такая деталь погребального обряда, как обкладывание отдельных захоронений камнями в форме квадрата (Техов, 2000, с. 16). Наконец, безусловной составной частью погребального обряда памятника можно считать помещение в погребения кусочков красной охры (Техов, 2000, с. 29, 30). Еще одной интересной особенностью погребального обряда могильника является обычай помещения в погребения сосудов, содержавших древесный уголь. Так, например, в погребении 4 кромлеха № 11 находилась одноручная

керамическая банка, наполненная древесными угольками (Техов, 2000, с. 30). Благодаря планомерным раскопкам экспедиции Юго-Осетинского НИИ под руководством Б. В. Техова удалось получить целостную полноценную картину погребального обряда и других данных памятника. Также в руки ученых поступил обширный, интересный археологический материал.

В 60-е гг. Баграмом Теховым были проведены разведочные археологические работы на Дзарцемском могильнике. Здесь им был выявлен интересный материал, позволивший раздвинуть хронологические рамки данного памятника. Экспедицией Б. В. Техова были обнаружены: фрагменты бронзового сосуда, пластинчатая дужка от бронзовой фибулы, кинжальный клинок с ребром жесткости, браслеты из бронзового прута, две статуэтки баранов, поверхность тела которых покрыта плетеным узором, имитирующим завиток шерсти, железная дуговидная фибула, глубокая керамическая миска с поддоном и керамическая кружка с зооморфной ручкой.

Эти и многие другие древние памятники южной части Иристонна были им обобщены и проанализированы в фундаментальном научном труде «Археология южной части Осетии», изданном в 2006 г. Это обширное монографическое исследование, в котором им собраны и отражены все известные на тот момент памятники материального культурного наследия Южной Осетии, от древнекаменной до средневековой эпохи, стало настольной книгой всех исследователей, занимающихся археологией Кавказа.

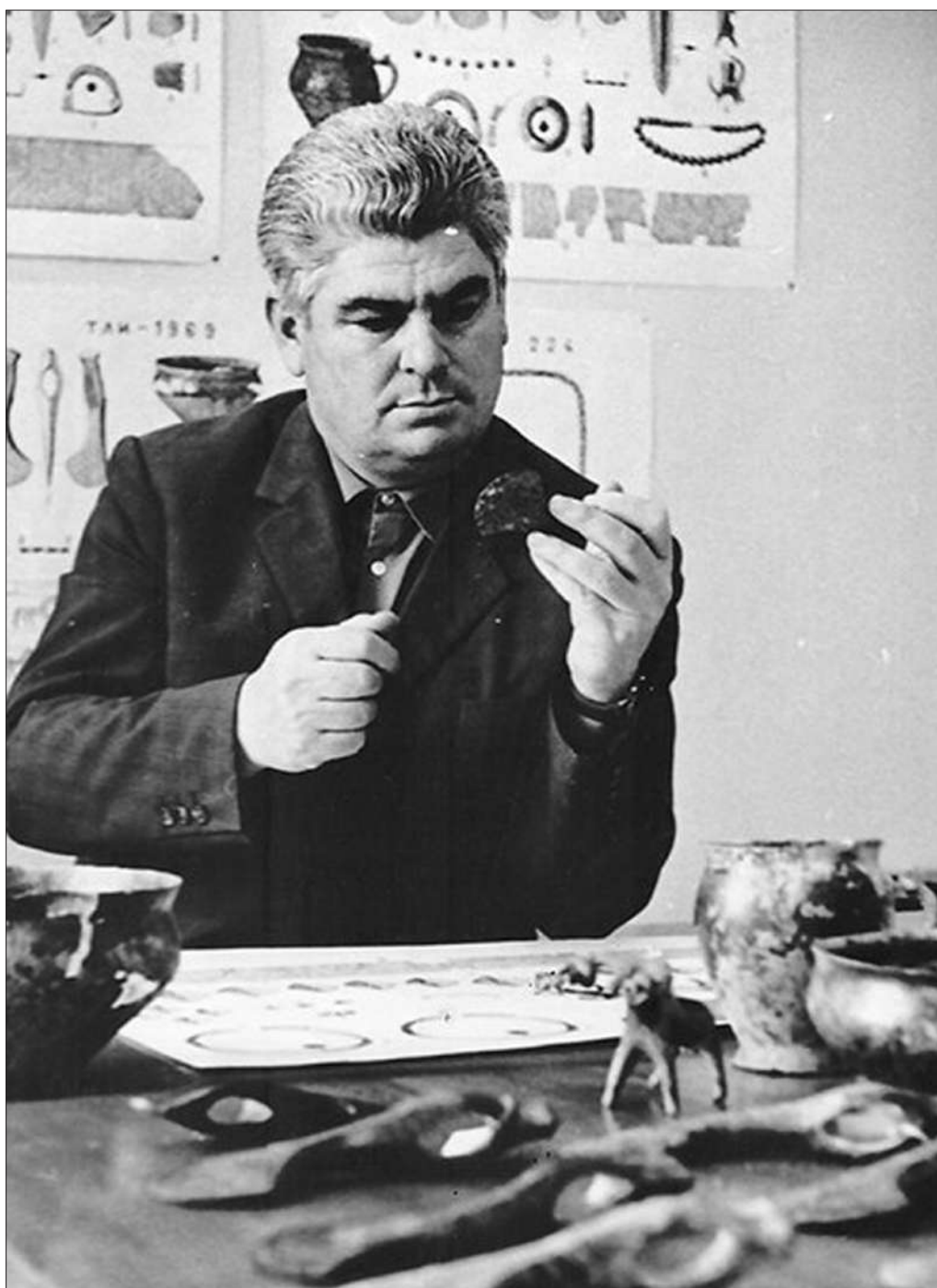
В 1989 г. на Зарамагском поселении кобанской культуры в высокогорье Алагирского р-на РСО-Алания были проведены разведочные раскопки объединенной экспедицией СОИГСИ, СОГОМИАЛ, СОГУ и ЮОНИИ под руководством Б. В. Техова. В ходе археологических работ были найдены фрагменты чернолощенных орнаментированных сосудов, керамические зооморфные ручки, бронзовые стрелы-площички, слитки бронзы, пряслица, каменные зернотерки и другие артефакты. Время бытования поселения, на основании этого археологического материала датируется 9-6 вв. до н.э. (Техов, 1989 с. 12; Кузнецов, 1989, сс. 1-2, 17). Итоги работ экспедиции под руководством Техова показали, что даже в высокогорье Северной Осетии, на высотах около 2-х км н. у. м. не только присутствовали бытовые памятники кобанской культуры, но что жители этих поселений осуществляли широкую промышленную деятельность в области металлургии и металлообработки, керамического производства.

