

DOI: 10.46698/VNC.2020.22.92.001

К.Ю. РАХНО,

*Институт керамологии — отделение Института
народоведения НАН Украины*

ЭТРУССКАЯ МИФОЛОГИЯ И НАРТОВСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН

На территории Италии, между реками Арно на севере и Тибром на юге в I тысячелетии до н.э. развивалась одна из наиболее интересных цивилизаций античного мира. Там жил народ, резко выделявшийся среди тогдашних племен Апеннинского полуострова высоким уровнем цивилизации, оставивший огромное количество надписей и произведений искусства и ставший во многом учителями соседних италийских народов, в том числе и римлян. Его цивилизация вырвалась весьма далеко за пределы своего региона, — как на север, в Паданскую долину, так и на юг, в Кампанию. В названии Тирренского моря и албанского города Тираны до наших дней сохранилось имя, которое греки дали этом народу, — тиррены или тирсени, а его латинское наименование — туски или этруски — до сих пор звучит в названии Тоскана и этнониме южных албанцев-тосков. Этническое происхождение этрусков является предметом жарких споров, предлагаются как индоевропейские, так и неиндоевропейские версии.

Некоторые этрусские слова явно индоевропейские, в том числе родственные иранским. У Марка Теренция Варрона в сочинении «О латинском языке» (V, 33, 161) имеется заметка, касающаяся названия города Атрии. Варрон предлагает следующую этимологию слова *atrium*: «атрий — от атрийских тусков». То есть слову, обозначающему часть жилого дома, приписывалось этрусское происхождение. Современные лингвисты тоже признают *atrium* одним из слов этрусского происхождения [ЗАЛЕССКИЙ 1959: 16; PALLOTTINO 1984: 385, 427]. Оно явно родственно осетинскому *арт* и древнеиранскому *atar* ‘огонь’. Первым обратил на этот факт внимание французский востоковед и этрусколог Закари Майяни, ознакомившись с трудами Васо Абаева [МАУЯНИ 1964: 399]. Он же предположил, что этрусское слово *sanē* из загребской «Льняной книги» родственно и соответствует по значению осетинскому дигорскому *sænæ* ‘вино’ [МАУЯНИ 1964: 346]. Гораздо менее убедительны попытки Майяни, который верил в родство этрусков с

древними иллирийцами и современными албанцами, увязать имя нартов с иллирийским топонимом Наресте и гидронимом Нарон [МАУАНИ 1964: 401], то есть современной Неретвой на Балканах. Привлекались им для рискованных этимологических решений и другие авестийские, скифские и осетинские лексемы [МАУАНИ 1964: 401, 404]. Между прочим, с осетинским названием надземного или полуподземного склепа зæппадз причудливо смыкается этрусский термин «серен ʒаурх», обозначающий могилу [РАЛЛОТТИНО 1984: 344; НАГОВИЦЫН 2000: 202]. А с Северным Причерноморьем и Боспором Этрурию связывали многочисленные культурные контакты. В частности, в санкт-петербургском Эрмитаже хранится агатовый скарабей середины V века до н.э. из собрания графа Льва Перовского. Фигура коленопреклонённого скифа со стрелой изображена этрусским резчиком с поразительно точным описанием этнографических особенностей и костюма далёкого причерноморского народа, и сопровождается надписью, что это Скхуте, то есть Скиф [НЕВЕРОВ 1983: 62]. А на этрусской вазе VI века до н.э. из музея Ватикана (№ 231) есть изображение киммерийских всадников в остроконечных головных уборах [Дьяконов 1956: 233], видимо, тоже хорошо знакомых этрускам.

Хотя порой настаивают на существовании многочисленных мифологических, религиозно-культовых и языковых этрусско-нартовских и осетино-италийских параллелей [Козаев 1998: 185], исследовательских шагов в этом направлении пока было сделано мало. В то же время, есть о чём поговорить в связи как с осетинским нартовским эпосом, так и со скифскими культами. Одним из самых почитаемых богов Этрурии был Геркле, у греков — Геракл. Здесь он символизировал силу и воинскую доблесть, но являлся также могущественным богом воды, источников и моря. Как пишет Раймон Блок, непревзойденная храбрость Геркле позволила ему восторжествовать над силами подземного мира. Этрусские путешественники просили у него покровительства и избирали его вождём в своих бесчисленных полувоенных экспедициях [Блок 2004: 145]. Впервые Геракл под своим этрусским именем представлен на бронзовой облицовке колесницы конца VII века до н.э., найденной недалеко от Перузии — современной Перуджи [РФИФФИГ 1975: 340; ИЛЬИНСКАЯ 1988: 74]. О его почитании в Этрурии свидетельствуют гидрии из Цере, датируемые второй половиной VI века до н.э. С 500 года до н. э. появляются многочисленные бронзовые статуэтки этрусской работы, изображающие Геракла с палицей и львиной шкурой на плечах. Есть также изображение головы Геракла на этрусских монетах Вольтерры, Ветулонии и Популонии. На этрусских бронзовых зеркалах фигура, обозначенная как Геркле, пребывает в окружении персонажей местной мифологии [Немировский 1983: 212]. Он — всеобщий предок-защитник,

