

DOI: 10.46698/VNC.2020.78.30.001

Ю. А. ДЗИЦКОЙТЫ

## ОПЫТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ПРЕДАНИЙ О ХЕТАГЕ

**Введение.** Образ легендарного Хетага (осет. *Хетæг*) занимает особое место в осетинской культуре. С одной стороны, он герой исторических преданий, основатель святилища *Хетæджы къох* ‘святилище (букв. роща) Хетага’, или *Хетæджы дзуар* id. [ССКГ, 1870, III: 31; Миллер 1934: 1556; Калоев 1971: 282]<sup>1</sup>, а с другой — отец-основатель обширной фамильной группы в Центральной Осетии, в числе которых находятся и *Хетæггæтæ* ‘Хетагуровы’ [Калоев 1983: 209–211; «МД» 2002, № 12: 124–127]. Он же — «патрон жителей Нарского и Алагирского ущелий», заступник последних «как перед добрыми, так и перед злыми духами» [Ковалевский 1886, I: 94].

Первая фиксация преданий о Хетаге относится к тридцатым годам XIX в., а в начале XX в. К.Л. Хетагуров посвятил Хетагу одноименную поэму [ХЕТАГКАТЫ, I: 250–277]. Кроме того, сведения о Хетаге содержатся и в этнографическом очерке «Особа» [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317–319, 425–426], а также в письмах поэта [ХЕТАГКАТЫ, V: 85, 223, 334], в одной из его небольших заметок [ТАМ ЖЕ: 365–366] и в стихотворении, написанном на русском языке [ХЕТАГКАТЫ, II: 242].

Несомненно, Коста располагал несколькими вариантами народного предания, записанными от разных сказителей, двух из которых называет по именам [ХЕТАГКАТЫ, IV: 313; V: 334], а об остальных говорит в описательных выражениях [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317]. В посвященном Хетагу стихотворении Коста не без преувеличения сообщает, что предания о нем «черпал из тысячей уст» [ХЕТАГКАТЫ, II: 242].

Неудивительно, что Хетæг в одном из вариантов поэмы представлен в качестве сына кабардинского князя Инала [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317; I: 339], а в других вариантах признан аланином. Действие поэмы отнесено то к эпохе

<sup>1</sup> Зафиксированы также названия *Хетæджы хъæд* ‘лес Хетага’ [КЪАРДЖИАТЫ 1991: 24], *Хетæджы кувæндон* ‘святилище Хетага’, *Тымбыл хъæды дзуар* ‘святилище Круглого леса’ [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 8; АГЪНАТЫ 1999: 69, 74].

Чингисхана, то Мамаю, то Крымшамхалов [КЪОСТА 1939: 203]<sup>2</sup>. В одной из своих работ сомнения о происхождении своего пращура Коста выразил открытым текстом: «Какая доля правды во всей этой легендарной истории, я не берусь судить, но думаю, что осетины в пору своего могущества навряд ли позволили бы какому-нибудь персиянину или кабардинцу алдарствовать<sup>3</sup> над собой. А в горах, при последующей отчаянной борьбе за существование, было слишком тесно, чтобы какой-нибудь беглец из-за Кубани занял лучший пункт и разросся в поколение, дающее тон коренному населению» [ХЕТАГКАТЫ, IV: 426].

Аналогичные сомнения у исследователей творчества Коста мотивированы отсутствием у князя Инала сына по имени Хетаг [АЛБОРОВ 1929: 114–120; БЯЗЫРОВ 1979: 9–10]. Этнограф В.С. Уарзиати пытался преодолеть это препятствие с помощью этимологии имени *Хетæг*, которое он возводил к имени одного из потомков князя Инала — *ХъэтIэхъуцокъуэ* [УАРЗИАТИ 1982: 89]. Исходя из данного сопоставления, а также из некоторых других соображений, В.С. Уарзиати отнес время жизни Хетага к XVI веку [ТАМ ЖЕ: 87].

Забегая вперед, отметим, что кабардинское имя *ХъэтIэхъуцокъуэ* заимствовано в осетинский язык в форме *Хатæхцыхъо*, и никакими усилиями воображения ни из этой формы, ни из ее кабардинского оригинала нельзя вывести осетинское *Хетæг*, если, конечно, оставаться в рамках исторической фонетики осетинского языка. Важно также подчеркнуть, что В.С. Уарзиати опирается в своем анализе исключительно на одну часть преданий о Хетаге, в которой говорится об его кабардинском происхождении, оставив без внимания другую, в которой этих сведений нет, а все что противоречит его позиции, объявляет «второстепенным» [УАРЗИАТИ 1982: 85; 1989: 80]. Вдобавок ко всему В.С. Уарзиати сопоставляет эпизод с бегством Хетага из-за Кубани с изгнанием христианских священников из Западной Алании, имевшим место в X в. н.э. [УАРЗИАТИ 1989: 84–85], что вступает в противоречие с его же датировкой жизни Хетага, однако это противоречие оставляет неразъясненным.

В подтверждение мнения о кабардинском происхождении Хетага В.Б. Пфаф ссылался на «тип лица» жителей Нарской котловины, который напоминал ему кабардинцев [ПФАФ 1871: 76]. Спустя 30 лет, Е. Вейденбаум пошел еще дальше, допустив, что «предполагаемое легендой кабардинское происхождение Хетага и нахождение рощи, ему посвященной, близ кабардинских пределов дает повод к возбуждению вопроса: не заимствовали ли

<sup>2</sup> В некоторых исследованиях эти противоречия упоминаются, но не анализируются [ХАДАРЦЕВА 1951; САЛАГАЕВА 1959].

<sup>3</sup> Т.е. властвовать, владычествовать — Ю.Д.

осетины почитание рощ от кабардинцев, под влиянием которых они находились?» [СР: 69].

Священник М. Коцоев, как бы отвечая на эти сомнения, писал на страницах «Владикавказских епархиальных ведомостей» следующее: «Говорят, что до переселения из гор осетин роща Хетаг почиталась святою еще кабардинцами. Кабардинцы же узнали о святости куста [т.е. рощи. — Ю. Д.] по необыкновенным явлениям, замеченным якобы их предками. Так, например, рассказывают, что во времена их предков почти каждую ночь замечали небесный свет, становившийся как бы огненным столбом между Хетагом [т.е. рощей Хетага. — Ю. Д.] и небом. Это объяснялось тем, что покровитель этой рощи и Хетага сам св. Георгий сошел с неба в эту рощу. Поэтому осетины здесь молятся, говоря — Хетаджи Уастырджи, помоги нам» [цит. по: УАРЗИАТИ 1995: 84].

Не упоминая о своих предшественниках, гипотезу о кабардинском происхождении рощи Хетага повторяет Б.А. Калоев: «Мы склонны считать этот “священный” куст местом поклонения прежних обитателей этих мест — кабардинцев, от которых он перешел к осетинам после их обоснования в предгорьях» [КАЛОЕВ 1971: 282]. Позже Б.А. Калоев отнес культ Хетага к «древнекавказскому компоненту» в осетинской мифологии [КАЛОЕВ 1992а: 265; КАЛОЕВ 1992б], а литературовед З.М. Салагаева [1959: 92] отстаивала мнение о влиянии кабардинских преданий об Инале на осетинские предания о Хетаге. И хотя кабардинское происхождение Хетага признается и другими авторами [КУСОВ 1987: 64], эта версия вызывает у части исследователей вполне обоснованные сомнения ввиду содержащихся в ней противоречий [ВАНЕЕВ, II: 325; БИДЖЕЛТЫ 1985: 72; БИГУЛАЕВА 2014: 12–18].

У перечисленных и других исследований один общий недостаток — они не учитывают альтернативную версию предания о происхождении Хетага. В тех же нескольких исследованиях, в которых содержится упоминание о ней, отсутствует анализ текстов [АЛБОРОВ 1929; САЛАГАЕВА 1959; БЯЗЫРОВ 1979; КАЛОЕВ 1983: 210–211]<sup>4</sup>. Более того, в одном из исследований дело доведено до крайности: оказывается, во всех без исключения версиях предания говорится о переселении Хетага с берегов Зеленчука [ГАГЛОЙТЫ 2017: 124–125].

Таким образом, окончательная кабардинизация Хетага происходит на наших глазах на страницах научных изданий. Учитывая сказанное, считаем необходимым вернуться к вопросу о происхождении Хетага, обратив особое внимание на альтернативную версию предания. Свой анализ мы

<sup>4</sup> Исключением является работа [ГУТНОВ 1993: 50–51], в которой анализ указанных сказаний привел автора к мысли о том, что в формировании привилегий рода Хетагкатае «существенную роль сыграли культовые обязанности».

начинаем с краткого изложения известных нам текстов<sup>5</sup>, включив в их число один грузинский, несомненно, имеющий отношение к интересующей нас проблеме.

**1. Тексты преданий<sup>6</sup>.** *Вариант 1.* Запись 30-х гг. XIX в. Хетаг был набожен и храбр. Ни о времени жизни Хетага, ни о его национальной принадлежности («какого рода») никто не знал. А однажды он отправился «к неприятелю на воровство» и, убегая от преследователей, близ Суадага укрылся в роще, отделившейся по его просьбе от ближайшего леса. С тех пор этот участок леса, названный в его честь *Хетседжы кьох* ‘роща Хетага’, почитается у осетин как национальная святыня [ППК, I: 60–61].

*Вариант 2.* Публикация 1850 г. На месте священной рощи когда-то стоял богатый и многолюдный аул, в котором жил святой старец Хетаг. Он был звездочетом, знавшим по имени каждую звезду на небе, предвещал беды, угадывал смерть людей и домашнего скота, «знал причину и конец вещей». Он к тому же имел власть над шайтанами, которых мог обратить в лошадь, муху и т.п. Но однажды, когда старец ослеп, на его село напал некий падишах с несметным войском. Сельчане бросились спасаться в ближайший лес, но Хетаг не мог последовать за ними. И тогда Хетаг взмолился, чтобы лес сам пришел к нему на помощь. И действительно, от ближайшего леса отделилась роща, которая укрыла как самого Хетага, так и все селение. А когда опасность миновала, жители переселились в другое место. Но Хетаг остался жить в этом лесу, где и был похоронен под курганом [ППК, I: 99–100]<sup>7</sup>.

*Вариант 3.* Опубликовано в 1870 г. Здесь утверждается, что 13–14 поколений тому назад из Кабарды<sup>8</sup> бежал нарт, или наездник Хетаг, преследуемый кровниками. Он успел добраться до местности Суадаг, где его настигли преследователи, но он спасся, укрывшись в лесу, а уже оттуда Хетаг переселился в Нарское ущелье, а затем «взял из Кабарды свое семейство и пригласил к себе на жительство осетин из разных мест» [ППК, IV: 22–23].

*Вариант 4.* Давным-давно в урочище Хетаг, что за рекой Кубанью, жили три брата, внуки славного Инала. Старшего из них звали Хетагом. Однажды братья поссорились между собой, и Хетаг бежал с двумя сыновьями в сторону Осетии. Но его братья пустились в погоню, и в районе

<sup>5</sup> В сборнике сведений и материалов о жизни гениального поэта, одна из глав которого целиком посвящена «Предкам Коста Хетагурова» [Тедеты 2009: 23–45], не учтена даже половина текстов.

<sup>6</sup> Встречаются также переложения приводимых ниже текстов (например, [Миллер 1882: 254; Ковалевский 1886, I: 93–94; Агънаты 1999: 70–71]), которые мы не учитываем.

<sup>7</sup> Согласно другой версии, Хетаг похоронен в склепе в сел. Нар (см. ниже).

<sup>8</sup> Здесь и далее под Кабардой имеется в виду Черкесия (подробнее см. ниже).

(Татаргупского) минарета настигли его и убили двух его сыновей. Но Хетаг успел укрыться в башне, а когда все стихло, продолжил бегство. Но преследователи вновь его настигли. И тут он услышал таинственный голос: «Хетаг, беги к лесу!» А он в ответ: «Хетаг уже не успеет к лесу, но лучше пусть лес к Хетагу». И тут от леса отделился небольшой участок, окруживший Хетага. Поняв, что Хетагу покровительствует какой-то ангел, братья прекратили погоню. А Хетаг, отдохнув, отправился в Нар [ССКГ, 1870, III: 30–33].

*Вариант 5.* Запись В.Б. Пфафа, который со ссылкой на предыдущий вариант пишет: «Во время моего путешествия в Нарском обществе я тоже слышал это сказание, но с некоторыми вариантами и прибавлениями». Хетаг — внук Инала. «Вследствие семейных раздоров, во время которых он лишился своих 7-ми сыновей, Хетаг должен был бежать от своих врагов». Преследователи настигли его у аула Салугардан. Тут послышался голос из леса, звавшего его в укрытие. Хетаг ответил, что уже не в силах добраться до леса, но попросил, чтобы лес сам явился к нему на выручку. Тут же густой лес окружил Хетага, а враги вынуждены были вернуться. В этом лесу Хетаг прожил 10 лет, но враги узнали об этом, и заставили его снова спастись бегством. И Хетаг бежал в Нар, где его приняли Бигулаевы. «Устроившись в Наре, Хетаг, славившийся отважным бойцом, снова принялся за войну с кабардинцами, отбивал у них много пленных и добычи, и добытое сбывал за горы, в страну Тамардедопали (т. е. Грузию), променивая на хлеб, так как в это время осетины не занимались земледелием». Однажды Хетаг, везя партию пленных кабардинцев, променял некоему старику трех пленных на три совета. Это предание В.Б. Пфаф завершает своим заключением: «Приведенный рассказ дает также некоторое понятие о том, каким способом в продолжении XV и XVI столетий велась осетино-кабардинская война» [ССКГ, 1871, V: 76–78].

*Вариант 6.* Газета «Иверия», 1889, № 132: «Осетинская легенда». Хетаг дружил с неким Бурсамдзели. Однажды Хетаг отправился из селения Нар в Тифлис, где женился на девушке, родившей ему сына. В другой раз Хетаг поехал на равнину, а на обратном пути на него напали разбойники, но так как он был святым, вокруг него разрослась роща. После этого Хетаг исчез, но от его сына пошла фамилия *Хетаггатае* ‘Хетагуровы’ (цит. по [ИАА, III: 323; Бязыров 1979: 8]).

*Вариант 7.* Пересказ предыдущего варианта с комментариями М. Джанашвили. У Хетаджа был друг по имени Бурсамджели, который победил покровителя холода и зимы Бовирнона. Как-то друзья отправились в Тифлис, где встретили дьявола, продававшего красавицу за три отгаданных слова. Бурсамджели не смог раскрыть смысла трех слов дьявола, а

вот Хетадж смог и девушка досталась ему. Он привез ее в Нар и женился на ней. Как-то Хетадж отправился в путешествие, и в районе Хетаджи кох остановился на отдых. Вдруг из леса послышался голос: сейчас на тебя нападет враг, беги в лес! Но Хетадж попросил, чтобы лес сам явился к нему, и укрыл его. Так и случилось, и Хетадж спасся. «Богоугодный и святой Хетадж тут же остался и никто более не видел его» [СМОМПК, XXII. С. 195–196].