Существенное место в трудах Б.В. Техова отведено также проблемам культурной атрибуции югоосетинских материалов эпохи поздней бронзы – раннего железа и этноязыковой принадлежности оставивших их племен.

Одна из основных заслуг исследователя состоит в том, что он доказал единство материалов Тли и Кобани, составляющих, таким образом, памятники северной и южной групп кобанской археологической культуры (Техов 1957; 1974; 1977; 1981; 1985; 1988; 1996; 2000; 2001; 2002; 2006).

Еще одна важная для кавказоведения научная проблема – вопросы взаимоотношения коренного местного населения – носителей кобанской культуры со степными и предкавказскими ираноязычными племенами, также нашла широкое отражение в трудах Б. В. Техова.

По отношению к личности Баграта Виссарионовича часто приходится пользоваться термином «первый». Первый профессиональный археолог из осетин, первый осетин, защитивший ученую степень доктора наук по специализации «археология», первый осетин, осуществивший масштабные археологические исследования на территории Осетии – около полутора тысяч погребений уникального Тлийского могильника, около трех десятков комплексов Стырфазского некрополя, раскопки в Ожора и Мечхуме, Едыс, Гушаре, Осприси, Жинвали, Зарамаге и других памятников. Как отмечено выше, ему первому из исследователей оказалась по плечу и такая титаническая работа, как сбор и систематизация огромного пласта интереснейших памятников южной части Иристонна, нашедшая отражение в фундаментальной обширной монографии – «Археология южной части Осетии». Вектор этих связей оказался гораздо обширнее, чем представлялось ранее. Как установлено Багратам Виссарионовичем, он включал не только Восточно-Грузинскую, Колхидскую и другие культуры Закавказья, но также и население раннеклассовых государств Передней Азии и Ближнего Востока, Урарту, Ассирию, Мидию, Египет. Им же были прослежены и связи высокогорных кобанских памятников в северном и северо-западном от Кавказа направлениях – с племенами скифо-сарматского культурного круга. На материале Тли и других памятников Баграт Виссарионович прояснил и структуру хозяйствования кобанских племен, состав использовавшихся ими металлов, черты духовной жизни, военной организации и др., вплоть до элементов их медицинской практики. Им одним из первых создана графическая реконструкция системы украшений и схемы парадного / погребального костюма древнего населения Южной Осетии. До исследований Б. Техова на территории Южной Осетии были проведены лишь эпизодические археологические работы, большей частью в конце 19 – начале 20 века. При этом зачастую носившие или грабительский характер, или производившиеся методами, далекими от требований научной