помощник в загробном мире на пути к перерождению души. По мнению исследователей, в этрусской мифологии именно Геркле отвечал за порядок этого важнейшего для каждого человека перерождения. На связь Геркле с подземным миром указывает большое количество памятников. Например, на зеркале из города Вольтерры Геркле изображен сидящим на плоту из пустых амфор. У греков и этрусков пустые кувшины и амфоры символизировали Подземный мир, следовательно, на зеркале показано нисхождение Геркле в Подземное царство и переправу через пограничную реку между живым и мертвым миром — Стикс. В Северной Умбрии и Этрурии Геракл изображался с бородой и усами, в высокой шапке, на боку у него сумка для лука и стрел. Шапка и колчан — атрибуты скифского лучника. Вместо одежды с длинными рукавами и поножей, как на итальянских изображениях, он одет в шкуру льва, завязанную на гениталиях, которая тоже считалась принадлежностью стрелка из лука. Подобный тип изображения называется скифским. Скифский Геркле — герой-охотник, который иногда держит в руке маленького зверька-приманку. В то время как по греческим понятиям величайшим из охотников был Мелеагр, в Средней Италии им считался Геркле. Изображение Геркле в виде скифского охотника встречается не только в Этрурии. В виде скифского лучника Геркле также можно наблюдать на аттических вазах поздней архаики. В кипрском типе изображений Геркле/Геракл также охотник. На понтийской вазе из Мюнхена Геракл, держащий в руках зверька, целится в Гидру. Он пользуется тем же охотничьим приёмом, что и Геркле у этрусков: в то время как Гидра поедает небольшое животное, Геракл её убивает. Хорошо известно соотнесение римского Геркулеса/Геракла с героем-охотником. На «кормлении богов» в Риме, учрежденном в 399 году до н.э. изображение Геркулеса как охотника возлежало на одном ложе с богиней-охотницей Дианой. Соседнее ложе занимали изображения Аполлона и Латоны. Кроме этого, Геркулес и Диана в Риме имели общий праздник в Августовские иды, видимо, связывающий их как охотничьих божеств. Существует интересный римско-этрusco-скифский миф, гласящий, что когда Геркулес перегонял по территории современной Италии стада Гериона в Грецию, от стада отбился телёнок. Геркулес стал расспрашивать о телёнке местных жителей, на языке которых тельца называли «витулус». Отсюда и пошло имя страны «Виталия» — страна тельцов, а после отпадения слабой первой согласной осталось «Италия». Предполагают, что у этрусков, как и у родственных им лидийцев, а также у кельтов и скифов, Геркле мог выступать первопредком, прародителем этрусков, а на роль его сына тогда претендует божественный Тлуск (Труск), упомянутый рядом с Геркле на бронзовой модели печени из Пьяченцы. От Тлуска (Труска), таким образом, происходят этруски (туски), как от Скифа, которого,

возможно, и изображает вышеупомянутая гемма, — скифы [Наговицын 2000: 96, 244, 279–287]. Действительно, Дионисий Галикарнасский (I, 28, 1) упоминает, что «Тиррен был сыном Геракла от лидийской Омфалы» и, «придя в Италию, изнал пеласгов» из северной части страны, а Секст Помпей Фест сообщает, что, этруски «названы от [имени] царя Туска, сына Геркулеса» [Дионисий 2005: 32–33; Павел Диакон 2012: 295].

Институту скифских энареев находят любопытную параллель у этрусков в виде посмертной метаморфозы умершего в существо женского пола, возможно, в женское божество, для возрождения к новой жизни. Из анализа погребальной скульптуры этрусков, например, бронзового этруска из Эрмитажа, где тело мужчины сочетается с уже женской головой, известно, что, по мнению этого народа, преобразование души человека в бога после физической смерти человека должно было пройти стадию превращения в женщину. Некоторые исследователи предполагают, что идея преобразования материального тела после смерти, одной из фаз которого становится инкарнация в богиню, прослеживается только для какого-то высшего звена управленческой структуры этрусского общества [Наговицын 2000: 114–128; Шауб 2008: 23–27]. Майяни, опираясь на исследования Жоржа Дюмезиля, разыскал у осетин соответствие погребальному шествию этрусков, на которых человек в маске воплощал собой умершего, и надписям, где умерший просит разрешения у богини Ванф. Это осетинское поверье, по которому спустя неделю после Нового года душа умершего просит и получает у властителя Царства мёртвых разрешение вернуться в свой земной дом и там приятно провести время в подобии куклы-чучела, наслаждаясь поминальной трапезой [MAYANI 1964: 319]. Данный обряд «сидения мертвецов» восходил к эпохе скифов, сарматов и эфталитов.

Важное место в этрусских верованиях занимал лабиринт, который у осетин в эпосе и топонимических легендах приписывается Сырдону в качестве подземного жилища. Плиний Старший в «Естественной истории» (XXXVI, 17) грандиозную гробницу Порсенны в Клузии называет «запутанным лабиринтом», сообщая, что «если кто войдёт туда без клубка ниток, не может найти выход» [Плиний 1994: 132; Немировский 1983: 115]. Подтверждением тому служит фриз сосуда VII века до н.э., найденного в Тральятелле. Здесь можно увидеть человека, ведущего дикого козла, изображение лодки и козла, две сцены, показывающие любовные шалости влюбленной пары, а также различные сцены мифологического характера. Это, в том числе, лабиринт, откуда выходят семь воинов со щитами, которые, похоже, танцуют (или бегут), а также два вооружённых всадника, но без шлемов. Внутри лабиринта читается слово «TRVIA», то есть Троя, как в Европе позже часто называли лабиринты [Робер 2007: 168]. Уже Эрнст

Краузе рассматривал этот сосуд как подтверждение его теории о мифологичности античных преданий о разрушении Трои [Краузе 1893: 24–48], которые столь напоминают осетинские сказания об осаде нартами крепости Хиз.