*Вариант 8.* Хетаг «был младшим сыном князя Инала, жившего за Кубанью, на притоке последней — Большом Зеленчуке». Приняв христианство, он бежал от преследования своих братьев в горную Осетию. «Место первоначального пребывания Хетага в теперешней Осетии» — «куща Хетага» в Куртатинской долине. В Нарскую котловину Хетаг проник через Куртатинский перевал. «В преданиях нет никакого намека на то, чтобы Хетаг отличался военными доблестями или участвовал в походах и сражениях. Напротив, он славился своим незлобием». Однажды, взамен трех невольников, проданных в Тифлисе, Хетаг получил ценный совет [ХЕТАГКАТЫ, IV: 317–319]<sup>9</sup>.

*Вариант 9.* Хетаг — младший сын аланского (в варианте — кабардинского) князя Инала, жившего за Кубанью (Хъобан). Братья во главе своего войска успешно отразили нападение Мамаю на Аланию (Аланы зæхх). Хетаг в свое время был отправлен на учебу в Крым к греческому монаху, где принял христианство. За отступничество от веры предков (фыдæлты дин) родственники обратили на него свой гнев, и Хетаг бежал в Осетию. История с рощей Хетага. Хетаг поселяется в Наре. Хетаг оказал помощь грузинскому царю в битве с персами [ХЕТАГКАТЫ I: 250–276, 470]<sup>10</sup>.

*Вариант 10.* Опубликован в газете «Терские ведомости» в 1903 г., № 143. На месте нынешней рощи стояло богатое и многолюдное селение, жители которого приняли магометанство. Жил среди них святой человек по имени Хетаг. «Он знал все, что делается на свете, знал на земле причину и конец всех вещей, понимал разговоры небесных светил и всю свою жизнь воевал с шайтанами, которые вынуждены были, наконец, бежать из аула и только за сто агачей<sup>11</sup> осмеливались показывать язык святому. Под эгидою такого мужа аул жил спокойно и наслаждался довольством и счастьем. Но рок и судьба ничем неотвратимы <...> Хетаг лишился зрения и уже не мог воевать с шайтанами. Вот в эту-то пору дух Джехенема и наслал на аул какую-то могучую вражескую силу. Уже только одна гора отделяла ее от

<sup>9</sup> Последний мотив представлен в осетинском фольклоре и без привязки к имени Хетага. Ср. вариант, обработанный осетинским поэтом Х. Дзаболаты [1992: 302–308].

<sup>10</sup> Поскольку варианты 8 и 9 записаны К. Л. Хетагуровым, их можно было бы объединить. Однако содержащиеся в них детали не совпадают.

<sup>11</sup> Аҕаӕ — турецкое и азербайджанское слово: мера длины от 6 до 7 вёрст.



аула. Жители, бросая родные очаги, бегут в Алагир, но и в бегстве не забывают они благочестивого старца. — Хетаг, — кричат добрые люди, — спеши в лес, иначе ты погибнешь!» Далее — как в остальных вариантах: Хетаг не смог последовать за односельчанами, но по его просьбе от леса отделился участок, укрывший его.

*Вариант 11.* Хетаг родом из Кабарды, из Биаслановых. На почве кровной мести Хетаг вынужден был бежать в Осетию. Обосновавшись в селении Нар, он женился на девушке из рода Бигъуылатæ, но в Кабарде у него оставалась невеста, которую он, спустя какое-то время, привел в качестве второй жены [ИАА, III: 53–54].

*Вариант 12.* Хетаг был кабардинским вором. Приняв христианство, он был вынужден бежать в Осетию, но успел добраться только до Арджинарага, где чудом спасся от преследователей, укрывшись в роще, отделившейся от леса. Впоследствии Хетаг переселился в Нар, где продолжил заниматься воровством и похищением детей, которых продавал в Грузии. Однажды в Грузии Хетаг обменял трех своих невольников на три ценных совета [ИАА, III: 54–56].

*Вариант 13.* Хетаг — единственный человек, выживший после кровавой бойни (цагъды уæлдай). Однажды он отправился в поход, а с собой взял невольника для продажи. В пути ему встретился некий человек, которому он продал своего невольника за три совета. Убедившись в справедливости первого совета, Хетаг отправился к царице Тамаре, где выяснилась справедливость второго совета. Вернувшись на родину, Хетаг убедился в верности и третьего совета [ХИАУ, II: 122–124].

*Вариант 14.* Хетаг был кабардинцем из рода Биаслантæ. Поссорившись с братьями, он переселился в Нарскую котловину, где женился на девушке из рода Бигъуылатæ [ИАА, III: 59–60].

*Вариант 15.* Хетаг был одним из трех сыновей кабардинца Инала. Братья решили убить Хетага из-за того, что он принял христианство. Узнав об этом, Хетаг бежал в сторону Осети, а братья пустились в погоню. В районе Арджинарага они уже настигли Хетага, но ему удалось добраться до Суадага, где он спасся в роще, отделившейся от леса. Прожив год в Арджинараге, Хетаг переселился в селение Нар [ИАС, II: 562–563].

*Вариант 16.* Грузинский князь решил поселить Хетага на своей земле. Однако ночью Хетагу приснился ангел, предупредивший его против проживания на дарованной земле — жить следовало только на самом приобретенной земле<sup>12</sup>. И Хетаг отказался от подарка. Но вскоре во время

<sup>12</sup> Ср. осетинскую поговорку: *Лæваргаенаджы захмæ ма фæцу, фæлæ дахи ссарга заххыл цар* [ИÆ: 54], т.е. «Не живи на дарованной земле, живи на земле, которую сам приобрел».

охоты он забрел в Нарскую котловину, где и решил поселиться. Ночью Хетагу снова приснился ангел, одоббивший его выбор. Хетаг женился на дочери коренного жителя Бигулаева. Но вскоре его жена умерла, и вторым браком Хетаг женился на дочери грузинского царя. Хетаг часто ездил в Грузию, проводя там много времени. Однажды, находясь в Грузии, к нему явился старец, предложивший обменять его коня (уацайраг) на три ценных совета и т.д. [ИАС, II: 563–566].

*Вариант 17.* Грузинское предание о герое Хетаге, записанное К. Сихарулидзе в 1950 г. в Хевском ущелье Грузии. На Хевское ущелье напали дагестанцы. К ним на помощь из Казбеги пришел герой Хетаг во главе большого войска. В благодарность за успешное отражение нападения царица Тамара своим указом учредила обычай переносить во время Новогоднего праздника все святыни из церкви святой Троицы в родовое поместье Хетага. Так народ поздравлял потомков Хетага с Новым годом [цит. по: Гаглойти 2000; 2008: 20–21].

*Приложение 1.* Отголосок рассматриваемого предания в дигорской поговорке: — Хетаг, в лес! — Хетагу в лес нельзя идти, пусть лес идет к Хетагу! [ОДНИ: 322–323].

*Приложение 2.* Отрывок из молитвословия: *Сау хъады балястай быдыры цахаерадон чи скодта — Хетаджы дзуар, да куваг адамаен аххуысгаенаг фау!* [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 9], т.е. «О святилище Хетага, сотворившее на равнине (райские) кущи из деревьев глухого леса, окажи свою милость страждущим!».

*Приложение 3.* Отрывок из молитвословия: *Сау хъады балястай быдыры цахаерадон чи саразта, на Хетаджы Уастырджи, табу дахицаен* [Там же: 483], т.е. «Слава Тебе, о наш Уастырджи (святилища) Хетаг, сотворивший на равнине (райские) кущи из деревьев глухого леса».

**2. Анализ текстов.** Сравнение приведенных вариантов и версий позволяет выделить три основных мотива: 1) бегство Хетага в Осетию и чудесное спасение в роще, отделившейся от леса. 2) Переселение Хетага из Суадага в селение Нар. 3) Путешествие Хетага в Грузию.

В части текстов отсутствует первый из этих мотивов (В-1, В-2, В-6, В-7, В-10, В-13, В-16, В-17), а в другой, напротив, третий (В-3, В-4, В-11, В-14, В-15). В нескольких вариантах отсутствуют первый и третий мотивы (В-1, В-2, В-6, В-10). Второй мотив присутствует практически во всех вариантах. В двух вариантах (В-6; В-7) второй и третий мотивы переставлены местами.

**2.1. Национальная принадлежность Хетага.** В девяти из приведенных сказаний утверждается, что Хетаг — сын (или внук) кабардинского



князя Инала (В-3; В-4; В-5; В-8; В-9; В-11; В-12; В-14; В-15). В этих сказаниях определено также время жизни Хетага, т.к. князь Инал жил в XV в. Напротив, в варианте (В-1) время жизни и национальная принадлежность Хетага считаются неопределенными. В варианте (В-9) Хетаг — аланский княжич, а в вариантах (В-13, В-17) время его жизни прикреплено к эпохе царицы Тамары (XII в.), что явно противоречит родству Хетага с князем Иналом. Однако эти версии заслуживают не меньшего доверия, так как представлены в двух разных национальных традициях на далеко отстоящих друг от друга территориях. Напротив, варианты, в которых Хетаг — сын князя Инала, мало отличаются друг от друга и записаны на ограниченной территории Нарской котловины, что говорит о сравнительно позднем их происхождении.

Но если Хетага признать потомком князя Инала, то помимо противоречий с другими версиями возникает еще и вопрос о времени и условиях осетинизации его потомков. Обратим внимание на то, что в преданиях «кабардинец» Хетаг, придя в Нарскую котловину, поселился на землях «грека» Бигулаева. Если эти сведения понимать буквально, то получается, что в XV веке в Туалии жили греки, которых в XVI веке сменили кабардинцы, которых вскоре, судя по документам XVII в., сменили осетины [ДМ, I: 103]. Не говоря уже о малой вероятности трехкратной смены населения на ограниченной территории Туалии за столь короткий промежуток времени, хочется напомнить один из аргументов, выдвинутых против гипотезы о вайнахской принадлежности тех же туальцев [Тменов 1989: 119–120]. Если бы туальцы, основу которых в Нарской котловине составляли именно потомки Хетага, до XVII века были кабардинцами, то главная особенность современного туальского говора осетинского языка заключалась бы в наличии в нем многочисленных адыгских элементов. Между тем, туальский говор — один из самых «чистых», свободных от иноязычных влияний говоров осетинского языка.

Предположение о кабардинском происхождении Хетага наталкивается и на туальскую топонимию, представленную в грузинской хронике «Дзегли эриставта» (1402 г.), анализ которой, проведенный З.Н. Ваневым, Ю.С. Галойти, З.Д. Цховребовой, Р.Г. Дзаттиаты и автором этих строк, со всей очевидностью продемонстрировал ее осетинский характер. Знаменитая Нузальская надпись (XIV в.) также указывает на осетинский характер населения Буронской котловины, Цейского ущелья и всей территории Туалгома в XIII веке [Кузнецов 1990: 68, 73]. Таким образом, для «греков» и «кабардинцев» в реальной истории средневековой Туалии не остается места.

Следует добавить, что история Центральной и Южной Осетии в период с 1292 г. по начало XIX века известна в осетинских и грузинских

преданиях, поддерживаемых грузинской хроникой, как *особа* т.е. ‘время господства осетин’, под которыми имеются в виду осетины-иронцы [Дзиццойты 2017: 37–51]. Этот период характеризуется борьбой осетинских обществ с внутренними и внешними врагами. И, поскольку возвышение Хетагуровых приходится на этот же период, следует признать, что именно они возглавили процесс осетинизации, или «иронизации» Нарской котловины.

**2.2. О роде занятий Хетага.** Наиболее существенные противоречия содержатся в сведениях о роде занятий Хетага. С одной стороны, в большинстве сказаний специально подчеркивается набожность и святость Хетага: Хетаг набожен (В-1), Хетаг / Хетадж — богоугодный и святой человек (В-6; В-7; В-10), Хетаг «славился своим незлобием», он никогда не участвовал в походах и набегах (В-8), Хетагу покровительствует ангел (В-4), Хетаг во сне общается с ангелами (В-16), он дружит с божеством Бурсамдзели / Бурсамджел (В-6; В-7). В вариантах (В-2; В-10) утверждается, что Хетаг — слепой святой старец, звездочет и маг, живший в селении, располагавшемся на территории нынешнего святилища. Полностью противореча этим сведениям, часть текстов рисует Хетага вором и грабителем (В-1), похищающим и торгующим людьми (В-5; В-8; В-12; В-13)<sup>13</sup>.

Какова природа этих противоречий и как могли совместиться в одном образе столь противоположные характеристики?

В упомянутой выше статье [Дзиццойты 2017: 37–51] мы пытались показать, что грабежи и разбои являются характерной чертой второго этапа эпохи *особа*, длившейся с середины XIV по начало XIX века. Именно в этот период имели место также и случаи похищения людей. Один из таких случаев, произошедший в 1786 г., хорошо известен в связи с высоким статусом похищенной личности — им оказался имеретинский князь, впоследствии подробно описавший свои злоключения [ДМ, I: 293–295]. Более того, деятельность одного из представителей фамилии Хетагуровых, богатыря Гоцьи, занимающего в генеалогии, записанной К.Л. Хетагуровым, четвертую после Хетага позицию [ХЕТАГКАТЫ, IV: 318], в исторических преданиях отнесена к эпохе *особа* [«Ф» 1991, № 4–5: 89–103; ср.: ИАА, III: 189; ХЪАЙТЫХЪТЫ 2008: 74–75]. Поскольку время жизни Гоцьи определяется довольно точно — это конец XVII века<sup>14</sup> — нет сомнений,

<sup>13</sup> В стихотворении, посвященном К. Хетагурову, С. Гадиев (1855–1915) — один из лучших знатоков осетинского фольклора — называет Коста *цунан леджы фырт* «потомком охотника» [ГЪДИАТЫ 1991: 90]. Отсюда видно, что Хетаг был еще и прославленным охотником.

<sup>14</sup> В одном документе за 1723–29 гг. упомянут нарский осетин Жидахан Хетагури [ДМ, I: 112; ХЕТАГКАТЫ, IV: 319], которого трудно отделить от Сидæ (Сидæхан) Хетагурова, занимающего в упомянутой генеалогической таблице следующую за Гоцьи позицию

что и жизнь предшествовавших ему трех поколений Хетагуровых приходится на это же столетие. Следовательно, мотив похищения людей мог быть привнесен в предание о Хетаге только в эпоху *óсоба*. Иными словами, мы имеем дело с позднейшей редакцией предания, исходный вариант которого повествовал о святом старце, а не разбойнике. Поскольку мотив разбойничества вторичен его следует исключить из дальнейшего рассмотрения.