Б. В. Техов за работой в своем рабочем кабинете. Фото Р. Кулумбегова



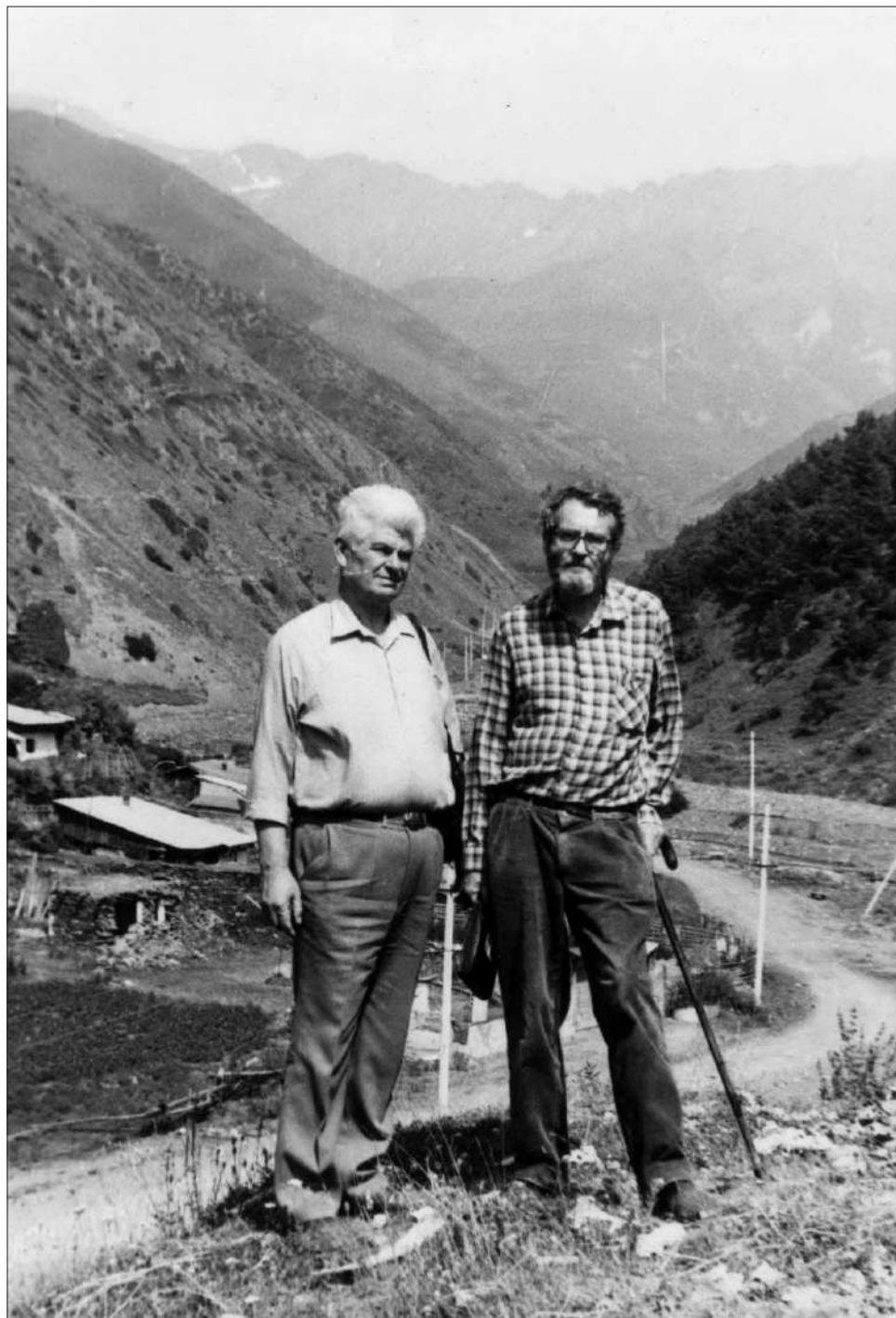
Б. В. Техов и Р. Х. Гаглойти во время раскопок



Б. В. Техов (крайний справа стоит в III ряду) в кругу интеллигенции.
Слева направо: I ряд – А. Г. Маргиев, Л. А. Чибиров, В. И. Абаев, Г. П. Дзаттиаты,
Г. С. Котаев; II ряд – К. Г. Цхурбаева, В. К. Хачирова; III ряд – Н. Ф. Задиев,
К. П. Пухаев, К. С. Челехсаев (пятый слева). Цхинвал, нач. 80-х годов



Слева направо: З. П. Цховребов, М. И. Исаев, Б. В. Техов, З. А. Битарова (6-ая),
Н. Я. Габараев, Н. Х. Кулаев, Г. П. Дзаттиаты, А. Л. Бязров. Цхинвал, 70-е годы



Б. В. Техов и Фридрих Тордарсон, известный норвежский иранист,
специалист по осетинскому языку



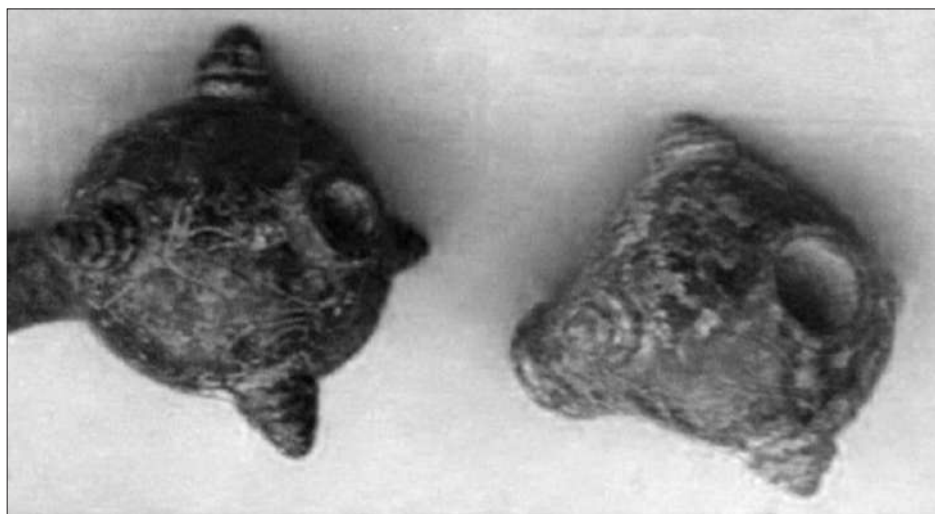
Слева направо: Н. Я. Габараев, Б. В. Техов, В. И. Абаев, Г. П. Дзаттиагы,
В. Икаев, Ю. А. Дзицойты и З. А. Битарти