Этрусский бог Аплу, которому поклонялись уже в VI веке до н.э., часто представлен участвующим в тех же сюжетах, что и его греческий аналог Аполлон. Так, на одном из зеркал, громовержец Тин изображен в качестве арбитра между Аплу и богом Турмсом. Данный сюжет, скорее всего, является параллелью греческого мифа, где говорится о том, что Гермес, отождествлявшийся с Турмсом, украл коров Аполлона и их спор решал громовержец Зевс [Наговицын 2000: 287]. Значит, Турмс, как и Гермес, близок нартовскому Сырдону — похитителю коровы [Рахно 2019]. Но, судя по всему, у этрусков бытовало и другое отражение этого же мифологического сюжета. Это доказывает рисунок, выгравированный на этрусском зеркале, найденном вблизи Вольсиний. Там изображён юноша по имени Каку, который, сидя, играет на лире. Перед ним с двумя исписанными табличками в руках сидит мальчик Артила. Сзади, прячась за деревьями, подходят два вооружённых человека, справа — Авл, слева — Гай Вибенна. Издали за этой сценой наблюдает лесной бог Сельванс. Он прячется за скалой, и видна лишь его голова. Этот рисунок с некоторыми вариациями повторяется и на барельефах этрусских урн [Буриан, Моухова 1970: 47–48; Наговицын 2000: 446]. В греческих и римских мифах о Каке, изложенных в «Римских древностях» Дионисия Галикарнасского (I. XXXIX–XL), «Истории Рима» Тита Ливия (I. 7. 4–14), «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского (IV. 21, 2), «Энеиде» Вергилия (VIII. 193–304), «Фастах» Овидия (I. 540–584), элегиях Секста Проперция (IV. 9, 10), рассказывается, что Геракл перегонял в Грецию коров, ранее принадлежавших чудовищному трёхтелому Герриону. «Буйный силач», «чудище», «полузверь», сын бога Вулкана Как, «пленившись красотой быков», ночью похитил лучшую часть стад у прибывшего в Эвандру Геракла, который отправил стада пастись и лег спать. Когда Как «увидал, что здесь расположился Геракл, то смекнул, что не сумеет скрытно отогнать всех животных, и понял, что дело это — нелёгкое. Однако, немногих из них, он укрывает в ближайшей пещере, в которой проживал сам, при этом таща каждую корову за хвост задом наперёд. Это и помогло ему скрыть улики, так как путь в пещеру оказался ведущим в сторону, противоположную направлению следов». На склоне холма Геракл нашёл следы животных, но вели они с холма в долину. Он все же прошёл вверх по следам и нашёл пещеру, вход в которую охранял Как, который сказал Гераклу, что скот принадлежит ему. Геракл, услышав из-под земли рев «запертых в пещере животных», понял, что Как затащил коров под

землю за хвосты, чтобы запутать следы, и вступил с ним в бой. В конце концов, Геракл убил Кака, «тщетно призывавшего пастухов на помощь», дубиной. На шум драки сбежались окрестные пастухи, которые восторженно приветствовали Геракла. Когда появился местный предводитель Эвандр, он воскликнул, что его мать — прорицательница Кармента, «истинно прорицающая волю богов», — давно предсказала, что именно Геракл избавит окрестности от Кака. Немедленно «со всем тщанием» воздвигли алтарь, и сам Геракл принес на нем Зевсу в жертву «отборную корову» из своего стада. Геракл назначил жрецами представителей двух «самых знатных в тех местах» родов — Поттициев и Пинариев, причём жертвы следовало приносить самому Гераклу [Тит Ливий 1989: 15–16; Дионисий 2005: 41–42; Овидий 1973: 249–250; Вергилий 1979: 293–295; Диодор 2000: 33; Секст Проперций 2004: 213]. Таким образом, по этрусской традиции Геракл/Геркулес/Геркле предстаёт не героем, а богом. На этрусском же зеркале выступает как предсказатель и напоминает божество музыки. Можно предположить, что на табличках Артилы начертано его предсказание [Буриан, Моухова 1970: 48; Мавлеев 1987: 122; Наговицын 2000: 445–446]. Исследователи, сопоставляющие мифы о Геракле, приуроченные к таким разным областям античного мира, как Италия и Скифия, констатируют, что, несмотря на несомненную общность, в восприятии этого божественного героя этрусками и скифами присутствовали существенные различия [Шауб 2008: 66–83], но при этом они не принимают во внимание сказаний о нартах, где те же мотивы более развиты и более близки этрусским. Струнный инструмент, возможно, им изобретённый, и звериные черты, как и похищение скота с последующим укрыванием под землёй, дополнительно сближают этрусского Каку с Сырдоном из героического эпоса осетин.

Этрусского бога Сури(са), имя которого зафиксировано на Капуанской табличке и пластине, некоторые исследователи тоже пытаются отождествить с Аполлоном [Наговицын 2000: 95, 289; Тюйе 2011: 219]. Вероятно, это аналог индоарийских богов солнца Сурьи и Савитара, архаичного нартовского героя с солярным именем Хуро [Дзиццойты 2003: 88–89].

Интересно, что рождение этрусского и фалисского бога войны Мариса (Марса) некоторым образом перекликается с рождением нартовского Батраза, который связан со скифским «Ареем» — богом войны. На цисте из латинского города Пренесте центральное место занимает Минерва. Она отложила свою эгиду и шлем, чтобы помочь Марсу выйти из дымящейся амфоры. Марс представлен обнаженным мальчиком, но в шлеме, с копьем и щитом. Минерва поддерживает его левой рукой, а пальцем правой руки закрывает ему рот, что означает призыв к молчанию. Свидетелями этой сцены являются боги. Кроме того, над головой новорожденного Марса в

обрамлении пальметок изображено чудовище с тремя собачьими головами [Немировский 1983: 201–202], которое Жорж Дюмезиль считает зверем этого бога у италиков [DUMÉZIL 1970: 677, 679]. На этрусском зеркале из Кьюзи этрусская богиня Менрва в шлеме и с эгидой поддерживает обеими руками младенца Мариса над пифосом, из которого он вышел [Немировский 1983: 202]. Жан-Ноэль Робер допускает, что ритуальное омовение связано с обрядом приобщения и предназначено для придания мужества или неуязвимости, о чем часто говорят греческие мифы [РОБЕР 2007: 167]. Это очень напоминает закалку, а ещё больше охлаждение новорождённого Батраза. С грозовой природой Батраза сообразуется замечание Плиния в «Естественной истории» (II. 52), что, по мнению этрусских знатоков молний, Марс посылает молнии «сжигающие..., как та, которая вызвала пожар, целиком сжегший Вольсинии, самый богатый из этрусских городов» [Плиний 2007: 319].

Далее Плиний (II. 52) даёт исторический пример моления о молнии, относящийся якобы к концу VI века до н.э.: «Древние этрусские предания гласят, что таким образом царь Порсенна вымолил молнию, чтобы она поразила чудовище по имени Вольта, которое опустошило окрестности Вольсиний и подступило уже к самому городу» [Плиний 2007: 319; Тимофеева 1980: 65; РОБЕР 2007: 192]. Чудовище Вольта напоминает ведического змея Валу, которого побеждает громовержец Индра, Велса (Велняса) балтов и Велеса славян, с которым борется бог грома Перкунас-Перун. Здесь есть параллель к роли грозового витязя Батраза как защитника нартовского села от великанов и чудовищ.