Но если Хетаг — святой старец, то возникает вопрос о конфессии, к которой он принадлежал. Согласно части текстов (В-8, В-9, В-12, В-15), Хетаг христианин, а его семья, по догадке современных исследователей, придерживалась либо языческих [Уарзиати 1989: 84], либо мусульманских [Кусов 1987: 64; Сланов 2007: 23] верований. Согласно еще двум текстам (В-2, В-10), Хетаг — мусульманин. Однако, несмотря на наличие отдельных мусульманских общин в Алании (X–XIII вв.) [Бзаров 2014: 255 и сл.] и несмотря на упоминание в одном из текстов минарета (В-4), следует исключить возможность отражения в рассматриваемом предании конфликта с мусульманской религией ввиду того, что мусульманство стало играть определенную роль в духовной жизни осетин довольно поздно — лишь в XVIII–XIX вв. Что касается версии о принадлежности Хетага к христианству, то и она наталкивается на существенные препятствия.

Начнем с того, что центр аланской епархии находился в Западной Алании, у истоков Кубани [Кузнецов 1992: 317–318; Малахов 2015: 23 сл.]. И если Хетаг бежал в Осетию на почве конфессиональных разногласий, то наверняка не из-за приверженности к христианству, а по прямо противоположной причине. Вспомним, что в современной Осетии Хетаг основал языческое святилище, а не христианский храм, где отправлялся языческий обряд с кровавыми жертвоприношениями [Foltz 2019: 85]. Следовательно, «семья» Хетага, действуя в духе политических и конфессиональных устремлений своего времени, могла принять христианство. Хетаг же, судя по всему, оставался приверженцем старой религии, из-за чего и вынужден был бежать в Восточную Аланию, где, надо полагать, позиции старой веры были еще прочны<sup>15</sup>. В том, что Хетаг был жрецом традиционной аланской религии, а не христианским священником, убеждает и следующее.

Согласно двум преданиям, Хетаг занимался астрологией (В-2; В-10), а это элемент языческой религии. В основе астрологии лежат не библейские, а

---

[Хетягкаты, IV: 318]. Жидахан предстает перед нами взрослым мужчиной, получившим грамоту от грузинского царя. Следовательно, он мог родиться в конце XVII века, а его «отец» Гоцъи — на 25-30 лет раньше.

<sup>15</sup> Напомним, что на территории Верхнего Джулата и Змейского могильника (X–XIII вв.) не обнаружено значительных следов христианства, что, впрочем, не исключает наличия здесь христианской общины [Фидаров 2011: 9–10 и сл.].

астральные мифы, а также почитание планет. Неслучайно предание говорит о дружбе Хетага с божеством Бурсамдзел (В-6; В-7), которое в мифологии осетин тесно связано с культом звезды Бонварнон. Эта звезда, мыслившаяся покровительницей холода и снега, находилась в плену у солнечного божества, но однажды вырвалась на свободу, что привело к концу золотого века [Дзиццойты 2017: 311 и сл.]<sup>16</sup>.

Важным свидетельством нехристианского характера нашего героя являются и указания преданий на занятия пророчеством и магией. Хетаг предвещал беды, угадывал смерть людей и домашнего скота, «знал причину и конец вещей» (В-2; В-10). Это характеризует его как пророка и предсказателя. Но дело этим не ограничивается. Всю свою жизнь Хетаг воевал с шайтанами, которых в конечном итоге извел (В-10); он имел власть над шайтанами, которых мог обратить в лошадь, муху и т.п. (В-2). В этих сведениях можно было бы видеть отзвук мусульманской мифологии, знающей подчиненного Аллаху дьявола (Иблис), повелевающего джиннами. Однако шайтаны, подчиненные Хетагу, не в меньшей степени напоминают духов-помощников шамана, именуемых часто «силой», «свитой» или «войском» шамана и нередко выступающих в образе птиц, рыб или наземных животных. Но эти же факты можно рассматривать в контексте извечной и непримиримой борьбы между Светом и Тьмой, Добром и Злом в идеологии зороастризма. Победу Хетага над шайтанами можно рассматривать в качестве иллюстрации к представлениям о победе сил Добра и Света над силами Зла и Тьмы. Неслучайно Заратуштра — первый пророк и жрец зороастризма — в средневековой традиции считался, как и Хетаг, «магом и астрологом» [Лелеков 1992: 461].

Параллель между образами Заратуштры и Хетага можно продолжить по линии их родственных отношений. У первого, как и у второго (В-11; В-16), было две жены и три сына (о трех сыновьях Хетага см. ниже)<sup>17</sup>. В зороастрийской традиции (Bundahišn, 32,5) три сына Заратуштры считаются прародителями трех сословий — жрецов, скотоводов и воинов. Считается также, что они выражают три качества самого Заратуштры — «первого жреца, первого воина и первого скотовода». Если наша параллель верна, то сведения о набожности и храбрости Хетага (В-1) можно связать с такими качествами Заратуштры, как жрец и воин. Вспомним, что и Хетага сравнивают с нартом (В-3), он слыл «отважным бойцом» (В-5), а в

<sup>16</sup> В астральных мифах многих народов Евразии выделяется общеиндоевропейский «мотив звезды (или созвездия) как собаки, которая посажена на цепь, но с цепи силится сорваться, что может быть опасно для всего мироздания» [Иванов 1991а: 116].

<sup>17</sup> Две жены было и у нарта Сослана (Созырыхъо), одна из которых — дочь Солнца [ПНТО, I: 90]. В варианте (В-5) у Хетага семь сыновей.

одном предании он возглавляет войско, противостоящее врагу (В-17). Если так, то третье качество (скотовод) Хетага, возможно, было утрачено осетинским преданием, тогда как второе (воин) было усилено в эпоху *óсоба*<sup>18</sup>.

В двух преданиях (В-2; В-10) Хетаг выступает в образе слепого и немогущего старца. Этот образ также подходит языческому прорицателю, а не христианскому священнику. Вспомним, например, о слепом прорицателе Финее из «Аргонавтики» (II, 175–189) Аполлония Родосского, предсказавшем весь многотрудный путь аргонатов, и научившем их, как избежать опасностей. Финей был любимцем Аполлона, который и даровал ему искусство прорицания, однако верховный бог Зевс ослепил провидца, так как тот начал выдавать людям тайны богов. Античная традиция знала и слепых певцов и музыкантов [ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998: 193], в числе которых находим и Гомера<sup>19</sup>. Связь между жрецом и сказителем вполне очевидна. В некоторых национальных традициях известны даже музыканты-прорицатели [Путилов 1997: 57, 62]. По представлениям древних, самим фактом исполнения эпического произведения «сказитель вступал в контакт с духами и божествами и мог воздействовать на них в свою пользу. Так поэзия сливалась с магией» [Там же: 53]. А слепота жрецов и сказителей «может быть свидетельством [их] особой магической силы» [Иванов 1991б: 306].

Образ слепца Хетага примыкает к этому типу служителей культа. И хотя в ряде традиций прослеживается также связь между жрецом, сказителем и шаманом [Путилов 1997: 58–64], в образе Хетага нельзя видеть шамана т.к. в известных нам преданиях нет даже намека на камлания. Отмеченные в науке различия между жрецом и шаманом [ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998: 166] позволяют утверждать, что Хетаг был именно жрецом. Религия, которой он служил, может быть названа дозороастрийским дуализмом<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Вполне возможно, что данная схема — воин и жрец в одном лице при доминантной роли жреческих качеств и утрате качества третьей функции — представляет собой переработку традиционной индоиранской тернарной схемы в жреческой среде. В среде кшатриев, судя по Нартовскому эпосу, бытовала несколько иная схема — воин (он же правитель) и жрец в одном лице (= нарт Урузмаг) при доминантной роли воинских качеств. Но, в отличие от преданий о Хетаге, эпос сохранил и носителя третьей (производительной) функции, коим является родной брат Урузмага — нарт Хамиц, известный своей похотливостью. В качестве типологической параллели к образу «воина-жреца» ~ «царя-жреца» ср. авестийское *kavi-* : *kavay-* ‘предводитель враждебных зороастрийцам племен; жрец; князь, вождь в иранской эпической традиции’ [BARTHOLOMAE 1904: 442–443].

<sup>19</sup> К этому типу сказителей примыкает и образ слепого певца Зыгъуытаты куырым Бибо в народной поэме «Æфхæрдты Хæсанæ», обработанной Александром Къубалты.

<sup>20</sup> Осетинскому дуализму мы надеемся посвятить отдельную работу. О наших предварительных наблюдениях см. [Дзиццойты 2017: 254–257].

Следовательно, мотив вражды между Хетагом и его братьями можно трактовать и в свете конфликта между солнечным божеством Ахура-Маздой и его антагонистом Анхра-Майнью: согласно «Авесте», эти непримиримые враги были братьями-близнецами («Ясна», 30, 3)<sup>21</sup>. Осетинская традиция знает и других братьев-антагонистов. Например, солнечный герой Сослан был родным братом своего извечного врага Сырдона, олицетворяющего силы тьмы и зла — оба героя родились в один и тот же день от одной и той же матери («матери нартов» Сатаны), хотя и от разных отцов [ИАС, I: 66].

Учитывая то, что Хетаг прячется в лесу, а лес во многих традициях рассматривается в качестве входа в потусторонний мир, конфликт между Хетагом и его братьями можно толковать и в свете временной смерти бога света. Известно, что «причиной временной смерти бога или его ухода в подземное царство служит обычно столкновение с хтоническими силами в борьбе за верховенство над миром, споре нового и старого порядка вещей и т.п. Согласно мифической генеалогии, в борьбу вступают, как правило, близкие родственники: братья <...> либо отцы и дети» [Гринцер 1974: 241].

Следовательно, в преданиях о Хетаге следует различать как исторические, так и мифологические мотивы.

**2.3. Этимология антропонима *Хетæг*** позволяет утвердиться в мнении о принадлежности скрывающегося под ним героя к классу жрецов.

Существует несколько этимологий имени *Хетæг*, одну из которых мы обсуждали выше. В.Б. Пфаф сравнил имя *Хетæг* с названием «Хегак», встречающимся у кабардинского историка Ш. Ногмова [Пфаф 1871: 77]. Однако осетинский антропоним фонетически невозможно вывести из кабардинского. А.Х. Бязыров пытался связать имя *Хетæг* с кабардинским словом *хетаж* ‘старый, испытанный воин’ [Бязыров 1979: 10]. Эта этимология также противоречит исторической фонетике осетинского языка: из *-ж* в осетинском невозможно получить *-г*. Форма *Хетадж* (В-7) не может служить поддержкой для данной этимологии, т.к. она извлечена по ошибке из названия святилища *Хетаджи кох*. Здесь *Хетæдж-* — основа родительного, а не именительного падежа, возникшая в результате регулярного перехода *г > дж* перед гласными переднего и среднего ряда. В именительном падеже эта форма должна выглядеть как *Хетæг*.

И.Л. Майсурадзе, отталкиваясь от огрузинившейся осетинской фамилии *Хетагшивили*, выделяет в ней мужское имя *Хетаги*, которое считает искаженной формой из *Хетакъи*, а в основе последней видит античный этноним *хета* || *хетъа*. Сюда же он относит ойконим *Хета* в Западной

<sup>21</sup> В этом же свете можно трактовать «дружбу» Хетага с божеством зимы и холода Бурсамдзел.



Грузии и фамильные имена *Хетагури*, *Хетерели* и *Хетешвили* [МАЙСУРАДЗЕ 1981: 228]. Однако *Хетагушвили* и *Хетагури* — это явно осетинские фамилии, ветвь фамилии *Хетагкатæ* ‘Хетагуровых’. В Южной Осетии, в селекции Сер, они частично огрузинились, оставив о себе память и в топонимии: *Хетагаант ахоеби* ‘чищи Хетаговых’, *Хетагаант убани* ‘квартал Хетаговых’ и *Хетагаант цихе* ‘башня Хетаговых’ [ТЮО, II: 247, 304–305, 331]. Замена осетинского суффикса *-æг* на грузинский *-акъ* у И.Л. Майсурадзе является произвольной, а попытка связать корень *Хет-* с античным этнонимом — наивной.

В.С. Уарзиати со ссылкой на М.И. Исаева утверждал, что имя *Хетаг* «невозможно объяснить из современного осетинского языка» [Уарзиати 1982: 88]. Между тем, это имя содержит характерный для многих осетинских антропонимов суффикс *-æг* [Исаева 1986: 52]<sup>22</sup> и без натяжки может быть возведено к древнеиранскому этимону *\*kaiθa-* + суффикс *-ka-*. Главольная основа *\*kait-* / *\*kaiθ-* означала ‘думать; осознавать; быть внимательным к чему-либо, иметь в виду’ (в каузативе также ‘учить’), откуда идет *\*kaita-* ‘предсказатель, прорицатель’ > ‘волшебник, маг и пр.’ [ЭСИЯ, IV: 182–185]. Древнеиранский *\*k-* перед дифтонгом *\*ai* в осетинском языке часто переходит в *x*-<sup>23</sup>. Ср. древнеиранское *\*kaina-* ‘возмездие, наказание’ > осет. *xin* ‘хитрость, лукавство, козни’ [Абаев 1989: 201–202; ЭСИЯ, IV: 177], др.-иран. *\*kairya-* > осет. *xilyn* | *xelun* ‘ползти’ [Абаев 1989: 201] и пр. Древнеиранский дифтонг *\*ai* в древнеосетинском стягивался в монофтонг *\*e*, который в дигорском диалекте сохранялся, а в иронском сужался в *i*. Следовательно, из предложенного нами этимона в иронском ожидали бы *\*Xitæg*. Однако в ономастической лексике обычны случаи сохранения аланского *\*e*. Далее, древнеиранский межзубный глухой спирант *\*θ* в осетинском языке регулярно отражается в виде *t* (за исключением позиции перед *\*i*).

К др.-иран. этимону *\*kaita-* восходят также среднеперсидское *kēt* / *kēd* ‘предсказатель, прорицатель; волшебник, чародей’, *kēdīg* ‘волшебник’, *kētān* ‘мудрец, чародей’, *kēdīgīh* ‘прорицание, пророчество’, парфянское *qudyg* ‘волшебник’, бактрийское *кѣдо* ‘священнослужитель’ и пр. [ЭСИЯ, IV: 184–185].

Небезынтересно, что др.-иран. *\*kait-* / *\*kaiθ-* само является производным от др.-иран. *\*kai-* ‘видеть, виднеться; смотреть, замечать, наблюдать; обращать внимание; чтить, почитать’ [Там же: 173, 182]. Учитывая

<sup>22</sup> Если абхазское мужское имя *Хет* [Инал-Ипа 2002: 118] заимствовано из аланского, то в прошлом существовала и форма без суффикса.

<sup>23</sup> Существуют и другие условия для перехода др.-иран. *\*k-* > осет. *x-* [Bailey 1958: 527, 538].

два последних значения, имя *Xetaeg* в архаизирующем переводе может означать «почитающий (богов)».