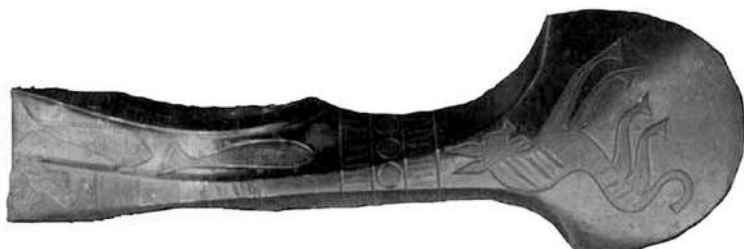
Бронзовые привески в виде коней. Тлийский могильник.
Раскопки Б. В. Техова



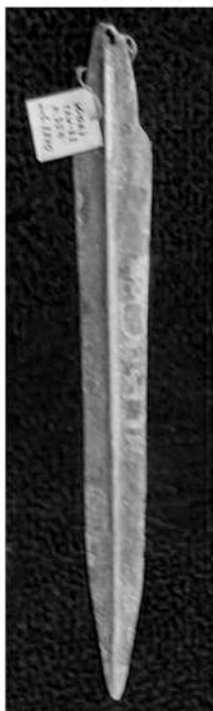
На очередном заседании у директора. Слева направо: Ф. Д. Техов,
М. П. Сонакоев, Н. Я. Габараев, Б. В. Техов, Х. А. Дзуццати, Н. Г. Джусоев,
К. П. Пухаев



Бронзовые навершия булав. Глийский могильник.
Раскопки Б. В. Техова



Бронзовые топоры Тлийского могильника. Раскопки Б. В. Техова



Материалы Тлийского могильника. Раскопки Б. В. Техова

методики. Благодаря многолетним фундаментальным полевым и теоретическим исследованиям Баграта Виссарионовича Южная Осетия стала одним из наиболее изученных в археологическом плане регионов Кавказа. А югоосетинские памятники археологии, в первую очередь – Тлийский могильник, встали в один ряд в международном научном информационном пространстве с Кармир-Блуром, Гальштаттом, Помпеями, Троей и другими знаковыми объектами мирового научного и культурного наследия.

В 1991 г. Баграт Виссарионович вместе с коллегами из Цхинвала и Владикавказа вывез и тем самым спас от уничтожения в огне наступающей войны уникальные археологические материалы из Тли, Стырфаза и других югоосетинских памятников. Если мы вспомним, как были варварски уничтожены или расхищены бесценные шедевры мировой культуры во время недавних войн в Ираке, Сирии, Ливии и других «горячих» регионах, то станет понятно, что эта же участь постигла бы и наши артефакты, они бы навсегда были потеряны не только для нашего народа, но и для науки и культуры всего мира. Как отмечено в поздравительной телеграмме Чрезвычайного и Полномочного Посла Республики Южная Осетия в Российской Федерации Знаура Гассиева, направленной Техову в честь 85-летнего юбилея ученого: «Именно усилиями Баграта Техова во время начальной стадии обострения грузино-осетинского конфликта экспонаты из Тлийского могильника были доставлены в Национальный музей РСО-Алания на временное хранение. В 1992 году, вплоть до 2015 г., ученый фактически сам оставался главным хранителем этих бесценных артефактов, предметов культурного наследия Осетии». Добавим к этому – не только хранил, но и **сохранил**, что в «лихие 90-е годы» было не так просто.

В свой «владикавказский» период жизни Б. В. Техов успешно осуществлял еще и функции главного редактора авторитетного международного научного журнала «NARTAMONGÆ» (вместе с выдающимся французским ученым-лингвистом Франсуа Корнийо). Уже на закате своей научной деятельности Б. В. Техов передал бразды руководства этого международного печатного органа, имеющего исключительное значение для развития и позиционирования осетиноведения в сфере современной мировой научной мысли, в руки А. Л. Чибирова. Отрадно, что новый главный редактор, сменивший Б. В. Техова на этом, без преувеличения, сложном и ответственном посту, вместе с Агусте Алеманем, Ю. А. Дзиццойты и другими соратниками успешно продолжает эту важную работу – «NARTAMONGÆ» живет и развивается дальше.

Широкий масштаб личности Баграта Виссарионовича и большая научная работа, проводившаяся им, не могли не притягивать к ученому и исследователям-специалистам, и простым людям. В частности, Техов был