Обычно осетинское божество огня и домашнего очага Сафа считается унаследовавшим своё имя от христианского святого Саввы [АБАЕВ 1990: 132], хотя Савва был связан с огнём только у сербов [Тројановић 1930: 15–16], проживающих далеко от осетин и не имевших с аланами и Северным Кавказом никаких стойких контактов после христианизации. У христианских же соседей осетин святой Савва с огнём не имел ничего общего. Зато осетинскому Сафа, который мог выступать кузнецом, соответствует этрусский бог Сефланс, которого особо чтили в Перузии. На одном из зеркал он помогает персонажу по имени Эпуле обуздать коня Пекса. Очевидно, здесь не просто ошибка резчика, представившего создателя «троянского коня» Эпея укротителем Пегаса, а какой-то неизвестный нам вариант мифа об Эпее. Другое зеркало показывает сцену, согласно которой Сефланс с помощью Трету освобождает богиню Уни (Юнону), привязанную к трону. Сцена на этом зеркале вроде бы иллюстрирует заключительный эпизод греческого мифа о наказании Геры Зевсом [Немировский 1983: 203; Буриан, Моухова 1970: 166; Макнамара 2006: 152; Наговицын 2000: 434]. В то же время в

греческом мифе нет персонажа Трету, который больше соответствовал бы индоарийскому Трите из Ригведы. На зеркале из Корхиано, находящемся в коллекции музея Виллы Джулия, Сефланс показан рядом с Венерой-Туран и богиней по имени Акависер. На гемме из некрополя Тарквиний Сефланс изображен кузнецом перед пылающим горном [Немировский 1983: 203]. О Сефлансе как покровителе кузнечного дела свидетельствуют также монеты III века до н.э. из Популонии, промышленного города, разбогатевшего благодаря выплавке и обработке металлов. На аверсе одной из монет представлен Сефланс в треугольной шапочке ремесленника. На реверсе видны орудия кузнеца — молот и клещи [Блок 2004: 145; Тюйе 2011: 218]. По своей иконографии и роли в мифологических сюжетах Сефланс — этруская параллель греческому богу кузнечного дела Гефесту. Эта параллель находит подкрепление в рассказе «Илиады» Гомера (I. 593–594) о посещении Гефестом острова Лемнос и предоставлении ему убежища «синтийскими мужами» [ГОМЕР 2008: 17]. Согласно схолиям к Аполлонию Родосскому (I. 608), синтии — это тирсены [Немировский 1983: 203]. Но в отличие от греческого Гефеста, Сефланс молод, безбород и, видимо, не является увечным [THOMSON DE GRUMMOND 2006: 134, 137]. В тосканских народных верованиях он дожил до конца XIX века как дух огня Сетано, Сетлрано, Сетрано, к которому обращались в заклинаниях, желая остановить пламя [LELAND 1892: 106]. Этимология имени Сефланса неясна, его пытаются связать с доэллиническим названием железа [LIPPMANN 1919: 620; FORBES 1950: 466].

Также у этрусков был бог огня и кузнечного дела Велханс. Его имя написано на участке бронзовой модели печени из Пьяченцы [Наговицын 2000: 436]. Он явно был родственен римскому богу Вулкану [Немировский 1983: 204; Наговицын 2000: 436], который даже этимологически близок осетинскому Курдалагону [Абаев 1990: 317–319; Дзиццойты 2017: 289–291]. Велханс, согласно Сервию, владел небесным огнем [Наговицын 2000: 436], как и Курдалагон. Считалось, что кузнец может выковать что угодно, в том числе и человеческое бессмертие. В связи с этим не лишне вспомнить поверье о том, что римский Вулкан мог отсрочить смерть на десять лет. Отсюда становятся понятны указания римских авторов на то, что магическими обрядами, связанными с культом Велханса и Сефланса, можно было отсрочить беду, преследующую человека, на десять лет, а для страны — на целых тридцать лет [Наговицын 2000: 436].

С этрусками связывают и легендарного Мамурия Ветурия, того самого «безупречного» кузнеца, «честностью славного своей», которому римский царь из этрусской династии Нума Помпилий поручил заботу о том, чтобы воспроизвести в одиннадцати экземплярах щит, «неожиданно»

посланный Юпитером «с небес». «Это оружие, утверждал он, явилось во спасение городу, и его надо беречь, сделавши одиннадцать других щитов, совершенно подобных первому формой, размерами и вообще всем внешним видом». Эти щиты были изготовлены для того, чтобы воры не смогли отличить и украсть подлинный божественный щит, охраняющий Рим от врагов. «Ветурий Мамурий, один из самых искусных художников, добился такого подобия и такого единообразия, что даже сам Нума не мог отыскать первого щита». Салии, которым были вверены эти щиты для сохранения в одном святилище на Палатинском холме, раз в год с песнями и воинственными плясками проносили их по городу [ПЛУТАРХ 1961: 88–89; Овидий 1973: 285–288; Тит Ливий 1989: 27; РОБЕР 2007: 169]. И этот эпизод очень напоминает нартовские сказания о мече, неотличимую копию которого Курдалагон предлагал Урузмагу и Сослану вместо клинка, выкованного из упавшего с неба небесного железа.

К осетинским великанам-уаигам, индоиранскому Вайю и славянскому Вию близок этрусский бог Вейовис. Он считался царём подземного мира, о чем говорится у Цицерона, который в сочинении «О природе богов» (III), как и Дионисий Галикарнасский, называет бога Вейовиса подземным Юпитером этрусков [ЦИЦЕРОН 1985: 177; Дионисий 2005: 93]. Роль Вейовиса как одного из хозяев подземного мира подчеркивается тем, что в сочинении Марциана Капеллы (II) Вейовис вершит суд над злыми духами [НАГОВИЦЫН 2000: 412].

Античные авторы приводят некоторые легенды древнего населения Корсики, которое включало этрусков. В частности, Саллюстий (фрагмент II, 11) производит название «Корсика» от имени лигурийки Корсы, поплывшей на лодке за отделившимся от стада быком и указавшей затем дорогу на остров другим лигурийцам [Немировский 1983: 52]. Так, следуя за оленем, приходит в Гумское ущелье Сослан, а основатели осетинских сёл находят удобные места для поселения.