Нельзя не отметить, что от глагола *\*kait-* ‘думать’ с помощью суффикса *-akku* у древних персов также образовано мужское имя *Kitakki*, засвидетельствованное в 714 г. до н.э. [Грантовский 1970: 267, 318]. В среднеперсидском сочинении «Деяния Артахшера Папакана» упоминаются рядом *kundākān* и *kētān* (< *\*kaita-*) — оба в значении ‘мудрецы’, ‘предсказатели’. Точно такое же сочетание — *dyw čytk kwntk pr 'yktyh* — находим в одном из согдийских текстов, рассказывающем о духах и богах, культ которых распространен среди приверженцев ложной веры и особенно тех, кто верит в прорицания [Там же: 289]. В зороастрийской традиции термин *kaita-*, связанный с прорицанием и магией, употреблялся с отрицательным смыслом, обозначая дэвовских существ и служителей других религий Древнего Ирана [Там же].

Следовательно, *Xetaeg* — первоначально не имя собственное, а титул служителей культа<sup>24</sup>. Надо полагать, что, подобно мидийским магам, «хетаги» первоначально составляли особую прослойку аланского общества, обслуживавшую религиозные нужды народа. Очевидно, эта корпорация служителей культа была структурирована, имея во главе верховного жреца. Можно предположить, что «хетаги» были связаны между собой кровным родством, а должность верховного жреца передавалась по наследству. Таким образом, герой Хетаг — это обобщенный образ аланского жречества.

Косвенным подтверждением сказанного является форма употребления рассматриваемого имени. В Северной Осетии произносят *Xétaeg* и, соответственно, *Xétaegkatae*. В Южной Осетии же — *Xetég* и *Xetégkatae*. В чем причина этих расхождений?

Давно установлено, что осетинские имена собственные имеют «*постоянное* ударение на *втором* от начала слоге независимо от состава гласных» [Абаев 1949: 532]. Таким образом, югоосетинское ударение на рассматриваемом ониме соответствует общесетинской норме, а североосетинское отклоняется от него. Если бы и в североосетинском ониме первоначально было ударение на втором слоге, то ввиду отсутствия соответствующих причин у него не было бы шанса измениться в *Xétaeg*. Но если за основу взять североосетинский вариант, то можно предположить, что в Южной Осетии ударение было приведено в соответствие с общепринятой нормой. В принципе, того же следовало ожидать и в североосетинском употреблении. Ср. заимствованные из русского *Кóля* > осет. *K'olá*, *Сóня* > осет.

<sup>24</sup> О других следах др.-иран. корня *\*kait-* / *kaiθ-* в осетинском языке см. *žityn* || *igetun* ‘не решаться что-либо сделать’ [Абаев 1958: 520], *č'icyn* || *æsk'etun* ‘очнуться’ [Там же: 634–635] и пр.

*Soná* и т.п. Чтобы в этих условиях ударение в имени *Xétæg* удержалось на первом слоге нужны были особые причины. С учетом нашей этимологии предлагаем следующее решение проблемы.

С ударением в осетинском языке связана категория «определенности ~ неопределенности»: *bæxyl* ‘на какой-то неопределенной лошади’, но *báxyl* ‘на определенной (известной слушателю) лошади’ и т.п. [АБАЕВ 1949: 531–532]. Причина в наличии в прошлом во второй форме определенного артикля *i*: «этим только можно объяснить, что в именах (и акцентуальных группах), имеющих ударение на втором слоге, ударение переходит на первый слог, если речь идет об *определённом* предмете» [АБАЕВ 1958: 538; АБАЕВ 1949: 532]. В нашем случае исходить следует, очевидно, из апеллятива *\*xetæg* ‘(какой-то неопределенный) жрец’, ударение в котором могло падать как на первый, так и на второй слог. Однако даже если ударение падало на первый слог, оно при образовании имени собственного непременно должно было переместиться на второй, как это имеет место, например, в случае с *bábyz* ‘утка’ > *Babýz* ‘женское имя собственное’, *wári* ‘сокол’ > *Wari* ‘мужское имя собственное’. Т.е. имя собственное от апеллятива *xetæg* в любом случае требовало ударения на втором слоге. Но если рядом с формой *\*xetæg* существовала форма *\*i xétæg* ‘(один определенный) жрец’, то последняя из них и могла стать источником антропонима *Xétæg*. Следовательно, первоначально *Xétæg* — это ‘один из жрецов’ > ‘вот этот конкретный жрец’. Ощущение связи с определенностью и могло способствовать сохранению ударения на первом слоге.

Остается добавить, что функции упомянутого артикля во многом схожи с функциями определенного артикля *le* (ед. ч. муж. р.) в образовании французских отапеллятивных фамильных имен: *bon* ‘хороший, добрый’ — *Lebon* «Добров», *grand* ‘большой; высокий’ — *Legrand* «Большов» и т.п.

**2.4. Время жизни Хетага.** Первоначально предание о Хетаге представляло собой миф, служивший подтверждением «легитимности» аланского жречества. На протяжении своей более чем двухтысячелетней истории этот миф не мог не подвергнуться «редактированию», закончившемуся по сути лишь в XIX веке. Стало быть, для определения времени жизни пророка, а точнее — пророков, носивших титул «хетæg», необходимо отделить позднейшие наслоения, к которым мы относим, например, мотив принятия Хетагом христианства.

В преданиях причина бегства Хетага объясняется по-разному: в двух вариантах говорится о кровной мести (В-3; В-11), в четырех — о принятии христианства (В-8; В-9; В-12; В-15), а в трех — о ссоре между братьями (В-4; В-5; В-14). Этот разноречивый свидетельствует о переосмыслении исходного мотива. Какого именно?

Если древнеиранский миф о вражде между Добром и Злом рассматривать в качестве исходной версии конфликта между Хетагом и его братьями, то его переосмысление на осетинской почве можно связать с событиями, вызванными к жизни принятием христианства. Т.е. жрец аланской религии мог бежать с Кубани из-за конфликта между старой (языческой) и новой (христианской) религией. Поскольку принятие и утверждение христианства в Алании относится к X–XII вв. именно к этому периоду следует прикрепить и сведения о бегстве Хетага. Став религией правящей элиты Алании, христианство наибольших успехов достигло в Западной, а не Восточной ее части. Этим и объясняется направление бегства Хетага.

Почему же, вслед за В.С. Уарзиати, нельзя связывать бегство «христианина» Хетага с изгнанием христианских епископов и священников из Западной Алании? Ведь в Западной Алании христианство натолкнулось на сопротивление приверженцев старой религии, а аланская кафедра, существовавшая уже в первых десятилетиях X века [Кузнецов 1992: 313–315; Малахов 2015: 29], была ликвидирована в 922 или 932 г. Об этом сообщает арабский историк X века ал-Масуди: «аланы отреклись от христианства и прогнали епископов и священников, присланных к ним византийским императором» [Пфаф 1871: 90; Алемань 2003: 347; Кузнецов 1992: 316; Малахов 2015: 30; Асратян 2017: 11]. Конечно, бегство Хетага можно связать и с этим событием, но это предположение наталкивается на два препятствия, одно из которых мы обсудили выше. Неясно, по какой причине Хетаг основал на новом месте не христианский храм, а «языческое» святилище, где справлялся «языческий» обряд. Неясно и то, почему «христианин» Хетаг мог искать убежища в современной Осетии, ведь епископы и священники были присланы к аланам «византийским императором», и были «депортированы» [Мамиев 2014: 69], т.е. отправлены на родину, а не в Осетию.

Следовательно, бегство Хетага связано с другим событием. Если вспомнить, что в 30-е гг. X в. христианство вновь и надолго вернулось в Западную Аланию [Кузнецов 1992: 317; Малахов 2015: 30], то можно предположить, что этому событию сопутствовало изгнание теперь уже служителей старой аланской религии. Источники не сохранили об этом сведений, но надо полагать, что именно аланское жречество незадолго до этого активно помогало политическому руководству страны в деле изгнания христианских епископов и священников. Как известно, христианство в Алании приняла политическая и военная элита [Малахов 2015: 24, 25], которая, как полагают, под большим внешним давлением была вынуждена сначала изгнать, а затем вернуть священников. Совершенно ясно, что больше всего от новой религии пострадало аланское жречество. Поэтому, участвуя в изгнании священников, они способствовали восстановлению своих утраченных

позиций. Но когда, спустя десятилетие, христианство вернулось в Аланию, очевидно, не без помощи части жрецов, пожелавших продолжить службу в рясе священника, сопротивлявшееся этому процессу ортодоксальное крыло жречества наверняка было изгнано<sup>25</sup>. Таким образом, утверждение христианства сопровождалось ликвидацией целого класса жрецов, а не семейным конфликтом, как это представлено в осетинском предании.

Как видим, анализируемое предание позволяет дополнить существующие источники сведениями о судьбе той религии, на смену которой пришло христианство. Проиграв в схватке с духовенством, часть жрецов вынуждена была искать убежища в Восточной Алании. Следовательно, бегство Хетага в Осетию действительно можно связать с событиями X века, однако с противоположной оценкой конфессиональной принадлежности героев: Хетæг — жрец старой аланской религии, а его «братья» — жрецы, принявшие христианство.

При таком решении остается неясным, почему в двух вариантах предания, не знающих мотива бегства из-за Кубани (В-2; В-10), Хетаг считается коренным жителем селения, расположенного в окрестностях Суадага. Мотив местного происхождения Хетага угадывается и в варианте (В-1), согласно которому Хетаг, совершив грабеж в Кабарде, возвращается к себе домой в Осетию. Первоначальное местожительство Хетага в варианте (В-16) также находилось где-то на равнине, т.к. грузинский царь приглашал его на свои земли, а он выбрал Нарскую котловину. А в Нар Хетаг мог переселиться только с равнины. Согласно же вариантам (В-2; В-6; В-7), Хетаг даже похоронен на равнине, на территории нынешнего святилища.

Напротив, в вариантах, содержащих мотив бегства из Кабарды (т.е. Черкесии), отмечается, что Хетаг недолго прожил в окрестностях Суадага. К.Л. Хетагуров называл этот регион Осетии «Куртатинской долиной» и утверждал, что это «место первоначального пребывания Хетага в теперешней Осетии» (В-8). В других вариантах мотив проживания Хетага в «Куртатинской долине» не сохранился. В некоторых вариантах утверждается, что, бежав из Кабарды, Хетаг укрылся в лесу близ Суадага, но затем перебрался в Нар (В-3; В-4; В-12; В-15). Согласно еще одному варианту, он прожил в лесу 10 лет (В-5). Согласно другим вариантам, Хетаг бежал из Кабарды прямо в Нар (В-11; В-14), совершив по пути лишь одну остановку. В вариантах (В-6; В-7) переселение шло в обратном направлении — из Нара в район Хетæджы къох. Думается, последние два варианта навеяны рассказами о переселении осетин с гор на равнину уже в XIX веке,

<sup>25</sup> Несмотря на гипотетичность излагаемой версии, она больше соответствует сообщению Масуди нежели мнение о том, что «распространение христианства в Алании не встретило сильного внутреннего сопротивления» [Малахов 2015: 30].

поэтому их не стоит брать в расчет. Сложнее решается вопрос с другими версиями.

Если бы Хетаг переселился «из Кабарды» прямо в Нар, то «роща Хетага» не стала бы носить его имя. Именно служение Хетага в священной роще в качестве жреца привело к прикреплению его имени к этой святыне, у которой со временем появились филиалы в некоторых уголках Осетии [ЦАГАЕВА 1975: 511]. В Осетии довольно часто встречаются агиотопонимы, образованные от мужских личных имен, которые в подавляющем большинстве случаев оказываются именами бывших жрецов [Дзиццойты 2017: 359]. Следовательно, в преданиях, повествующих о переселении Хетага «из Кабарды» прямо в горы, или о непродолжительном проживании Хетага в «Куртатинской долине», произошло «сжатие» истории. В конечном итоге, версии, в которых Хетаг –исконный житель «Куртатинской долины», заслуживают доверия.

Что же побудило Хетага переселиться с благодатной равнины в горы? В двух преданиях говорится о нападении на селение Хетага некоего падишаха (В-2) или неведомого врага (В-10). Этот же мотив распознается в варианте (В-13), в котором Хетаг предстает перед нами в качестве единственного человека, уцелевшего после кровавой бойни. Надо полагать, что и в основе варианта (В-16), в котором грузинский царь предлагает Хетагу убежище на своей земле, лежит мотив нападения врага на селение Хетага. В варианте (В-5) на Хетага нападают его старые враги — родные братья.

Массовая миграция с равнины в горы обычно происходит по военной или политической причине. С каким же реальным событием прошлого можно связать этот эпизод?

Массовая бойня, приведшая к исходу населения, может быть репликой весьма значительных кровавых событий, на роль которых могут претендовать либо татаро-монгольское нашествие, либо нашествие Тимура на Аланию. Грузинский историк начала XVIII в. Вахушти Багратиони пишет об этом следующее: «После похода Чингис-хана Ботохакан разбил (осетин) и опустошил (страну их), осетины же ушли внутрь Кавказа» [Вахушти 1904: 138]. Как видим, массовый исход осетин связывается с походами Чингис-хана, а затем и его внука, хана Батыея. С этими походами, видимо, и следует сопоставить бегство Хетага в горы, хотя не исключено, что окончательный уход осетин с равнины связан с походами Тамерлана (конец XIV в.) [Дзаттиаты 2009: 61]. Отсюда можно также сделать вывод о том, что переселение Хетага в горы состоялось не сразу после его бегства из-за Кубани, а значительно позже. Два этих события отделены друг от друга, как минимум, двумя столетиями — первое имело место в X в., а второе — в XIII или XIV в. Следовательно, в горы Осетии переселился не тот Хетаг, который



бежал из-за Кубани, а кто-то из его потомков. Слияние разновременных событий в «биографии» одного лица произошло в порядке «сжатия» истории, столь характерного для фольклора. Причем в большинстве случаев сказители жертвовали эпизодом с проживанием Хетага на равнине.

Наш анализ подтверждает также вывод, сделанный на основе этимологии имени *Хетæг* — первоначально это титул жреца и, стало быть, «хетагов» было много. О трех из них мы можем судить весьма определенно — первый из «хетагов» переселился с Кубани в «Куртатинскую долину» в X в., второй подвергся нападению монголов или Тимура и бежал в горы (в XIII или XIV в.), а третий участвовал в событиях *óсоба* (в XIV–XVII вв.). Резонно предположить, что род *Хетæгкатаæ* ‘Хетагуровы’ связывает свою генеалогию с третьим из указанных «хетагов».