лично знаком и поддерживал плодотворные научные контакты с известными учеными-археологами, историками своего времени из Москвы, Санкт-Петербурга, Тбилиси, Сухума, Берлина, Парижа, Осло и других регионов. Это Р. М. Мунчаев, В. И. Козенкова, В. Б. Ковалевская, К. Х. Кушнарера, С. Н. Кореневский, О. Д. Джапаридзе, А. М. Апакидзе, Г. А. Ломтатидзе, А. Н. Каландадзе, Р. М. Рамишвили, К. Н. Пицхелаури, Г. Ф. Гобеджишвили, Л. Н. Панцхава, М. П. Абрамова, Франсуа Корнийо, Фридрих Тордарсон, Г. Мюллер-Карпе, Ю. Н. Воронов, С. Л. Дударев, В. А. Кузнецов, А. И. Джопуа и многие другие. Его книги издавались в Цхинвале, Тбилиси, Владикавказе, Москве. Отметим, что мы, более молодые коллеги Баграта Виссарионовича, сегодня, в начале 21 века, при такой широкой возможности для международного и регионального общения, как сейчас, не можем похвастаться таким интересом со стороны ученого сообщества к плодам своей научной деятельности. Не ослабевает, но, напротив, увеличивается интерес к трудам Баграта Виссарионовича и в последние 20-30 лет, как со стороны ряда вышеперечисленных авторов, так и представителей следующего поколения исследователей. Это работы А. П. Мошинского, А. Ю. Скакова, А. Б. Белинского, С. Б. Вальчака, В. Р. Эрлиха, М. Т. Кашубы, В. Е. Маслова, Ю. А. Прокопенко, Г. Н. Вольной, С. Б. Буркова, Е. Е. Васильевой и многих других исследователей древнекавказской истории и археологии. Из иностранных ученых – И. Мотценбеккер, А. Хайнрих, С. Райнхольд, Б. Тержан. Можно только пожелать каждому исследователю подобную востребованность своих трудов со стороны представителей науки и культуры. Небольшой, но показательный штрих – в ночь, когда не стало Баграта Виссарионовича, я как раз засиделся допоздна с одной из его монографий.

Чтобы в полной мере оценить труд Б. В. Техова, необходимо представить в общих чертах, что представляла собой его работа как археолога. Сверху печет палящее солнце, снизу сырая земля. Между ними – археолог, который должен вернуть из небытия фрагменты древней истории. Другими словами, то, что должно было навсегда кануть в Лету, извлечено им из неизвестности, получило вторую жизнь и будет теперь веками служить культуре и истории народа. В первую очередь не в качестве материальных предметов, а в духовной, интеллектуальной сфере. Во время работы экспедиции Баграта Виссарионовича в с. Тли не было кафе и столовых, гостиниц с горячей водой и бытовыми удобствами. Провинциальное селение было лишено элементарных благ современной цивилизации. В таких условиях экспедиция неутомимого исследователя отработала около 30 полевых сезонов. Плоды этой работы, а это около 6000 артефактов, находятся сегодня в экспозиции Национального музея Южной Осетии, фондах ЮОНИИ им. З. Ванеева. Они отражены в сотнях научных работ, количество которых

будет умножаться со временем, так как интерес в научном мире и у нас, и за рубежом к Тлийским и другим комплексам, выявленным и введенным в научный оборот Багратам Виссарионовичем, будет кратно умножаться. Пример – относительно недавняя обширная работа немецкой исследовательницы Б. Тержан, в которой социальная структура древнекавказского общества исследуется с опорой исключительно на комплексы Тлийского могильника (Б. ТЕРЖАН. В поисках Медеи, 2012).

Обращаясь к археологическим исследованиям ученого, мы, как правило, имеем в виду Тлийский могильник. Но ведь такой крупный некрополь должны были оставить жители не менее обширного поселения? Я задавал этот вопрос Баграту Виссарионовичу. Отмечу, что это интересовало не только меня, но и многих других исследователей кобанской культуры. Он ответил, что поселение есть, и он знает, где, но чтобы его исследовать, нужны большие средства и возможности, которых сегодня нет. А начать раскапывать его и затем оставить слишком опасно. В этом районе сегодня почти нет местных жителей, и памятник может стать жертвой ограбления со стороны «черных копателей». Как отмечалось выше, еще на одном, едва ли не самом высокогорном поселении кобанской археологической культуры – Зарамагском, в 1989 г. Багратам Виссарионовичем вместе с коллегами из СОИГСИ РАН и Национального музея РСО-Алания были произведены первые небольшие раскопки.

К слову, спустя 18 лет после этого, во время открытия и моих раскопок на Адайдонском могильнике кобанской культуры здесь же в Зарамагской котловине, Баграт Виссарионович в личных беседах неизменно интересовался новыми материалами этого интересного памятника. При этом он отметил, что не удивлен обнаружением здесь нового обширного некрополя, так как всегда был уверен, что благодатная земля Иристана, и на Юге, и на Севере, хранит еще много уникальных памятников кобанской культуры.

Многолетняя научно-практическая деятельность Баграта Виссарионовича в области полевой археологии сочеталась с не менее обширной работой по научной интерпретации и публикации выявленных артефактов. Б. В. Техов – автор около 300 научных работ, в том числе 15 монографий. Надо сказать, что рукопись еще одной монографии исследователя, в которой Багратам Виссарионовичем подготовлены к печати последние не публиковавшиеся ранее материалы Тлийского могильника, вот уже многие годы пылится в редакции во Владикавказе, за неимением финансирования для издания.

Учитывая все вышеизложенное, тем более парадоксально выглядит почти полное отсутствие имени этого осетинского исследователя в

последние два-три десятилетия в широком медиа- и информационном пространстве, как юга, так и севера Осетии – Иристана. В среднем – одно упоминание или короткое интервью в 8-10 лет. Отсутствует Б. В. Техов и в интернет-энциклопедии Википедия. В справочнике персоналий Осетии 1995 года, где широко представлены, к слову, футболисты республики (при всем к ним большом уважении), он также отсутствует, притом что Баграт Виссарионович к этому времени уже несколько лет жил и работал во Владикавказе. Нет его имени и в справочнике «Осетия: календарь памятных дат» 2010 года (к слову, юбилейного для Техова, год 80-летия ученого) и во многих других подобных изданиях. В замечательной обширной энциклопедии Казбека Челехсаты «Осетия и осетины» (2009 г., 959 страниц) о Баграте Техове – три с половиной строки. Приводим их полностью, как редкий случай: *«Техов Б. В. – доктор исторических наук, профессор. В течение долгого времени занимался исследованием уникальных могильников эпохи средней и поздней бронзы Стырфаз и Тли на территории Южной Осетии. С 1978 по 1994 год возглавлял Юго-Осетинский НИИ, в настоящее время возглавляет Центр скифо-аланских исследований ВНЦ РАН и Правительства РСО-А»* (с. 611).