С Балсаговым Колесом сближается в греческих мифах расправа Зевса над Иксионом, сыном лапифского царя Флегия [Гуцуляк 2020]. На одном этрусском бронзовом зеркале 460–450 года до н.э. из Британского музея Иксион (Ихсиун) изображен распятым на огненном колесе [ГРЕЙВС 1992: 164; BONFANTE, SWADDLING 2006: 29]. Колесо уже давно было распознано исследователями античной мифологии как солярное [СООК 1914: 197–211], что установлено и для эпического Колеса Балсага.

Аналогом чудесных плодов нартовской яблони в средиземноморской мифологии выступали золотые яблоки из садов Гесперид. Эврисфей, царь Тиринфа, велел Гераклу принести их. Когда царь задал эту почти невыполнимую задачу, Геракл не знал, куда идти и где искать яблоки. Он бродил по

земле, пока не добрался до Атланта, великого титана, державшего на плечах небесный свод. Геракл уговорил Атланта, чтобы тот помог ему достать золотые яблоки, и пообещал, пока Атлант будет ходить, взять на себя его тяжкое бремя. Атлант и вправду принёс яблоки, которые охраняли нимфы Геспериды, но решил сам отнести их Эврисфею и навсегда оставить Геракла держать небосвод. Но умный Геракл его перехитрил. Он не стал возражать Атланту, но попросил того на минуту подержать ношу: ему якобы хотелось положить на плечи подушку, чтобы небесный свод не так на них давил. Ничего не подозревавший Атлант согласился, а Геракл, избежавший ловушки, сразу же пустился в обратный путь. На бронзовом зеркале из Вульчи, датированном V веком до н.э. этрусский художник запечатлел их в тот момент, когда Геракл уходит. Геракл сделал шаг в сторону, в правой руке у него палица, в левой — золотые яблоки и видно, что он не намерен мешкать. Примечательно, что на этом этруском изображении Атлант носит имя Арил, а Геракл — Каланике при более распространенном Геркле [DENNIS 1878: 482; Буриан, Моухова 1970: 169]. Паоло Мартини, специально исследовавший этимологию этого этрусского имени Арил и связывающий его с заимствованным в латынь словом *arillator* ‘посредник’, сравнивает этрусского Атланта с индоиранским Митрой — богом-медиатором, удерживающим небо и землю [MARTINI 1987: 35–39]. А в фольклоре современных албанцев, по некоторым предположениям, родственных этрускам по языку, сюжет об Ахсаре и Ахсартаге воспроизводится в сказке «Три королевича и чудовище», где повествуется, что «возле королевского дворца находилась бахча, посередине её стоял колодец, а у колодца росла яблоня с золотыми яблоками. В колодце жило чудовище, которое каждый день вылезало наверх, подползало к яблоне, срывало с неё одно золотое яблоко и съедало». Младшему королевичу удаётся убить чудовище, после чего отец его женит на добытой из подземелья девушке — Красе земли [Албанские народные сказки 1989: 33–36].

Объясняя происхождение своей религии, этруски рассказывали, что некий пахарь из Тарквиний, жрец-лукумон Тархон, проложил однажды слишком глубокую борозду и оттуда «внезапно выскочил» маленький человек — по виду ребенок, но седой, как старик. Цицерон в трактате «О дивинации» (2. XXIII) пишет, что этот человек, «как написано в этрусских книгах, был по наружности мальчик, но по мудрости — старец» [Цицерон 1985: 261]. Аммиан Марцеллин (XXI. 1, 10) тоже ссылается на предание, по которому тот «внезапно появился из недр земных в Этрурии» [Аммиан 1994: 215]. Испуганный этим чудом, Тархон позвал на помощь. Другие лукумоны, работавшие неподалеку на своих полях (ибо в те времена нравы отличались простотой, и никто не гнушался трудом пахаря),

поспешили на призыв Тархона, «и вскоре на это место собралась вся Этрурия». Это оказался мудрый и искусный в науке гадания Таг, посланный великим богом Тином, чтобы передать лукумонам установления, в согласии с которыми они должны были учить людей. «И Тагет долго говорил перед многочисленными слушателями, а те все его слова запомнили и записали. А вся его речь была о том, что составило науку гаруспиций» [ЦИЦЕРОН 1985: 261].

Легенда утверждает, что лукумоны зафиксировали эти законы на восковых табличках. Как только чудесный ребенок, рожденный землей, исполнил свою миссию, он тут же погрузился обратно в борозду, и больше его уже никто не видел. Но с тех пор жители Тосканы на протяжении веков свято верили в то, что если их дети заболеют, то можно призвать на помощь «духа-ребенка» Таго, который восстанет из земли и поможет им. Об этом в конце XIX века рассказали старики-итальянцы Чарлзу Годфри Лиланду, собиравшему фольклорные данные для своей книги «Этрусско-римские пережитки в народных традициях» [LELAND 1892: 96; ВОГЭН 1998: 66-67].

Как указывает Лиланд, предания о маленьких детях, изрекающих слова мудрецов или наделённых целительными силами, распространены в фольклоре разных местностей [LELAND 1892: 96, 98; ВОГЭН 1998: 67]. Анзор Дарчиев отмечает, что Таг — это герой, рождённый землёй; именно рождённый, поскольку у земледельческих народов, для которых земля являлась олицетворением стихии плодородия, была распространена эротическая символика земли: посев отождествлялся с оплодотворением, плуг — с фаллосом и т.д. А если учесть, что плуг в мифологии может падать с неба, являясь божественным даром человеку (как у скифов), Таг предстаёт как персонаж, рожденный от брака неба и земли. И поэтому он обладает необычайной мудростью [ДАРЧИЕВ 2000: 223].