Отталкиваясь от генеалогии фамилии Хетæгкатаæ, насчитывающей, по К.Л. Хетагурову, 9 или 10 поколений, некоторые исследователи относят время жизни Хетага к XVI веку [Бязыров 1979: 10; Уарзиати 1989: 81]. Исходя из тех же соображений, З.Н. Ванеев датировал время жизни Хетага XVII веком [ВАНЕЕВ, II: 335]. Но, во-первых, в варианте (В-3) говорится о 13–14 поколениях. А, во-вторых, датировка исторических событий по генеалогическим преданиям дело неблагоприятное. Хорошо известно, что ни один сказитель не в состоянии удержать в своей памяти абсолютно все звенья генеалогической цепи. Сказители обычно запоминают до 10 имен по восходящей линии и от 3-х до 5-и — по нисходящей. Что касается средних звеньев, то они обычно подвергаются «синкопе» [«Ф» 1994, № 4: 103–104]. Таким образом, существующие генеалогии фамилии Хетæгкатаæ могут представлять собой очередной пример «сжатия» истории и не могут служить основанием для датировки жизни Хетага.

**2.5. Родина Хетага.** В части вариантов, как мы видели, речь идет о бегстве Хетага из-за Кубани (В-4; В-8; В-9), а в другой говорится о бегстве из Кабарды (*Кæсæг*) (В-3; В-11; В-12; В-14; В-15). Какую из этих версий следует признать правдоподобной?

Ниже мы попытаемся показать, что Кабарда довольно поздно появилась в биографии Хетага. Признание в конфликте Хетага с братьями отражения реальных событий X века, имевших место в Западной Алании, указывает на верность той версии, в которой говорится о бегстве Хетага из-за Кубани. Но почему этот регион Алании, осетинское название которого в предании не сохранилось, был переименован в Кабарду? Только ли потому, что позднейшая традиция связала Хетага с князем Иналом?

Думается, что у отмеченного переименования другая причина. Как увидим ниже, после татаро-монгольского нашествия территорию равнинной Алании на всем протяжении от Кубани до Терека заняли адыгские

(кабардино-черкесские) племена, для которых в современном осетинском языке существует одно название — *касæг*. Соответственно и топоним *Кæсæг* означает не только ‘Кабарду’, но и ‘Черкесию’ [ИÆД, II: 413]. Поэтому правильнее думать, что, говоря о бегстве Хетага из Кабарды, предание имело в виду бегство с территории современной Черкесии, а под Черкесией скрывается домонгольская Западная Алания.

Косвенным свидетельством того, что и в аланском языке черкесы и Черкесия именовались *касæг*, может служить тот факт, что под этим же названием адыги известны и у других народов [АБАЕВ 1958: 588–589].

**2.6. Маршрут движения Хетага в Нар.** Итак, переселение Хетага в горы — это иносказание массового исхода алан в эпоху татаро-монгольских нашествий. В большинстве сказаний нет описания маршрута бегства Хетага, однако в двух сказаниях упомянуты два пути: 1) через Куртатинское и 2) через Алагирское ущелье [КАЛОЕВ 1983: 210]. В тексте (В-8) утверждается, что Хетаг двигался через Куртатинское ущелье, хотя путь по Алагирскому ущелью был намного короче. Если последняя версия верна, то необходимо объяснить выбор Хетагом этого маршрута.

В средневековую эпоху Алагирское ущелье контролировалось осетинскими царями Царазоновыми, которые и могли воспрепятствовать проходу Хетага. Судя по знаменитой Нузальской надписи, Царазоновы исповедовали христианство, как минимум, с XII века. В осетинском фольклоре также сохранились сведения о том, что у *Cærazon*’а было несколько сыновей, двое из которых были христианскими священниками (сауджынтæ, беритæ) [ИАА, III: 24]. Возможно, это обстоятельство и сыграло свою роль в конфликте между Царазоновыми и потомками Хетага.

Хочется обратить внимание также на один эпизод из Нартовского эпоса, в котором сообщается о вражде между нартом Сосланом и тремя сыновьями Хетага [Дзиццойты 1992: 44]. Мы не разделяем [Дзиццойты 2017: 302–303] мнения тех нартоведов, для которых образ нарта Сослана является отражением образа мужа и соправителя грузинской царицы Тамары — Сослана Царазона, жившего в XII–XIII в. [АБАЕВ 1990: 217, 250, 384–386, 463; ГУРИЕВ 1991: 51–76; УРМАНЧЕ 1999: 138]. Однако нельзя исключать того, что образ исторического Сослана повлиял на образ нарта Сослана в периферийных сюжетах эпоса. Если это так, и если с тремя сыновьями Хетага враждовал кто-то из представителей рода Цæразонтæ, то мы получаем ответ на вопрос о выборе Хетагом более длинного пути.

Что касается Куртатинского ущелья, то в нем сосредоточены дохристианские культовые памятники аланской эпохи, имеющие ярко выраженные древнеиранские черты [Дзиццойты 2017: 258–266]. В этом же ущелье родился и проповедовал величайший осетинский пророк *Sem*, которого

позднейшая традиция связала с фамилией *Sanatae*. О жизни и деятельности этого пророка мы пока мало знаем, но, как видно из нашего предварительного анализа, он исповедовал ту же религию, что и Хетаг.

Еще одно подтверждение сказанному находим в истории обряда захоронения у осетин. В 1920-м году историк С.Г. Темирханов со ссылкой на информанта сообщил, что после принятия христианства (XVIII–XIX вв.) священники запретили осетинам хоронить покойников в склепах, и они вынуждены были перейти к грунтовым захоронениям [ТЕМЫРХАНТЫ 1994: 64]. Археологические материалы позволяют реконструировать аналогичную картину для средневековой эпохи: «Там, где нет склепов, имеются средневековые христианские храмы» [ДЗАТТИАТЫ 2009: 47]. Но там, «где христианизация шла более или менее успешно, нет погребальных склепов, зато изобилуют каменные ящики <...> В каменных ящиках наблюдаются явные следы христианизации» [Там же: 61]. На этом фоне весьма показательно, что Хетаг, согласно одной версии, похоронен именно в склепе [ХЕТАГКАТЫ, V: 366].

Больше всего склепов зафиксировано в Куртатинском и прилегающем Даргавском ущельях, тогда как в Алагирском ущелье их значительно меньше, причем большинство из них встречается в боковых ответвлениях. Показательно, что даже усыпальница последнего осетинского царя в Алагирском ущелье (XIV в.), напоминающая по форме склеп, носит название *аргъуан* ‘церковь’<sup>26</sup>. В глубине Алагирского ущелья зафиксированы и средневековые христианские храмы, которых нет ни в Куртатинском, ни в Даргавском ущелье. Т.е. по совокупности данных Куртатинское ущелье может быть признано либо полностью не христианским, либо слабо христианизированным регионом Алании, что и позволило Хетагу сначала укрыться на равнине у выхода из этого ущелья, а затем беспрепятственно проследовать через него в горы.

**2.7. Хетаг в Дарьяльском ущелье.** В грузинском тексте (В-17) Хетаг предстает перед нами в качестве жителя Дарьяльского ущелья. Грузинское предание говорит о Хетаге как о реальном герое, поэтому не может быть и речи о заимствовании из осетинского фольклора в грузинский. Речь должна идти о реальной личности, известной жителям Дарьяльского ущелья. Но кто из Хетагов имеется в виду в тексте (В-17)? Совершенно ясно, что это не Хетаг, бежавший из-за Кубани, и не Хетаг, бежавший в Нар. С другой стороны, грузинский текст вряд ли имеет в виду Хетага, участвовавшего в делах *óсоба* и ставшего родоначальником Хетагкатае. Скорее всего, речь идет о неизвестном по осетинскому

<sup>26</sup> В отдельных случаях склеповый обряд захоронения применялся, конечно, и аланами-христианами [МАМИЕВ 2014: 127–128].

преданию четвертом Хетаге<sup>27</sup>. Топонимический материал по Хевскому ущелью позволяет утверждать, что этот Хетаг мигрировал в Дарьяльское ущелье непосредственно из равнинной Алании.

Среди двадцати осетинских топонимов по Хевскому ущелью, а это южная часть Дарьяла, находим агиотопоним *Xetaget niši* ‘святилище Хетаг(овых)’, расположенное в окрестностях селений Казбеги и Таргмани [Итонишвили 1971: 28]. Этот топоним образован от патронима *Xetageni* — так называется часть фамилии Тектурманидзе. В основе патронима лежит осетинское мужское имя *Xetæg*, отложившееся и в фамильном имени *Xetægkataë* ‘Хетагуровы’ [Там же: 109]. Оформление *-en-i* в грузинском языке — характерная черта патронимов. Предание (В-17) объясняет происхождение агиотопонима *Xetaget niši*, а также связанного с ним культа. Поскольку осетинские Хетагкатаë никогда не связывали свое происхождение с фамилией Тектурманидзе связь между осетинскими Хетагкатаë и огрузинившимися Хетагени не может трактоваться в плане переселения последних с гор Осетии. В то же время общий эпоним *Xetæg* и несомненная зависимость агиотопонима *Xetaget niši* ‘святилище потомков Хетага’ от осетинского *Xetæджы дзуар* ‘святилище Хетага’ не оставляют сомнений в аланском происхождении грузинских «Хетаговых».

Представители фамилии *Тектурманидзе* в прошлом были правителями Хевского ущелья. В грузинских документах их называют также *Терктурманидзе* ‘Терские Турмановы’ или просто *Турманидзе* [Гаглойти 2008: 36]. Очевидно, были и другие Турмановы, проживавшие не на Тереке, которыми не могут быть современные осетины *Турмантæ* ‘Турмановы’, с которыми не связывают себя ни осетины Хетагкатаë, ни огрузинившиеся Турманидзе. Хевские, или Терские Турманидзе вряд ли противопоставляются также грузинским фамилиям *Турманидзе*, *Турманаули* и *Турманишвили*, носители которых проживают в Западной Грузии [Майсурадзе 1981: 77]. Поскольку фамильное святилище потомков «Терских Турмановых» неотделимо от святилища Хетагды дзуар, можно высказать предположение, что Турманидзе переселились в Дарьяльское ущелье из равнинной Алании.

Осетинская топонимия южной части Дарьяльского ущелья сосредоточена на компактной территории между сёлами Казбеги, Сно и Сиони. Среди них находим топоним *Irxanni* — название пашни в селении Сно [Итонишвили 1971: 38]. Топоним имеет форму именительного падежа мн. числа и в переводе с грузинского означает «ирханцы». В его основе лежит несохранившееся осетинское *\*Ir-xan-*, где *ir* — это самоназвание осетин-иронцев, а *xan-* — рефлекс древнеиранского *\*xāna-* ‘дом, жилище’ [ТЮО,

<sup>27</sup> Если ингушское мужское имя *Хейтаг* [Мальсагов 2006: 209] заимствовано из осетинского, то его удобнее связать с влиянием дарьяльских осетин.

I: 272]. Очевидно, на месте нынешней пашни когда-то находилось селение. Топоним *Irxanni* выводит нас на важное географическое название в Алании.

Согласно «Дербенд-наме» (XIV в.), предгорная Алания называлась «Ихран», или «Ирхан», и так же назывался главный город этой области [Гадло 1984: 120; 1994: 20–21, 174, 185; Тменов 1989: 122; Кузнецов 1990: 109; 2003: 15–16]<sup>28</sup>. «Куртатинская долина» расположена на территории области «Ирхан», а отрезок Предкавказья между селом Эльхотово и Дарьяльским ущельем известен у современных осетин под названием *Иры кавдаес*, букв. ‘Осетинские ясли’ [«МД» 2019, № 6: 124], т.е. «колыбель осетин-иронцев». Учитывая полное фонетическое совпадение между названием аланской области «Ирхан» и топонимом *Irxanni* в Дарьяльском ущелье, следует заключить, что на юг Дарьяльского ущелья топоним *Irхан* попал вместе с переселенцами из этой области. Вполне вероятно, что и все остальное осетинское население этого ущелья переселилось сюда из этой же области Алании. Оттуда же был принесен агиотопоним *Хетæджы дзуар*, калькой которого и является грузинское *Хетагет ниши*.

Очевидно, в Дарьяльском ущелье осетины-иронцы оказались по той же причине, что и в горной Осетии. А это значит, что Турмановы/Хетаговы переселились в Дарьяльское ущелье в XIII или XIV веке из равнинной Алании, из области «Ирхан».

Сказанное подтверждает также наше предположение о наличии в прошлом целой фамильной корпорации жрецов-«хетагов», наиболее выдающиеся из которых вошли в «историю» под именем *Хетæг*.

**3. Роща Хетага.** Эпизод со спасением Хетага в роще справедливо сопоставлен со сказочным мотивом спасения героя от преследователей с помощью леса, вырастающего из гребешка, брошенного убегающим героем позади себя [Салбиев 2018a]<sup>29</sup>. Чисто фольклорное происхождение мотива чудесного спасения видно и из параллели на среднеперсидской почве. Согласно «Бундахишну», когда во время одного из сражений иранцы стали терпеть поражение, от горного хребта Падашваргар откололась огромная

<sup>28</sup> В топонимии Осетии отмечено др.-иран. *\*xāna-* ‘родник, источник’ [Цагаева 1976: 171–172], которое, возможно, связано этимологическим родством с др.-иран. *\*xāna-* ‘дом’ — оба слова могут восходить к др.-иран. основе *\*kan-* / *\*xan-* ‘копать’ [ЭСИЯ, IV: 200–201, 215]. К семантике компонента *-хан* в аланском *Irхан* ср. также классические персидские *xēl-xāna* ‘обиталище семьи/клана/племени’, *Ezdī-xāna* ‘езидская общность/езидская обитель’, а также топонимы (ойконимы и название горной вершины) *Xil-xana* в Армении и Азербайджане [Асатрян 2019: 172].

<sup>29</sup> Об этом мотиве подробнее см. [Пропп 1986: 57; Иванов 1992: 50].

гора, скатившаяся на середину равнины и загородившая иранцев. Войско иранцев было спасено, а оставшуюся на равнине гору назвали «Мадофра-яд», что в переводе означает «пришедшая на помощь» (Bundahišn, 44)<sup>30</sup>. Аналогичный сюжет находим и в осетинском фольклоре. Однажды некий Хэтаго, оказавшись перед грозившим проглотить его драконом, взмолился о помощи, и вскоре с неба упали три слезы, одна из которых превратилась в гору, закрывшую парня от дракона [ХИФ 1936: 237].

Следовательно, традиционная аланская религия рассматривала чудеса как способ подтверждения истинности пророческой миссии. И хотя этот мотив, как и само святилище, а также совершавшийся при нем обряд, не имеют отношения к христианству, со временем, как полагают, святигья Хэтага стала ассоциироваться с образом святого Уастырджи [Биджелты 1985: 72].

Эту же мысль В.С. Уарзиати обосновывал следующими вполне убедительными аргументами: «Издавна на этом месте было дохристианское святилище, связанное, вероятно, с определенным этапом летнего хозяйственного цикла. В противном случае, празднование не примыкало [бы] к циклу празднеств летнего солнцеворота. И лишь позже, [в] эпоху средневековья, с этим святилищем связали Уастырджи <...> Но если бы эта версия была изначальной, а не более поздней, этот праздник проходил бы не в середине лета. Для этого бы выбрали более подходящий день, я имею в виду осетинские календарные торжества в честь Уастырджи в ноябре» [УАРЗИАТИ 1995: 84].