Археология, которой Б. В. Техов посвятил всю сознательную жизнь, имеет некоторые свои особенности. В частности, процесс становления археолога отличается, скажем так, от обучения хорошего инженера. В силу ряда специфических черт, например – доступ к предметам, имеющим большую и материальную, и культурную ценность, в археологии наука развивается, как правило, в рамках «школ», в которых большое значение имеет личностный фактор. Вероятно, в результате малочисленности нации процесс складывания осетинской школы археологии протекает не так успешно, как хотелось бы. В этом плане Баграт Виссарионович снова первый. Его ученики – д. и. н., ведущий научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН Р. Г. Дзаттиаты, к. и. н., старший научный сотрудник ИИА РСО-Алания А. Х. Сланов, к. и. н., директор ЮОНИИ Р. Х. Гаглойти достигли больших успехов на ниве исследования науки о древностях, многие остальные – плодотворно работают в других научных и общественных сферах.

Часто, чтобы оценить жизнь человека, важны искренне произнесенные о нем слова в последний день его нахождения на земле. Нет необходимости приводить добрые слова, сказанные о достижениях Баграта Виссарионовича и его заслугах перед Осетией-Аланией главами РСО-Алания и РЮО–

Государство Алания В. З. Битаровым и А. И. Бибиловым, руководством Владикавказского Научного Центра РАН, его друзьями и сотрудниками во Владикавказе, они широко известны. Приведу выдержки из части присланных искренних соболезнований семье, близким и народу Осетии, которыми почтили уход своего старшего коллеги, согласно и кавказским, и русским обычаям, представители научного сообщества Кавказа и России:

Дорогие друзья, семья и близкие Баграта Виссарионовича, коллеги!

Отечественная археологическая наука понесла тяжелую утрату – ушел из жизни замечательный ученый и человек, видный отечественный археолог, навсегда вписавший свое имя в историю нашей науки своими исследованиями кавказских древностей и, в первую очередь, такого яркого памятника, как знаменитый Глийский могильник. Его упорный труд и преданность избранному пути, которому наш старший друг посвятил всю свою жизнь, даже в тяжелые годы разрух и потрясений снискали Баграту Виссарионовичу искреннее уважение коллег. В эти тяжелые минуты мы вместе с вами разделяем тяжесть случившегося и приносим наши соболезнования и слова сочувствия родным и близким Баграта Виссарионовича Техова.

От имени археологического сообщества Чеченской Республики –

*Руководитель Центра археологических
исследований Академии наук ЧР*

Х. М. Мамаев

г. Грозный

Прошу передать родным и вашему руководству мои глубокие сожаления. Вот и еще одним «кобанцем» стало меньше. Безмерно жаль хорошего человека и великого труженика в науке. Его Глийский могильник всегда будет потрясать ученых и любителей древностей Кавказа.

*Д. и. н., ведущий сотрудник
Института Археологии РАН*

В. И. Козенкова

г. Москва

Ушел из жизни блистательный ученый, один из крупнейших специалистов – археологов Кавказа – Баграт Виссарионович Техов. Его жизнь – это яркий пример беззаветного и преданного служения науке. Его уважали за взвешенный и умелый подход к решению научных задач, за чувство

ответственности, за верность делу, которому он посвятил всю свою жизнь. Уход из жизни Баграта Виссарионовича – большая, невосполнимая потеря для кавказской археологии. Выражаю искренние соболезнования семье, родным и близким покойного. Светлая память.

*Заместитель директора Археологического
центра им. Е.И. Крупнова,
Республика Ингушетия*

У. Б. Гадиев

г. Назрань

Коллектив Института Археологии РАН выражает искренние соболезнования родным, близким и друзьям в связи с кончиной известного ученого-археолога Баграта Виссарионовича Техова. Его труды по археологии известны и востребованы далеко за пределами Осетии. Многие сотрудники института знают его как замечательного человека и квалифицированного ученого.

*Директор Института
Археологии РАН, акад.*

Н. А. Макаров

г. Москва

Из воспоминаний учеников и коллег Б. В. Техова

Р. Г. Дзаттитати: «С Багратом Виссарионовичем я познакомился в начале 60-х гг., когда оформлялся в этнографическую экспедицию Л. А. Чибилова в ЮОНИИ. С самого начала меня покорила его чуткость и благорасположенность ко мне как к будущему коллеге. Я сразу же почувствовал его исключительную эрудицию в кавказоведении, и, конечно, в осетиноведении: он во всем разбирался основательно и, разумеется, со своим пониманием и толкованием исторических процессов, протекавших на Центральном Кавказе. Во время работы в Стырфазской экспедиции я был заморожен мастерски выполняемыми Багратом Виссарионовичем раскопками погребальных камер: безукоризненно расчищенные костяки «сами просились» быть запечатленными на ватман. Он часто рассказывал о своем обожаемом учителе – одном из самых выдающихся грузинских археологов – Сандро Каландадзе. Кстати, в семье Сандро (А. Н. Каландадзе) его любили как родного сына. В этом я удостоверился, работая в Жинвальской экспедиции АН Грузии с членами семьи Сандро – супругой и сыном – Соней и Зурико.