В осетинском фольклоре, по меткому наблюдению Анзора Дарчиева, есть персонаж, весьма похожий на этрусского Тага [ДАРЧИЕВ 2000: 224]. Это — Санаты Сем из привилегированного сословия Тагиата. Сем обладал даром предсказателя, понимал язык зверей и птиц, отличался большой мудростью и красноречием. Сем начал говорить в трехмесячном возрасте, и тогда же он сделал свое первое предсказание: находясь в колыбели, оставленный дома под присмотром старика, Сем начал громко кричать и требовать, чтобы его отнесли на ныхас. Деду Сема ничего не оставалось, как, завернув внука в полы своей шубы, отнести на ныхас селения Лац. А в это время в соседнем селении Кора один из жителей изготавливал соху. Когда тот начал приделывать к сохе лемех, Сем закричал: «Больше не ударяй, а то соха треснет!». Мужчина, конечно же, не мог слышать его слова, и ударил по сохе. Соха треснула. Находящиеся на ныхасе попросили старика показать им, кто кричит из-под его подола. Когда старик показал ребенка, то он

сам заговорил с ними, попросив их отправить в Кора человека, чтоб они убедились в правдивости его слов [Ирон таураэгътае 1989: 436]. Появление Тага на свет также связано с сохой. Кроме того, в нартовском эпосе есть особый персонаж, имя которого — Чысыл Лаппу. Он обрабатывает землю и летает по небу на чудесной бороне, запряжённой оленями. Чысыл Лаппу помогает трём братьям — нартам Бора, Дзылау и Болатбарзаю в их походах, а после гибели братьев оказывает помощь их потомкам — юным Уархагу и Уархтанагу. Судя по сказаниям, этот герой находится в состоянии вечной юности, к тому же обладает божественной природой, будучи племянником Мигъыбардуага, и наблюдает за жизнью нартов с горы Уадхох [Дарчиев 2000: 220, 224].

Элиан в сочинении «О природе животных» (XII. 46), написанном в III веке до н. э., говорит об этрусском поверье, по которому музыка флейты загоняет дичь в силки: «Среди этрусков бытует поверье, согласно которому кабанов и оленей можно ловить не только сетями и собаками, но и с помощью музыки. Вот как это происходит: этрусски расставляют сети и прочие охотничьи принадлежности и снаряжают ловушки; рядом встаёт искусный флейтист, который наигрывает самые прекрасные мелодии, извлекая из своей флейты нежнейшие звуки, и среди всеобщей тишины и покоя эта музыка легко достигает вершин, долин и чащи леса — одним словом, проникает во все логова и норы животных. Сначала они удивляются и пугаются, но потом чистое и всепобеждающее наслаждение от музыки овладевает ими, и, оказавшись в её власти, они забывают о своих детёнышах и своих убежищах. Обычно животные не любят далеко уходить от родных мест. Но эти, увлекаемые, словно силой чар, завораживающей мелодией, приближаются и попадают в ловушки охотников, становясь жертвами музыки» [Эргон 2009: 142, 222]. Это напоминает нартовские сказания о чудесной силе свирели Ацамаза, влиявшей на природу.

Учитывая то, насколько часто встречается изображение флейты на этрусских фресках и рельефах, Агнесс Карр Вогэн предполагает, что игрой на флейте у этрусков сопровождалась почти все виды деятельности. Античные авторы настолько часто упоминают об этрусской флейте, что, по всей видимости, она действительно была национальным музыкальным инструментом [Вогэн 1998: 119]. Жак Эргон считает, что вышеприведённый текст Элиана, уроженца Пренесте, может восходить к этрусскому эпосу, в котором правитель-охотник преследовал добычу в сопровождении «этрuscoго Орфея, использующего свой волшебный дар» [Эргон 2009: 223].

На надгробии IV века до н.э. из североитальянской Фельзины привлекает внимание стела с изображением зверя, вскармливающего младенца, что указывает на какую-то легенду, аналогичную римской саге о волчице, вскормившей Ромула и Рема [Залесский 1959: 63]. У нартов им

соответствует, например, Саууай, который в некоторых вариантах выкармливается волками.

Для нартовского эпоса характерен «буквально навязчивый» в сказаниях, «особенно у осетин», тип героя-ребёнка, мстящего за отца или брата [Мелетинский 1968: 220]. Это Батраз, Ацамаз, Саууай, безымянный сын Урызмага, Айсана. У этрусков в Пирги и других городах почитали богиню-мать Эйлифию с ребёнком, который, скорее всего, как и в пеласгийском по происхождению святилище в Олимпии, носил имя Сосипол, ложно истолкованное греками как ‘защитник города’ [Немировский 1983: 193]. Индолог Степан Наливайко обратил внимание на древнеиндийское соответствие этрусского божества-ребёнка — воинственного эпического героя по имени Шишупал, имя которого на санскрите означает ‘ребёнок-защитник’ [Наливайко 2001: 145–146]. Вполне возможно, что и этрусский Сосипол выступал юным воителем.

Многие верования этрусков напоминают осетинские. Со смертью Анка Марция в Риме кончилось правление латино-сабинских царей. Сыновья его еще не достигли взрослости, и царский трон достался их опекуну — некоему полугреку Лукумону, переселившемуся из этрусского города Тарквинии. Согласно легенде, изложенной Титом Ливием (IV, 1, 34, 1–9), его переезд в Рим сопровождался чудесным и многообещающим знамением. Когда Лукумон на повозке достиг Яникула, над ним распростер свои крылья орел, снял с него шапку, покружился в клюве с ней над ездоком и вновь надел её на голову. Жена Лукумона, знатная этруская женщина Танаквиль, искушённая в гаданиях, немедленно истолковала это событие как предвестие великой судьбы мужа [Тит Ливий 1989: 41–42]. Это напоминает эпизод из осетинской сказки, когда народ избирает себе царём на семь лет того, на чью голову опустится ястреб [Осетинские народные сказки 1973: 329]. Но не менее важна и роль женщины как главной помощницы в обретении царской власти, которая находит соответствия не только во фригийской легенде о Гордии, женившемся на девушке из семьи прорицателей [Немировский 1983: 117; Наговицын 2000: 231–232], но и в нартовских сказаниях об Урызмаге и наделённой магическими способностями Сатане, об алдаре Сослане и вещи Бедухе, которая, подобно женщинам на крышках этрусских саркофагов, умерла раньше мужа, уже переродилась в божество и помогает своему мужу в загробном мире [Наговицын 2000: 114]. Кстати, Майяни весьма смело пробует связать имя нартовской Сатаны с предполагаемым антропонимом в этрусской надписи «*mi ramnunas Šatanas*» и выражениями «*Satanes*» и «*etre Satanis*» в таком источнике, как Игувийские таблицы на умбрском языке [Mayani 1964: 401]. Собственные имена *Šatana* и *Šatna* в самом деле встречаются в этрусской эпиграфике [Morandi 2004: 410–411].