Полностью разделяя этот вывод, мы хотели бы уточнить причину, по которой рассматриваемая роца стала ассоциироваться с Уастырджи. Вспомним текст М. Коцоева, согласно которому кабардинцы сохранили предание о чуде св. Георгия, являвшегося почти каждую ночь к святилищу в виде луча света, соединявшего землю и небо. Эти сведения подводят нас к нескольким выводам. Во-первых, божество, которое осетины называют *Уастырджи* (< \**Wac Gergi*), а кабардинцы «св. Георгием» — один и тот же мифологический персонаж. Его имя из аланского языка толкуется именно как «святой Георгий» [АБАЕВ 1989: 55–56], и из аланского же языка оно усвоено в кабардинский, где также находим теоним *Ауш Герги* «св. Георгий» [ТАМ ЖЕ: 56]. Следовательно, не кабардинцы в данном случае повлияли на осетин, а наоборот — осетины на кабардинцев<sup>31</sup>. Во-вторых, по представлениям алан, святилище Хэтага — это сакральный центр мира, место, где проходит *Axis Mundi*. В-третьих, чудо в виде луча света указывает на солнечную природу божества, покровительствующего Хэтагу.

<sup>30</sup> Об этом названии см. также [Чунакова 2004: 67–68, 143, 170].

<sup>31</sup> Аланское слово со значением «христианский священник» также усвоено в кабардинский язык (см. ниже). По сообщению арабского автора Ал-Димашки (XIV в.), черкесы уже в начале XIV в. исповедовали христианство [АЛЕМАНЬ 2003: 335, 336].



Об этом говорит и посвященный ему день, приходящийся на середину лета. В источниках зафиксированы две даты праздника в честь Хетага: первое воскресенье июня и первое воскресенье июля [ЧИБИРОВ 1976: 191; ХЪОДЗАТЫ 1987: 120; УАРЗИАТИ 1995: 84]. Любопытно, что такой же разницей наблюдается в отношении дня празднования святого Сослана в Дигории: праздник справляли либо в июне [МИЛЛЕР 1882: 261], либо в июле [ТАМ ЖЕ: 285], см. также [ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 83]. Возможно, здесь нет противоречия: праздник в честь Сослана хотя и был приурочен к летнему солнцестоянию [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 76], мог длиться тридцать или сорок дней<sup>32</sup>. Вспомним, что Рождество в осетинском языке носит название *Цыппурс*, а конец ноября и половина декабря называются *цыппурсы маей* ‘месяц (празднования) Цыппурс’, причем, в основе этого названия лежит числительное *цуппор(с)* ‘сорок’ [АБАЕВ 1958: 323; 1990: 129]. Вполне возможно, что зимние холода и летняя жара, пиками которых являлись соответственно зимнее и летнее солнцестояния, были отмечены у алан особыми сорокадневными празднествами. В качестве типологической параллели ср. персидское *čele bozorg* ‘сорокадневные периоды наибольших зимних холодов или летней жары’ [ПРС, I: 475], образованное от числительного (разговорного) *čel(l)e* ‘сорок’.

В любом случае у нас нет сомнений в принадлежности покровителя святилища Хетага к кругу солнечных божеств. Но и в образе Уастырджи слились несколько дохристианских культов, среди которых находим культ Солнца [АБАЕВ 1989: 56; 1990: 133]. Высказано даже мнение, что Уастырджи — это бог Солнца [КОЗАЕВ 1985: 70]. Ж. Дюмезиль также указал на сходные черты в «биографиях» Уастырджи и солнечного героя Нартовского эпоса Сослана [ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 94], а А.Р. Чочиев привел свидетельства их функционального родства [ЧОЧИЕВ 1985: 257]. Следовательно, Уастырджи и есть один из наследников древнеиранского бога Солнца в аланском пантеоне. О солнечной природе этого божества говорят и другие факты.

У Уастырджи [ЛУВОТСКИЙ 2017: 41; ИАА, I: 291; ПНТО 1992: 39, 99; «МД» 1988, № 2: 18; БРЫТЪИАТЫ, I: 99, 202], как и у Солнца [АБАЕВ 1990: 108–109], есть постоянный эпитет *сыгъзарин* ‘золотой’. Ср. эпитеты солнца: *хурзарин* ‘солнце золотое’, *зарин хур* ‘золотое солнце’ [Н 1975: 251; ТЫБЫЛТЫ 1988: 227; ПЛИТЫ 1972: 108], *сыгъзарин хур* id. [КАЛОТЫ 1976: 16; ДЗЕСТЫ 1972: 203], *хуры хурзарин* ‘Солнце-солнц золотое’ [НИГЕР, I: 305], *зарин цахсар* ‘золотой огонь’ [АГЪНИАН 1978: 152]. У Уастырджи также «золотые крылья» [ПНТО, I: 5], а у его коня — золотая грива [ХЪОРОТЫ 1990: 155]. У

<sup>32</sup> Любопытно отметить, что в прошлом празднование Новруза (Нового года) у персов было приурочено к летнему солнцестоянию, считавшемуся первым днем месяца Огня (Азер) [ШН, I: 602–603].

Солнца также есть ‘огненный конь’ — *цахаер бах* [Агъниан 1978: 163]. По представлениям древних, золото — это металл солнца. У Уастырджи есть также эпитет *рухс* ‘светлый’ [«МД» 1988, № 2: 18] и точно такой же эпитет находим у солнца: *О хурты рухс хур!* ‘О светлое солнце солнц!’ [«Ф» 1989, № 4: 57]. У Уастырджи красные глаза (сырхцæст Уастырджи) [ИАС, II: 296; ИАА, I: 133], что также соответствует солнечной природе божества — в идеологии индоиранцев красный цвет — это цвет солнца [Акишев 1984: 132].

По сообщению В.Б. Пфафа, у Уастырджи, одетого в белое, был противник по имени *Саубарæг* ‘Чёрный всадник’, который исчез при появлении Уастырджи, и именно после этого Уастырджи учредил для людей святилище Реком [ИАА, III: 71–74]. Это предание свидетельствует о дуалистическом характере древнеосетинских верований: белому богу, богу Солнца и Света противостоит черное божество, покровитель Тьмы, который в конечном итоге терпит поражение. Это глубоко архаичная черта, находящая параллель в славянском дуализме в образах Белобога и Чернобога [Абаев 1990: 72], Бога и Сатанаила [Белова, Петрухин 2014] и т.п. Напомним, что и Хетаг одержал победу над шайтанами.

Солнечная и огненная природа Уастырджи проявляется и в его способности даровать вдохновение сказителю [Къубалты 1978: 24]. Согласно Ф.Б.Я. Кёйперу, «идея о том, что говорящий получает свое вдохновение, свою сообразительность от божества огня, была, видимо, унаследована от общей индоиранской религии» [Кёйпер 1986: 76].

О солнечной природе Уастырджи может свидетельствовать и параллель к его образу в лице древнеиранского бога Митры [Ставиский, Яценко 2002: 153; Lubotsky 2017: 40–41], несомненно, воспринимавшегося древними иранцами как солнечное божество [Топоров 1992: 154]. Любопытно, что определенные черты сходства усматривают также между образами Митры и нарта Сослана [Thordarson 1989: 478].

Наконец, подобно тому, как верховный бог зороастрийской традиции, небесный прототип жречества, Ахура-Мазда, наставлял первого пророка Заратуштру в вере [АРП: 426], Уастырджи имеет отношение к распространению дохристианской веры среди осетин. Об учреждении святилища Реком мы уже говорили. В одном нартовском тексте читаем: «Уастырджи <...> æрфардаги заххон адаммæ æмæ сын динтæ фæцамыдта» [НТХ: 138, 140], т.е. «Спустившись на землю, Уастырджи стал наставлять людей в вере». В другом тексте Уастырджи выступает в роли блюстителя интересов этой веры: «Æрбацыд дæм пехуымпар æмæ дæ къæсæрай фæстæмæ аздæхт. Уастырджи йæ не ’рбауагъта» [НТХ: 159], т.е. «Явился к тебе пророк, но Уастырджи не позволил ему переступить через порог твоего (дома), он вернул его восвояси».

Таким образом, одна из причин превращения дохристианского покровителя рощи Хетага в Уастырджи заключается в причастности обоих богов к культуре Огня и Солнца. Вторая причина заключается в том, что Уастырджи является покровителем путников, а роща Хетага находится на пересечении важных путей сообщения, ведущих как с запада Алании на ее восток, так и с севера на юг — в Алагирское и Куртатинское ущелья.

Встает вопрос: к какому периоду можно относить прикрепление имени Уастырджи к рассматриваемому святилищу? Цитированный выше текст, сообщающий о чуде еженощного явления св. Георгия, подсказывает, что «христианизация» святилища имела место до занятия Куртатинской долины кабардинцами. Т.е. кабардинцы могли усвоить данный сюжет, отсутствующий в современном осетинском фольклоре, только от оставшихся на равнине алан, которых со временем ассимилировали (см. ниже). Следовательно, связь Уастырджи с рассматриваемым святилищем следует относить к докабардинской эпохе, т.е. к XIV–XV вв. К этому же времени следует относить превращение беглого Хетага в христианина. Очевидно, тенденция к христианизации в той или иной мере затронула и нехристианские святилища Алании еще в период с XII по XIII в., а нашествие монголов эту тенденцию закрепило.

**4. Хетаг и аланские святилища огня.** На территории проживания алан обнаружены развалины нескольких храмов огня, функционировавших в VIII–X вв. Это «святилище Хумаринского городища» [Биджиев 1993: 142–147], святилище близ г. Кисловодска, святилище на Маяцком городище на Дону, святилище в средневековом городе Сугдея в Таврике и святилище в Урцекском городище в Дагестане [Там же: 147–148]. Еще один храм огня, функционировавший в IX–X вв., обнаружен в Воронежской области [Там же: 147].

Оценивая Хумаринский памятник с точки зрения верования, исповедуемого прихожанами, Х.Х. Биджиев отмечает, что «планировка позволяет сопоставить его с зороастрийскими храмами, в которых центральное положение занимал стабильный или переносный жертвенник с горящим огнем, ориентированный на солнечный восход» [Биджиев 1993: 145]. И далее: «Планировка позволяет сопоставить его со святилищем огня “айадана” и “чортак”, бытовавшими в Иране, в Средней Азии и в прилегающих странах в ахеменидскую и сасанидскую эпохи и позже. Для них были, как и для Хумаринского святилища, характерны квадратная планировка и двойная ограда. Как известно, в этих святилищах центральное положение занимал алтарь со священным огнем, ориентированный на солнечный восход, чему соответствует внутренний квадрат в нашей постройке» [Там же: 145–146]. И, наконец,

отмечается, что «вымощенная плитами площадка в Хумаринской постройке соответствует айвану в зороастрийских памятниках» [ТАМ ЖЕ: 146].

Однако, приведя эти параллели, автор приходит к неожиданному выводу о принадлежности Хумаринского памятника, как и других описанных выше храмов огня, к тюркской культуре [ТАМ ЖЕ: 146–155]. Приблизительно такую же характеристику Хумаринскому храму (иранские параллели, но протоболгарская атрибуция) дают и другие исследователи: «протоболгары заимствовали план этого храма и элементы культа огня у поклонников зороастризма, но использовали их для служения протоболгарским богам» [ХАШХОЖЕВ, ГЕОРГИЕВ 1994: 173–174]. П.К. Козаев подверг эту позицию справедливой критике, указав на игнорирование ее авторами факта присутствия в регионе алан-иранцев, у которых также зафиксирован культ Огня и Солнца [КОЗАЕВ 2000: 287–288, 290].

По мнению В.А. Кузнецова, общеаланский культ солнца и огня занимал в аланском языческом пантеоне «ведущее место» и генетически связан с индоиранской традицией [КУЗНЕЦОВ 1992: 284–291]. Более того, аналогичный культ в Дагестане, приписываемый армянским историком X века Мовсесом Каганкатваци гуннам, на самом деле, судя по теонимии, тоже был аланским, т.е. иранским [ТАМ ЖЕ: 284, 290].

Следует остановиться и на названии «зороастрийский» в применении к рассматриваемым храмам. Дело не только в том, что «мы не имеем никаких исторических свидетельств о зороастризме хазар» [КОЗАЕВ 2000: 290] и, добавим от себя, древних болгар, но нет бесспорных свидетельств и о зороастризме у алан. Между тем, Тадеуш Сулимирский уверен, что «в первых веках нашей эры среди сарматов, преимущественно аланов, получил распространение зороастризм» [СУЛИМИРСКИЙ 2007: 23]. Зороастрийское влияние обнаружено и в склеповом обряде захоронения у осетин [ДЗАТТИАТЫ 1985]<sup>33</sup>. Высказывалось также предположение о влиянии зурванизма на религиозную систему осетин [БАРАБАНОВ 2013: 115 сл.]<sup>34</sup>. С другой стороны, «абхазо-адыгский обряд “воздушного” погребения может быть сопоставлен с предварительными “воздушными” погребениями в зороастризме <...> Склеповые захоронения зороастрийцев соответствуют дольменам и каменным ящикам Северо-Западного Кавказа» [ХОТКО, ХОТКО 2015: 24].

<sup>33</sup> Имеет ли сюда отношение святилище *Спърсеты дзуар* ‘Персидское святилище’ в Южной Осетии [ТЮО, I: 175]?

<sup>34</sup> Осет. *заман* ‘время’ заимствовано не из персидского (или среднеперсидского), а из какого-то тюркского языка [АБАЕВ 1989: 287], поэтому не может свидетельствовать о влиянии зурванизма на верования осетин. Исконно осетинское соответствие представлениям о божественной сущности «времени» сохранились в осетинском молитвословии: *Дуг амæ нæ рæстæджы хорзæх уæд!* «Да будем мы благословенны эпохой и временем!»

Однако в науке неоднократно отмечалось, что на уровне верований, структуры и состава пантеона, а также теонимии влияние зороастризма на предков осетин равнялось нулю [БЕНВЕНИСТ 1965: 139, 147; АБАЕВ 1990: 42, 47, 76, 103; ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 246; Раевский 1985: 8; ЭДЕЛЬМАН 2009: 130–131]. Все совпадения между осетинской (аланской) и зороастрийской (авестийской) культурой могут быть истолкованы в духе высказывания В.И. Абаева о семибожном пантеоне: «Скифский семибожный пантеон не имеет ничего общего с зороастрийским; он унаследован независимо от последнего от дозороастрийских времен» [АБАЕВ 1990: 95]. Соответственно и все остальные совпадения между осетинской и зороастрийской традицией следует трактовать в плане их независимого происхождения из общеиранского источника.

Аналогичные возражения возникают и при изучении религиозной ситуации в Средней Азии: «вполне можно отрицать “зороастрийский” (если под этим термином подразумевать религию сасанидского Ирана) характер пенджикентских храмов и полагать, что они принадлежали местным, согдийским, последователям древних иранских языческих культов авестийского круга с поклонением огню и другим священным стихиям...» [СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002: 302].