Баграт Виссарионович был аккуратен во всем – во внешнем виде, научной работе, даже в полевой работе. При этом в быту – исключительно скромно, даже аскетично. Баграт Виссарионович возглавлял отдел археологии ЮОНИИ – где все четверо сотрудников – он, Роберт Гаглоев, Аким Сланов и я – были остепененными: он доктор наук, а мы кандидаты наук. Наш отдел этим выделялся во всем институте. И мы во всем были первыми, и по части исполнения научных заданий, и даже во всех мероприятиях научного и хозяйственного плана. Примером служил наш заведующий отделом – Баграт Виссарионович. Написанные им тексты статей и книг почти никогда не нуждались в редакторской правке. Устраивая быт экспедиции, он бывал озабочен всем – ночлегом, доступными удобствами, продовольственным обеспечением. Большим уважением Баграт Виссарионович пользовался и среди советских археологов – «бронзовиков», с которыми поддерживал теплые отношения. Коллеги всегда сердечно приветствовали его во время ежегодных всесоюзных конференций. Многие гостили у него дома. Московский археолог Ольга Дашевская, оценивая его облик, сказала мне – «Вот он настоящий Нарт, живой Нарт Батраз!».

Р. Х. Гаглойти: «Баграт Виссарионович Техов является первым из осетин, в южной части Осетии-Алании, кто еще в 50-ые годы XX века занялся исследованием древностей Осетии. Его изыскания заслуживают большого внимания со стороны исследователей древней истории не только Осетии, но и всего Кавказа. Весь тот огромный материал артефактов и данные по неартефактам, которые он сумел собрать, вошли в сокровищницу нашей истории. Это большой вклад в дело изучения нашей древней истории.

Я благодарен Баграту Виссарионовичу, моему первому учителю, наставнику за его советы, за предоставленную возможность войти в ряды представителей такой интересной дисциплины, профессии, как археология. Начиная со студенческих лет, когда он вел нам курс лекций по древней истории и археологии, когда я 5 сезонов участвовал в его раскопках в Тли, и до его последних дней жизни, я никогда не порывал с ним связей. Очень жаль, что мы потеряли такого крупного специалиста, археолога, на уровне которого сегодня в Осетии я не могу никого поставить, хотя бы как археолога.

Что касается всего материала, собранного Б. В. Теховым, и в большинстве своем демонстрируемого в Национальном музее Республики Южная Осетия, то его значение выражается очень кратко, лаконично – ВОСХИЩЕНИЕ, УВАЖЕНИЕ, ГОРДОСТЬ за наличие у нас предметов культурного наследия такого высочайшего уровня, благодаря усилиям Б.В. Техова, оставившего блестящий след в нашей истории».

Список основных трудов Б. В. Техова

Позднебронзовая культура Лиахвского бассейна: (Древний могильник в с. Тли). Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, 1957;

Раскопки Юго-Осетинской археологической экспедиции в 1957 году в с. Тли Джавского района // Известия ЮОНИИ. Вып. XL.– Сталинир, 1958;

Могильник эпохи поздней бронзы в с. Тли // Советская Археология. № 2. – Москва, 1960;

Об итогах археологических раскопок в с. Стырфаз // ИЮОНИИ. Вып. X. – Сталинир, 1960;

Об археологических раскопках в с. Осприс // Аннотации докладов научной сессии, посвященной итогам археологических исследований 1959 г. – Тбилиси, 1960;

К вопросу изучения бронзовой культуры горной полосы Юго-Осетии // Известия ЮОНИИ. Вып. XL. – Цхинвал, 1962;

К истории изучения памятников эпохи энеолита и бронзы в нижнем течении реки Большой Лиахвы: (III- I тысячелетия до н. э.). – Тбилиси, 1963;

Археологические раскопки 1962 года в Юго-Осетии // Советская Археология. № 2. – Москва, 1965;

Раскопки Тлийского могильника в 1960 г. // Советская Археология. № 1. – Москва, 1963;

Бронзовые пояса Центрального Кавказа // ИЮОНИИ. Вып. XIII. – Цхинвал, 1964;

Скифские элементы в материальной культуре ЮГО-Осетии // Вопросы истории народов Кавказа. – Тбилиси, 1966;

Раскопки средневекового поселения в верхнем течении р. Большой Лиахвы // Тезисы докладов секции археологии Кавказа Всесоюзной сессии археологов и этнографов, посвященной полевым исследованиям 1965 г. – Москва, 1966;

К вопросу изучения средневекового городища «Царциат» в с. Едис Джавского района // Научная сессия ЮОНИИ от 5 мая 1967 г. – Цхинвал, 1967;

Об ажурных поясных пряжках из Юго-Осетии // Советская Археология. № 4. – Москва, 1969;

Раскопки Тлийского могильника // Археологические открытия 1968 года. – Москва, 1969;

Археологические изучения Юго-Осетии за 50 лет Советской власти // ИЮОНИИ. Вып. XV.– Цхинвал, 1969;

О культурной общности горных районов Северной и Южной Осетии в конце II и в первой половине I тыс. до н.э. // МАДИСО / Ред. В.А.Кузнецов. Т. II. – Орджоникидзе: СОНИИ, 1969;

Раскопки Тлийского могильника // Археологические открытия 1969 года. – Москва, 1970;

Раскопки Тлийского могильника в 1966 году // Советская Археология. № 4. – Москва, 1970;

Раскопки в Южной Осетии // Археологические исследования в Грузии в 1969 г. – Тбилиси, 1971.