Тем временем исследователи вполне резонно усматривают сходство в представлениях о природе верховной власти у скифских царей, чей родоначальник Геракл получил её, женившись на местной змееногой богине, и этрусских лукумонов, которые произошли от чужака Лукумона, женившегося на Танаквиль, заместительнице богини-матери, обладающей даром пророчества. Магическая сила лукумона зависела от его супруги. Аналогично этому можно видеть в индоарийских представлениях о шакти, то есть об активной божественной энергии женщины, только благодаря которой возможно проявление потенциальных качеств её супруга. Кроме того, этрусскому институту царей-жрецов находят географически отдалённые этнографические параллели в шаманистических культурах, когда правитель считался земным представителем предков, от которых зависело поступление энергии, необходимой для поддержания существования мира живых. При этом основатель династии являлся пришельцем из других земель, обосновавшим свое право на власть женитьбой на представительнице знати автохтонного племени [ШАУБ 2008: 17–22]. Здесь открывается простор для широких сопоставлений и брака Урызмага с Сатаной, который даёт ему власть над нартами, и многочисленных бракосочетаний нартов с дочерьми, сёстрами и жёнами великанов-уаигов. Между прочим, вполне резонно замечание Петра Козаева [КОЗАЕВ 1998: 75], что резное кресло из слоновой кости, фигурирующее в осетинском эпосе как сиденье мудрого Урызмага, очень напоминает аналогичный атрибут высших должностных лиц Рима, имеющий этрусское происхождение [НЕМИРОВСКИЙ 1983: 113; ЯНКО 2019: 36, 40, 124, 216–217].

Религиозные представления этрусков позволяют немного пролить свет на многие моменты в нартовском эпосе. Например, в одном из осетинских сказаний об Ахсаре и Ахсартаге есть следующий отрывок: «Откуда появились нарты, этого, кроме Бога, никто не знает, но в сказаниях говорят, что они появились со дна моря» [НАРТЫ 1989: 11]. Характерно, что в лезгинской мифологии, на которую сильно повлияли северные иранцы, тоже рассказывалось, что первоначально везде была вода. Когда образовалась суша, то первыми существами, её населившими, были боги, вышедшие из моря. Но на сушу вышли не все, часть осталась на морском дне или в морских волнах [РИЗВАНОВ 1984: 97–98]. При этом исследователи, которые пробуют реконструировать этрусскую космогонию, предполагают, что, согласно представлениям этого народа, в начале начал существовало первозданное море и богиня этого моря, породившая весь мир. Этруски считали, что вначале была бездна, подобная бурлящему морю — первоокеану. В ней зародилось желание, и она породила первых богов. Роль богини беды могла играть богиня Мания и близкие к ней персонажи, например, древнейший бог

подземного мира Мант — мужская ипостась Мании. Известны представления этрусков об очистительной и возрождающей душу стихии первоокеана. Вода, выступавшая как символ протоматерии и протоматери всего сущего, рассматривалась как источник смерти-возрождения и обновления. Ритуальный прыжок в неё понимался как некий волевой акт, направленный к обновлению души и тела, но он же олицетворял момент умирания и перехода в загробный мир [Наговицын 2000: 128, 358, 460]. В этой связи следует вспомнить воскрешение мёртвого Сырдона, брошенного нартами, согласно его предсмертной просьбе, в воду [Нарты 1989: 205].

Этрусские параллели, как и греческие и романские, служат доказательством индоевропейской архаичности осетинского нартовского эпоса, его связи с древнейшими индоевропейскими цивилизациями и независимости от гипотетического кавказского субстрата. В то же время, с помощью сказаний о нартах существенно расширяется круг индоевропейских параллелей к этрусской мифологии и обычаям. Если попытки этимологизации с помощью иранских языков остаются на уровне гипотез, то эпос и верования выступают более надёжными средствами верифицировать предположения этрускологов. Следует предполагать также успешность обращения к тосканскому, сардинскому, корсиканскому, албанскому фольклору в поисках близких и дальних соответствий нартовскому эпосу осетин.

ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. — Владикавказ: Ир, 1990. — 640 с.
- Албанские народные сказки / Составитель, автор пересказа с албанского, предисловия и примечаний Татьяна Серкова. — Москва: Художественная литература, 1989. — 318 с.
- АММИАН МАРЦЕЛЛИН. Римская история. — Санкт-Петербург: Алетей, 1994. — 576 с.
- БЛОК РЕЙМОН. Этрусски. Предсказатели будущего. — Москва: Центрполиграф, 2004. — 189 с.
- БУРИАН ЯН, МОУХОВА БОГУМИЛА. Загадочные этрусски. — Москва: Наука, 1970. — 227 с.
- ВЕРГИЛИЙ. Буколики. Георгики. Энеида / Вступительная статья М. Гаспарова, комментарии Н. Старостиной и Е. Рабинович. — Москва: Художественная литература, 1979. — 550 с.
- ВОГЭН АГНЕС КАРР. Этрусски. — Москва: Крон-пресс, 1998. — 235 с.
- ГОМЕР. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. — Санкт-Петербург: Наука, 2008. — 573 с.
- ГРЕЙВС РОБЕРТ. Мифы древней Греции. — Москва: Прогресс, 1992. — 624 с.
- ГУЦУЛЯК ОЛЕГ. Каджи и кентавры: к вопросу об этнической атрибутации мифо-эпических персонажей (в печати). — 2020.