Одним из наиболее ярких свидетельств отсутствия зороастризма у предков осетин служит распределение лексем со значением ‘пророк~жрец’ в иранских языках. В тех из них, носители которых приняли зороастризм, в этом значении употреблялись лексемы *заотар*, *атаурван*, *мантран* «сочинитель мантр», *магу*, *магупати* «господин жрецов», *эрбад*, *мобад*, *багнапат* [Бойс 1987: 27, 61, 81–83, 120–121], *мансарбар*, *дастур*, *хербед*, *расниг* [Чунакова 2004: 113–114] и др., ни один из которых в осетинском языке не представлен. Напротив, производные от др.-иран. \**kait-* / \**kaiθ-*, к которому мы возводим осет. *Хетæг*, у этих же народов означают приверженцев ложной веры, служителей тех религий, которые противостояли зороастризму. Следовательно, предки осетин и были одним из тех народов, которые не только не приняли зороастризм, но и выработали свою религию, противостоящую зороастризму, но основанную на тех же иранских представлениях, что и зороастризм.

Возвращаясь к аланским храмам, следует указать на огромную роль культа огня в современных осетинских верованиях [АБАЕВ 1958: 182; БАРАБАНОВ 2013: 113; САЛБИЕВ 2018б]. Помимо приведенных выше фактов ср. следующие названия божеств: *Æртхурон* ‘Огонь Солнцевиц’ / *Хураертхурон* ‘Солнце-Огонь сын Солнца’ / *Арт æмæ Хуры æд Æртхурон* ‘божество Огня и Солнца — Артхурон’ [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 4], *Зынджы бардуаг* ‘Покровитель огня’, *Хуры бардуаг* ‘божество Солнца’ [Н 1975: 341], а также *Сафа* —

покровитель очага и надочажной цепи, *Бынаты хицау* — покровитель дома, *Куырдалаггон* — небесный кузнец, которые также имеют непосредственное отношение к культуре огня.

В скифском пантеоне богиней очага и огня «во всех его проявлениях, включающих кроме домашнего очага жертвенный огонь, огонь небесный, в том числе солярный, и т. д.», была Табити [РАЕВСКИЙ 1977: 92]. Главенствующее положение Табити в скифском пантеоне — «это проявление устойчивой и хорошо известной индоиранской религиозной традиции. Аналогичное положение божество огня занимает и в ведической религии, и у древних иранцев, исповедовавших дозороастрийские культы <...> Ведущая роль огня в мифологии и культовой практике зороастризма также является развитием этого традиционного представления об огне» [Там же]. Таким образом, скифские и зороастрийские культы огня унаследованы из общей индоиранской традиции независимо друг от друга, а соответствующий им осетинский культ через аланский культ огня восходит к скифскому. Следовательно, аланский культ огня и связанная с ним мифология имеют независимое от зороастризма индоиранское происхождение, что, возможно, не исключает влияния иных культур, включая зороастрийскую, на архитектуру храмов<sup>35</sup>. Однако и тут следует иметь в виду два примечательных факта.

Во-первых, как показал сопоставительный анализ, традиционное осетинское жилище находится «в прямой генетической связи» со срубно-андроновским [Кузьмина 1994: 89–90, 92]. С другой стороны, «андроновские домостроительные традиции развивались и на противоположном конце пояса евразийских степей — у ираноязычных народов Таджикистана», а также горцев Ирана, Афганистана и Пакистана [Там же: 90, 92–93]. Т.е. осетины, как и некоторые другие иранские и нуристанские народы, унаследовали некоторые строительные традиции от своих общих индоиранских предков.

Во-вторых, отличительной чертой всех перечисленных аланских храмов, их опознавательным признаком является то, что они представляют собой в плане квадрат в квадрате, посреди которого расположен алтарь огня [Биджиев 1993: 146, 147; Ставиский, Яценко 2002: 359]. В связи с этим на память приходит осетинское выражение *астфисынон цыппаркъуымон хадзар*, буквально ‘дом, имеющий восемь внешних и четыре внутренних угла’. Мнение о том, что под этим выражением следует видеть оборонительный тип жилища [Чочиев 1985: 19], не находит подтверждения. В

<sup>35</sup> Ср. вывод о генезисе и семантике скифского звериного стиля: «это искусство представляет собой семиотическую систему, сформировавшуюся в результате синтеза исконно присущего скифам <...> зоологического классификационного кода с заимствованной иконографической традицией» [РАЕВСКИЙ 1985: 124].



Нартовском эпосе этот дом служит местом проведения ритуальных пиршеств [НК, III: 491, 662]. Следовательно, речь идет о доме молений, представлявшем в плане квадрат в квадрате: *цыппаркъуымон* ‘имеющий четыре внутренних угла’ указывает на внутреннюю камеру, тогда как *астфисынон* ‘имеющий восемь внешних углов’ может указывать на четыре внешних угла самой камеры и четыре внешних угла внешней стены. Внутренние углы внешней стены не несли функциональной нагрузки. Отсюда и замысловатое название храма. Восьмигранник, несомненно, имел магическое предназначение. В Древней Индии, например, сосуд для жертвоприношения (укха) рекомендовалось делать четырех-, шести-, восьми- или девятигранным в магических целях — «против колдовства» [Кузьмина 1994: 136]<sup>36</sup>.

Таким образом, аланские храмы огня даже в плане своих строительно-архитектурных особенностей (план храма) могут иметь общеиранские истоки. Генетически они, скорее всего, восходят к упомянутым выше андроновским традициям, знавшим поселения, окруженные рвом и двумя валами — внутренним и внешним [Кузьмина 1994: 70].

Показательно, что конец функционирования рассматриваемых аланских храмов огня совпадает с временем принятия христианства в Алании — X веком. Случайно ли это? Думается, нет.

По В.А. Кузнецову, «до X в. в Алании почти безраздельно господствует язычество, после чего и в связи с христианизацией складывается своеобразный христианско-языческий идеологический комплекс, где элементы христианства и язычества сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают» [Кузнецов 1992: 283]. Следовательно, мы вправе предположить, что в преданиях о Хетаге отразились конфессиональные и политические антагонизмы, имевшие место в тот период. Более того, учитывая уникальность Хумаринского храма для Северного Кавказа [Биджиев 1993: 142], можно высказать предположение, что это было царское святилище, службу в котором отправлял верховный жрец, которым и мог быть Хетаг<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ср.: в прошлом в Осетии (в Дигории) на шею животному, намеченному в жертву богам, вешали специальную бусину (гъолаэ) в виде креста (дзиуарагонд) или восьмиконечной звезды (асттегъон астьялу) [Гардант 2007: 49].

<sup>37</sup> Несомненным заимствованием из аланского языка является и карачаевский гидроним *Хумара*, черкесский *Хьумэрэн* — из алан. \**hu-māra*- ‘Хорошая река’, при гидрониме *Мара* — названии правого притока Кубани в Карачаево-Черкесии и *Хмара*, *Хмарка*, *Хомора*, *Хоморец* и пр. — названий рек на Украине, которые возводят к скифскому \**hu-tār(y)a*- с тем же значением [Орел 1986: 111]. Ср. в Осетии ойконимы *Цъаей* и *Хуыцъе* (< \**Хуыцъаей* ‘Хороший Цъаей’) [ТЮО, I: 296].

Если сказанное верно, то можно допустить, что сведения осетинского предания о поселении рядом со святилищем Хетага (В-2; В-10) могут относиться к исчезнувшему храму или храмовому комплексу.

**5. Кабардинизация Хетага.** Во время упомянутых татаро-монгольских погромов, а затем и нашествия Тимура, алано-осетинское население равнинной Алании частично ушло в горы. А на опустевших землях алан со временем поселились кабардинцы, которые на несколько столетий заперли алан в горах Кавказа. Вот что сказано об этом в уже цитированном сочинении Вахушти: «После же опустошения Овсетии и вступления их (осетин) внутрь Кавказа, стали называться — Овсетия Черкесией, или Кабардо, а находящиеся в горах Кавказа по имени вступивших сюда (осетин) — Овсетией» [Вахушти 1904: 138]. Следует уточнить, что в горы ушли аланы-иронцы из области «Ирхан». В горах они распространили свое самоназвание «ирон» на алан-туальцев [Ахвледиани 1960: 69; Дзицойты 2017: 11]. Именно эти переселения и дали толчок началу эпохи *óсоба* (см. выше). Следует предположить, что среди аланских переселенцев в горы были и потомки Хетага.

Господство кабардинских племен в равнинной Алании завершилось полной ассимиляцией остатков аланского населения<sup>38</sup>. В предгорье и горах аланы сумели сохранить свою национальную идентичность, хотя осетинский язык и культура в этом регионе также испытали кабардинское влияние. Дело дошло до того, что в какой-то период все лучшее и престижное стало называться «кабардинским» [Абаев 1949: 88; Бгажноков 1999: 81]. А некоторые исконно осетинские слова, усвоенные в кабардинский язык, со временем вернулись к осетинам в кабардинском оформлении. В качестве иллюстрации приведем несколько примеров.

Имя одного из центральных героев Нартовского эпоса (*Сослан*), будучи заимствовано в кабардинский язык, вернулось в язык осетинского фольклора в форме *Созырыхъо* [Абаев 1979: 138–139, 140]. При этом в дигорской, а также югоосетинской версии эпоса форма *Созырыхъо* практически не представлена [ХИФ 1936: 604]. Это говорит о локальном и относительно позднем ее появлении у осетин.

Эпическое имя *Алæг*, откуда идет родовое название *Алæгатæ*, несомненно, иранского происхождения [Дюмезиль 1976: 173; Bailey 1980: 247;

<sup>38</sup> Кабардинская княжеская фамилия «Гиляксан / Гиляхстан», откуда идет название части Малой Кабарды *Гилякстаней* [Бейтуганов 2007: 289], судя по осетинскому происхождению имени [Дзицойты 1992: 75], является аланской. Неслучайно осетины Малую Кабарду называют *Челæхсанатæ* ‘Челаксановы’ [«МД» 1993, № 2: 121], *Челæхсатæ* ‘Челаксаевы’ [Санаты 1960: 17].

Дзиццойты 2017: 224–228]. Однако, пройдя через адыгскую среду, это имя вернулось к осетинам в форме *Аладжыхъо*.

Иранским по происхождению является и другое эпическое имя — *Борæ* [VAILEY 1980: 241], откуда идет родовое имя *Борæтæ*. Это имя также было заимствовано адыгами, а затем вернулось к осетинам в форме *Борыхъо*, *Борыхъуатæ*.

Слово *сауджын* | *саугин* ‘христианский священник; монах’ вошло в кабардинский язык — *шьоджен* / *шэуджэн* (в старом произношении *шьогъэн* / *шэугъэн*) ‘священник’ [АЛБОРОВ 1979: 196; БЯЗЫРОВ 1969: 38; ШАГИРОВ, II: 120, 147; Абаев 1979: 45; 1989: 56]. Отсюда — фамильные имена: кабардинское «Шогенов» [ЯХТАНИГОВ 1993: 135], бесленеевское «Шовген» [ТАМ ЖЕ: 153], абадзехское «Шоген» [ТАМ ЖЕ: 154], бжедугское «Шоуджен» [ТАМ ЖЕ: 157] и абазинское «Шовген» [ТАМ ЖЕ: 163]. Это же слово в кабардинизированной форме *Сауджен* [АЛБОРОВ 1979: 196], *Саудженыхъо* [ИАА, III: 132, 202] вернулось в осетинский язык в качестве антропонима, откуда и патроним *Сауджентæ* [ГÆДИАТЫ 1991: 490]. Сюда же уничижительное прозвище священника — *саугена* [МАМСЫРАТЫ 1958: 304].

В осетинской паремиологии известна поговорка о некоем беспечном народе *арг*, довольно необычно отреагировавшем на случившуюся с ними беду: *Æргæн сæ бæхрæгъау куы фæттардæуыд, уæд сын сæ фаджысыл цагъд скодтой* || *Æргæн сæ бæхæргъау ку фæттардтонца, уæд син сæ лæхæбæл цагъд искодтонца* «Когда у аргов табун лошадей угнали, они во круг их навоза ограду построили» [ИÆ: 322; ОДНИ: 94]. О народе *арг* других сведений не сохранилось, однако, «судя по топонимике, племя аргов занимало довольно значительную территорию предгорий Чечено-Ингушетии, Северной Осетии и Кабардино-Балкарии» [Кузнецов 1984: 148; см. также: Дзиццойты 1992: 43–44, 177]. Т.е. это именно та территория Алании, которую после татаро-монгольских погромов заняли кабардинцы. Неудивительно поэтому, что у цитированной поговорки появился другой вариант: *Кæсæгæн сæ бæхрæгъау куы фæттардæуыд, уæд ма сын сæ фаджысыл цагъд скодтой* [ИÆ: 322] с тем же значением, но с заменой этнонима *арг* на этноним *кæсæг* ‘кабардинцы’.

Описываемый процесс захватил не только лексику и паремиологию. Известный в осетинской хореографии танец *хонгæ кафт*, букв. «танец-приглашение», в некоторых регионах Осетии стали именовать *кæсгон кафт* ‘кабардинский танец’ [КАЛОЕВ 1971: 318].

Этнокультурная ситуация, сложившаяся на равнине и в предгорьях разгромленной Алании, нашла отражение и в грузинских источниках. Лексикограф С.С. Орбелиани (1658–1725), говоря о заимствованном из осетинского языка грузинском слове *джикъа* ‘каша из муки и свежего сыра’,

сообщает: «так черкесы зовут свежий сыр, который они сильно размешивают». Поскольку у адыгов отсутствует как само это блюдо, так и его название, В.И. Абаев полагал, что термин «черкес» употреблён Орбелиани в собирательном значении «северокавказский горец» [АБАЕВ 1958: 403]. В действительности же Орбелиани путал северокавказских осетин-иронцев, находившихся под властью кабардинцев и на разных ступенях ассимиляции с ними, с черкесами (кабардинцами). Неслучайно и Вахушти, лучше разбиравшийся в этнической ситуации на Северном Кавказе, говоря о языке осетин-туальцев, попытался разграничить понятия «осетин» и «черкес»: «Язык у них старый, двальский, а в настоящее время говорят на собственно осетинском, ибо черкесский язык иной» (перевод Г.С. Ахвледиани [1960: 69]).

Таким образом, кабардинское происхождение Хетага — это дань описанной этнокультурной ситуации. Святилище Хетæджы дзуар, неразрывно связанное в сознании каждого осетина с именем Хетага, находится на той территории Алании, которая оказалась занятой кабардинцами. Кабардинизации подверглась и та часть территории Западной Алании, выходцем из которой был первый из Хетагов. Т.е. адыгские (кабардино-черкесские) племена оказались господствующим этносом на всей территории проживания «хетагов». Ассимиляция остатков аланского населения на этой территории неизбежно должна была привести (и привела!) к кабардинизации не только Хетага: практически все, что раньше было связано с равнинными и предгорными аланами, у современных осетин стало ассоциироваться с кабардинцами.