Очерки древней истории и археологии Юга Осетии. – Тбилиси, 1971;

Тлийский могильник и проблема хронологии памятников эпохи поздней бронзы – раннего железа Центрального Кавказа // Советская Археология. № 3. – Москва, 1972;

О появлении и развитии кавказской дуговидной фибулы // Кавказ и Восточная Европа в древности / Отв. ред. Р. М. Мунчаев, В. И. Марковин. – М.: Наука, 1973;

Стырфазские кромлехи. – Цхинвали: Ирыстон, 1974.

О предметах из Тлийского могильника, связанных с древней народной медициной. – ИЮОНИИ. Вып. XVIII. – Тбилиси, 1974;

Об одной категории предметов украшения женского костюма племен Центрального Кавказа в конце II – и в первой половине I тыс. до н.э. – ИЮОНИИ. Вып. XVIII. – Тбилиси, 1974;

Исследования памятников эпохи поздней бронзы в Юго-Осетии // Новейшие открытия советских археологов. Ч 1. – Киев, 1975;

Бронзовые топоры со скульптурным оформлением обуха из Тлийского могильника // Друзья памятников культуры. Вып. 41. – Тбилиси, 1976.

Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. – М.: Наука, 1977;

Бронзовые молоточковидные булавки из Тлийского могильника (к вопросу о проникновении элементов катакомбной культуры на южные склоны Главного кавказского хребта) // Северный Кавказ в древности и в средние века. – Москва, 1980;

Дзарцемский могильник // ИЮОНИИ. Вып. XXIII. – Цхинвал, 1978;

Скифы и материальная культура Центрального Кавказа в VII–VI вв. до н.э. (по материалам Тлийского могильника) // Скифия и Кавказ. – Киев, 1980;

Тлийский могильник I (комплексы XVI–X вв. до н.э.). – Тбилиси: Мецниереба, 1980.

Тлийский могильник II (комплексы IX – первой половины VII вв. до н.э.). – Тбилиси: Мецниереба, 1981.

Тлийский могильник III (комплексы второй половины VII–VI вв. до н.э.). – Тбилиси: Мецниереба, 1985.

Очерки истории Юго-Осетинской автономной области: [в 2 т.] Т. 1: История южных осетин до образования ЮОАО [Б. В. Техов, Л. Д. Рчеулишвили, В. И. Абаев и др.]. – Тбилиси, 1985;

Материальная культура населения среднего течения р. Большой Лиахви в I – VIII вв. – Тбилиси, 1987;

Бронзовые топоры Тлийского могильника. – Тбилиси: Мецниереба, 1988.

О древней металлургии и металлообработке Центрального Кавказа // Кавказ в составе палеометаллических систем Евразии. – Тбилиси, 1991;

Население Северной Осетии в эпоху поздней бронзы и раннего железа. Кобанская культура // История Северо-Осетинской АССР. В 2 т. Т. 1, гл. 2. – Орджоникидзе, 1987;

Осетины – древний народ Кавказа (Истоки, Культура, Этнос). – Цхинвал: ИРЫ-СТОН, 1993;

Кобан и Гальштат (конец II – начало I тыс. до н.э.) // Тезисы докладов на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена. – Владикавказ, 1994.

Средняя Европа и Центральный Кавказ в эпоху поздней бронзы и раннего железа // Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тыс. до н.э. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.А. Иессена / Ред. Ю.Ю. Пиотровский. – СПб.: ГЭ, 1996.

Кобано-Тлийская культура // Донская археология. № 3-4. Ростов-на-Дону, 1999;

Металлургия Центрального Кавказа: за 2000 до н.э. // Металлоснабжение, сбыт. № 4. – Москва, 2000;

Новый памятник эпохи поздней бронзы в Южной Осетии (стырфазские кромлехи). – Владикавказ – Цхинвал: Изд – во ВНЦ РАН, 2000.

Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой половине I тыс. до н.э. (по бронзовым поясам из Тли). – Владикавказ-Цхинвал: Изд-во ВНЦ РАН, 2001.

Тайны древних погребений. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2002;

Археология южной части Осетии. – Владикавказ: Ир, 2006;

Кобан-Тли Центрального Кавказа и Гальштатт Средней Европы // Эпос, Мифология, Язык, История / Глав. ред. Франсуа Корнийо, Баграт Техов. NARTAMONGA – Париж – Владикавказ: ВНЦ РАН, 2014.

Выражаю большую благодарность ведущему научному сотруднику СОИГСИ ВНЦ РАН Р. Г. Дзаттиати, директору ЮОНИИ Р. Х. Гаглойти, заведующему отделом этнологии СОИГСИ РАН Л. А. Чибирову, Т. К. Салбиеву, племяннице Баграта Виссарионовича Лали Дмитриевне и другим коллегам за неоценимую помощь при подготовке публикации.