- Дарчиев А.В. О Таргитае — прародителе скифов // Дарьял. — Владикавказ, 2000. — № 1(40). — С. 218-233.
- Дзицойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. — Цхинвал: Республика, 2017. — Том I. — 464 с.
- Дзицойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. — Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. — 224 с.
- Диодор Сицилийский. Греческая мифология. (Историческая библиотека) / Перевод с древнегреческого О.П. Цыбенко. — Москва: Лабиринт, 2000. — 224 с.
- Дионисий Галикарнасский. Римские древности. — Москва: издательский дом «Рубежи XXI», 2005. — Том I. — 272 с.
- Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времён до конца IV в. до н.э. — Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1956. — 486 с.
- Залесский Н.Н. Этруски в Северной Италии. — Ленинград: издательство Ленинградского университета, 1959. — 116 с.
- Ильинская Л.С. Легенды и археология. Древнейшее Средиземноморье. — Москва: Наука, 1988. — 176 с.
- Ирон таурæгътæ / Чиныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинæгтæ ныффыста Джæккайтæ Ш. — Орджоникидзе: Ир, 1989. — 498 с.
- Козаев Пётр. Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. — Владикавказ: Проект-пресс, 2000. — 348 с.
- Мавлеев Е.В. Самнитские войны и зеркала Вольсиний // Вестник древней истории. — Москва, 1987. — № 1. — С. 185–201.
- Макнамара Эллен. Этруски: Быт, религия, культура. — Москва: Центрполиграф, 2006. — 192 с.
- Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. — Москва: Наука, 1968. — 366 с.
- Наговицын Алексей. Мифология и религия этрусков. — Москва: Рефл-бук, 2000. — 496 с.
- Наливайко Степан. Таємниці розкриває санскрит. — Київ: Просвіта, 2001. — 288 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бзыров. — Москва: Наука, 1989. — Кн. 2. — 494 с.
- Неверов О.Я. Геммы античного мира. — Москва: Наука, 1982. — 144 с.
- Немировский А.И. Этруски. От мифа к истории. — Москва: Наука, 1983. — 261 с.
- Овидий. Элегии и малые поэмы. — Москва: Художественная литература, 1973. — 528 с.
- Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисл. и примеч. Г.А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. — Москва: Наука, 1973. — 598 с.
- Павел Диакон. Эпитома сочинения Секста Помпея Феста «О значении слов» / Перевод с латинского языка, вступительная статья, комментарии А. А. Павлова. — Москва-Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 496 с.

Плиний Старший. Естественная история. Книга II / Перевод и комментарии Б.А. Старостина // Архив истории науки и техники. — Москва: Наука, 2007. — Вып. III. — С. 287–366.

Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Перевод с латинского, предисловие и примечания Г.А. Тароняна. — Москва: Ладомир, 1994. — 941 с.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания в трёх томах. — Москва: издательство Академии наук СССР, 1961. — Том I. — 503 с.

РАХНО К.Ю. Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language.* — Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. — Vol. XIV. № 1, 2. — С. 88–116.

РИЗВАНОВ Р.З. Из ономастики лезгин // Советская этнография. — Москва, 1984. — № 5. — С. 97–101.

РОБЕР Жан-Ноэль. Этруски. — Москва: Вече, 2007. — 368 с.

СЕКСТ ПРОПЕРЦИЙ. Элегии в четырёх книгах / Перевод и примечания А.И. Любжина. — Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. — 272 с.

ТИМОФЕЕВА Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. — Новосибирск: Наука, 1980. — 112 с.

ТИТ ЛИВИЙ. История Рима от основания города. — Москва: Наука, 1989. — Том I. — 576 с.

ТРОЈАНОВИЋ Сима. Вагра у обичајима и животу српског народа. Књ. 1 // Српски етнографски зборник. — Београд: штампарија «Св. Сава», 1930. — Књ. XLV. — 340 с.

ТЮИЙЕ Жан-Поль. Цивилизация этрусков. — Екатеринбург-Москва: У-Фактория; Астрель, 2011. — 254, [2]с.

ЦИЦЕРОН. Философские трактаты. — Москва: Наука, 1985. — 383 с.

ШАУБ И.Ю. Италия — Скифия: культурно-исторические параллели. — Москва-Санкт-Петербург: Новый Гермес, 2008. — 155 с.

ЭРГОН Жак. Повседневная жизнь этрусков. — Москва: Молодая гвардия, 2009. 334, [2] с.

ЯНКО А.Л. Этруски: социально-политическая организация (VIII–III вв. до н. э.). — Харьков: Майдан, 2019. — 496 с.

BONFANTE Larissa, SWADDLING Judith. Etruscan Myths. — London-Austin: British Museum Press; the University of Texas Press, 2006. — 80 p.

COOK Arthur Bernard. Zeus: A Study in Ancient Religion. — Cambridge: University Press, 1914. — Volume I. Zeus God of the Bright Sky. — XLIII, 885 p.

DENNIS George. The Cities and Cemeteries of Etruria in two volumes. — London: John Murray, Albemarle Street., 1848. — Vol. II. — XV, 580 p.

DUMÉZIL Georges. Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans. — Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1970. — XXX, 715 p.

FORBES R.J. Metallurgy in Antiquity: A Notebook for Archaeologists and Technologists. — Leiden: E.J. Brill, 1950. — 489 p.

JANNOT Jean-René. Religion in Ancient Etruria. — Madison: University of Wisconsin Press, 2005. — 252 p.

KRAUSE Ernst. Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella, eine dritthalbtausendjährige Urkunde: Nachtrag zu den Trojaburgen Nordeuropas. — Glogau: Verlag von Carl Flemming, 1893. — 48 S.

LELAND Charles Godfrey. Etruscan Roman Remains in Popular Tradition. — London: T. Fisher Unwin, 1892. — VIII, 385 p.

LIPPMANN Edmund O. von. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. — Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919. — XVI, 742 S.

MARTINI Paolo. Il nome etrusco di Atlante. — Rome: Dipartimento di studi glottoantropologici dell'Università di Roma «La Sapienza», 1987. — 52 p.

MAYANI Zacharie. The Etruscans Begin to Speak. — New York: Simon and Shuster, 1964. — XIII, 474 p.

MORANDI Tarabella Massimo. Prosopographia etrusca : I Corpus : 1 : Etruria meridionale. — Roma: L'Erma di Bretschneider, 2004. — 80, 32 p.

PALLOTTINO Massimo. Etruscologia. — Milano: editore Ulrico Hoepli, 1984. — 564 p.

PIFFIG Ambros Josef. Religio Etrusca. — Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1975. — 426 S.

THOMSON DE GRUMMOND Nancy. Etruscan Myth, Sacred History, and Legend. — Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006. — XVI, 256 p.