Когда К.Л. Хетагуров писал свой этнографический очерк «Особа», ему была известна только адыгизированная версия предания о Хетаге. Однако, для поэмы «Хетæг», написанной значительно позже, поэтом заново был собран фольклорный материал, который позволил ему усомниться в адыгской атрибуции своего пращура, а в конечном итоге прийти к выводу об аланской его принадлежности. К сожалению, в научной литературе утвердилась первая из этих версий, тогда как вторая была предана забвению.

Фольклорный материал, собранный К.Л. Хетагуровым, до нас не дошел, однако нельзя не отметить, что вывод, к которому поэт пришел на его основе, полностью совпадает с нашим.

**Заключение.** Таким образом, предания о Хетаге отражают несколько разных событий в истории алан, относящихся к X–XIV и последующим векам (эпоха *особа*). В основе конфликта между Хетагом и его братьями лежит мифологический мотив борьбы Света со Злом, переосмысленный в эпоху христианизации Алании в конфликт между христианством и дохристианской религией. Антропоним *Хетæг*, восходящий к древнеиранскому

апеллятиву со значением ‘почитающий богов’ > ‘пророк; жрец’, указывает на то, что в аланском языке он применялся в качестве наименования класса жрецов. Политический и религиозный центр аланского царства находился в его западной части, где в X веке и было принято христианство. Возникший конфессиональный конфликт привел сначала к ликвидации аланской кафедры, а затем к ее реставрации и ликвидации класса жрецов. Ортодоксальное крыло жречества спаслось бегством в нынешней равнинной Осетии. Однако, спустя несколько веков наступило новое испытание для «хетагов» — нашествие монголов и Тамерлана, вынудившее их укрыться в горах Осетии, где и застала их новейшая история. Но теперь они превратились в мощное родовое объединение. Поскольку территория, оставленная «хетагами» в равнинной Алании со временем была занята кабардинцами, предания о Хетаге постепенно встали на путь адыгизации. Параллельно сохранились и неадыгизированные версии этого предания, которые, на наш взгляд, и дают ключ к верному пониманию образа Хетага.

#### ИСТОЧНИКИ И 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. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- АБАЕВ 1979 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1989 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1990 — *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. I. Владикавказ: Ир.
- АГЪНАТЫ 1999 — *Агънаты Г.* Ирон æгъдæуттæ / Осетинские обычаи. Дзæуджыхъæу: Урсдон.
- АГЪНИАН 1978 — *Агъниан.* Мады сагъæстæ. Цхинвал: Ирыстон.
- АКИШЕВ 1984 — *Акишев А.К.* Искусство и мифология саков. Алма-Ата.
- АЛБОРОВ 1929 — *Алборов Б.А.* Термин «хатиагау» осетинских нартских сказаний // Сборник научного общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте. Т. I. Владикавказ. С. 109–123.
- АЛБОРОВ 1979 — *Алборов Б.А.* Некоторые вопросы осетинской филологии. Ордж.: Ир.
- АЛЕМАНЬ 2003 — *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках / Пер. с англ. М.: Менеджер.
- АРП — *Авеста в русских переводах (1861–1996)* / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб: Журнал «Нева»–РГХИ, 1997.

АСАТРЯН 2019 — *Асатрян Г.* Об одном социальном термине в новоиранском: *xēl* (*x<sup>o</sup>ēl*) “род, клан, племя” // *Saucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российской Академии наук Армянского ун-та.* Вып. IV. Ереван: Изд-во РАУ. С. 169–174.

АСРАТЯН 2017 — *Асратян Д.* Еще раз о «поверхностной христианизации» и письменности алан // *Аланское православие: история и культура: сб. материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура».* Владикавказ. С. 11–27.

АХВЛЕДИАНИ 1960 — *Ахвледиаани Г.С.* Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. ун-та.

БАРАБАНОВ 2013 — *Барабанов О.Н.* Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // *Пространство и время.* 2013, № 4(14). С. 111–118.

БГАЖНОКОВ 1999 — *Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик: Эль-фа.

БЕЙТУГАНОВ 2007 — *Бейтуганов С.Н.* Кабарда: история и фамилии. Нальчик: Эльбрус.

БЕЛОВА, ПЕТРУХИН 2014 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Трансформированные версии дуалистического сюжета в славянской традиции // *Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сб. памяти Е.Е. Кузьминой.* Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та. С. 512–516.

БЕНВЕНИСТ 1965 — *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.: Наука.

БЗАРОВ 2014 — *Бзаров Р.С.* Из истории аланской культуры. М.: СЕМ.

БИГУЛАЕВА 2014 — *Бигулаева И.С.* Коста Леванович Хетагуров. Научная биография. Цхинвал: Южная Алания.

БИДЖЕЛТЫ 1985 — *Биджелты Б.* Цы у Хетаджы дзуар // «Мах дуг», № 10. С. 71–72.

БИДЖИЕВ 1993 — *Биджиев Х.Х.* Тюрки Северного Кавказа. Черкесск.

БОЙС 1987 — *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи / Пер с англ. М.: Наука.

БРЫГЪИАТЫ (I) — *Брыгъиаты Е.* Уацмыстæ. Т. I. Дзæуджыхъæу: Ир, 1981.

БЯЗЫРОВ 1969 — *Бязыров А.Х.* Сатирические сказки о служителях культа // *Известия ЮО НИИ.* Вып. XVI. Тбилиси: Мецниереба. С. 37–55.

БЯЗЫРОВ 1979 — *Бязыров А.Х.* Фольклорные и исторические истоки поэмы «Хетаг» // *Литературная Осетия.* № 53. С. 7–12.

ВАНЕЕВ (II) — *Ванеев З.Н.* Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвал: Ирыстон, 1990. Т. II.

ВАХУШТИ 1904 — *Вахушти.* География Грузии / Пер. с груз. // *Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества.* Кн. XXIV, вып. 5. Тифлис.

ГАГЛОЙТИ 2000 — *Гаглойти Ю.С.* Грузинское предание о герое Хетаге // газета «Южная Осетия» от 5–12 февраля.

ГАГЛОЙТИ 2008 — *Гаглойти Ю.С.* Из истории Восточной Осетии: Арвыком, Тырсы, Гудыком // *Фыдыуæзæг / Отчий край: Тырсыгом, Хъудыком, Къобы зылд. Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс.* С. 19–42.

ГАГЛОЙТЫ 2017 — *Гаглоиты З.* Ирон мыггагтæ. Цхинвал: Республика.



- Гадло 1984 — *Гадло А.В.* Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербенд-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе. С. 118–138.
- Гадло 1994 — *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та.
- Гарданты 2007 — *Гарданты М.* Уадзимистæ. Дзæуæгигъæу: Ир.
- Гæдиаты 1991 — *Гæдиаты Секъа.* Уацмыстæ. [Сочинения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Грантовский 1970 — *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука.
- Гринцер 1974 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука.
- Гуриев 1991 — *Гуриев Т.А.* Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Владикавказ: Ир.
- Гутнов 1993 — *Гутнов Ф.Х.* Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир.
- Дзаболаты 1992 — *Дзаболаты Х.* Уацамонгæ: уацмыстæ. 2-аг бахх. рауагъд. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Дзаттиаты 1985 — *Дзаттиаты Р.Г.* К вопросу об элементах зороастризма в склеповом обряде погребения // Известия ЮО НИИ. Вып. XXVII. Тбилиси: Мецниереба. С. 15–19.
- Дзаттиаты 2009 — *Дзаттиаты Р.Г.* Погребальный обряд и погребальные сооружения на Центральном Кавказе в средневековье // Известия ЮО НИИ. Вып. XXXVIII. Цхинвал: Южная Алания. С. 44–67.
- Дзесты 1972 — *Дзесты К.* Рæствæндаг. Дзæуджыхъæу: Ир.
- Дзиццойты 1992 — *Дзиццойты Ю.А.* Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.
- Дзиццойты 2017 — *Дзиццойты Ю.А.* Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика.
- ДМ (I) — *История Осетии* в документах и материалах. Т. I (С древнейших времен до конца XVIII века). Составители Г.Д. Тогошвили и И.Н. Цховребов. Цхинвали, 1962: Госиздат Юго-Осетии.
- 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.
- ИАА (I, III) — *Ирон адамон аргъæуттæ* [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. ТТ. I (1959), III (1962). Цхинвал: Хуссар Ирыстонь паддзахадон рауагъдад.
- ИАС (I, II) — *Ирон адамы сфæлдыстад* [Осетинское народное творчество (на осет. яз.)]. Т. I, II. Дзæуджыхъæу, 1961.
- ИÆ — *Ирон амбисæндтæ.* Аæрæмбырд сæ кодта æмæ чыныг сарæзта Гуыттыаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1976.
- Иванов 1991а — *Иванов В.В.* Астральные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М.: Советская Энциклопедия. С. 116–118.

- ИВАНОВ 1991б — *Иванов В.В.* Глаз // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М.: Советская Энциклопедия. С. 306–307.
- ИВАНОВ 1992 — *Иванов В.В.* Лес // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 49–50.
- ИНАЛ-ИПА 2002 — *Инал-Ипа Ш.Д.* Антропонимия абхазов. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея».
- ИСАЕВА 1986 — *Исаева З.Г.* Осетинская антропонимия: личные имена. Орджоникидзе: Ир.
- ИТОНИШВИЛИ 1971 — *Итонишвили В.Д.* Хевис т̄оп̄онимик̄я [Топонимика Хеви (на груз. яз.)] Тбилиси: Мецниереба.
- КАЛОЕВ 1971 — *Калоев Б.А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М.: Наука.
- КАЛОЕВ 1983 — *Калоев Б.А.* Происхождение некоторых осетинских фамилий по народным преданиям // Полевые исследования Института этнографии. 1979. М.: Наука. С. 207–214.
- КАЛОЕВ 1992а — *Калоев Б.А.* Осетинская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 265–266.
- КАЛОЕВ 1992б — *Калоев Б.А.* Хетаджи дзуар // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 590.
- КАЛОТЫ 1976 — *Калоты Х.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- КЕЙПЕР 1986 — *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. М.
- КОВАЛЕВСКИЙ 1886 — *Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. Т. I. М.: Типография В. Гатцук.
- КОЗАЕВ 1985 — *Козаев П.К.* Нартовский эпос как исторический источник // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Орджоникидзе: Ир.
- КОЗАЕВ 2000 — *Козаев П.К.* Аланы-арии: Происхождение и древнейший период истории. Владикавказ: Проект-Пресс.
- КУЗНЕЦОВ 1984 — *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 1990 — *Кузнецов В.А.* Реком, Нузал и Царазонга. Владикавказ: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 1992 — *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ: Ир.
- КУЗНЕЦОВ 2003 — *Кузнецов В.А.* Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: ИГСИ ВНЦ РАН и правит. РСО-А.
- КУЗЬМИНА 1994 — *Кузьмина Е.Е.* Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М.: МГП «Калина» ВИНТИ РАН.
- КУСОВ 1987 — *Кусов Г.И.* Малоизвестные страницы кавказского путешествия А. С. Пушкина. Орджоникидзе: Ир.
- КЪАРДЖИАТЫ 1991 — *Къарджиаты Б.* Ирон æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу.
- КЪОСТА 1939 — *Къоста.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд. Фыццаг том. М.; Л.: ССРЦ Наукæты академийы рауагъдад, 1939.

- КЪУБАЛТЫ 1978 — *Къубалты А. Уацмыстæ* [Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- ЛЕЛЕКОВ 1992 — *Лелеков Л.А. Заратуштра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С. 460–461.*
- МАЙСУРАДЗЕ 1981 — *Маисурадзе И.* Картули гварсахелеби. Тбилиси: Мецниереба.
- МАЛАХОВ 2015 — *Малахов С.Н.* Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избр. ст. М.: СЕМ.
- МАЛЬСАГОВ 2006 — *Мальсагов А.У.* Генеалогия ингушских фамилий. Нальчик: Эль-Фа.
- МАМИЕВ 2014 — *Мамиев М.Э.* Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ.
- МАМСЫРАТЫ 1958 — *Мамсыраты Д.* Хъæбатырты кадæг. Ордж.: Ир.
- «МД» — журнал «Мах дуг» (на осет. яз.). Дзæуджыхъæу.
- МИЛЛЕР 1882 — *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М. Б.и.
- МИЛЛЕР 1934 — *Миллер В.Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. III. Л.: Изд-во АН СССР.
- Н 1975 — *Нартæ* [Нартовский эпос (на осет. яз.)]. Цхинвал, 1975.
- НИГЕР (I) — *Нигер.* Уацмысты æххæст æмбырдгондæртæ томæй. Т. I. [Дзæуджыхъæу]: Ир, 1966.
- НК (III) — *Нарты кадджытæ.* Ирон адамы эпос [Нартовские сказания. Эпос осетинского народа (на осет. яз.)]. Т. III. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2005.
- НТХ — *Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ.* Цхинвал, 1973.
- ОДНИ — *Осетинские (дигорские) народные изречения.* М.: Наука, 1980.
- ОРЕЛ 1986 — *Орел В.Э.* К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // Вопросы языкознания. № 5. С. 107–113.
- ПЛИТЫ 1972 — *Плиты Х.* Уацмыстæ [Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир.
- ПНТО (I) — *Памятники народного творчества осетин.* Вып. I (1925). Владикавказ.
- ПНТО 1992 — *Памятники народного творчества осетин.* Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ: Ир.
- ППК — *Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров.* Т. I (1981), IV (1989). Цхинвал: Ирыстон.
- ПРОПП 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Изд-во Ленинградского унив-та.
- ПРС (I) — *Персидско-русский словарь.* Под ред. Ю.А. Рубинчика. Т. I. Изд. 3-е. М.: Русский язык, 1985.
- ПУТИЛОВ 1997 — *Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: ИФ «Вост. лит-ра» РАН.
- ПФАФ 1871 — *Пфаф В.Б.* Материалы для истории осетин. Гл. VI–XXXVI. // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. V. С. 1–100.
- РАЕВСКИЙ 1977 — *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука.
- РАЕВСКИЙ 1985 — *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры. М.: Наука.

- САЛАГАЕВА 1959 — *Салагаева З.М.* Поэма Хетагурова «Хетаг» // Учёные записки Североосетинского пед. ин-та. Т. 24. С. 87–95.
- САЛБИЕВ 2018а — *Салбиев Т.К.* Чудо спасения Хетага // газета «Северная Осетия» от 7 июля 2018 г., № 117.
- САЛБИЕВ 2018б — *Салбиев Т.К.* Осетино-персидский этюд (культ огня) // *Nartamongæ*. Vol. XIII, № 1, 2. С. 309–319.
- САНАТЫ 1960 — *Санаты У.* Фыдæлтты таурагътæ. Ордж.: Цæгат Ирыстон чингуыты рауагъдад.
- СЛАНОВ 2007 — *Сланов А.А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: СОГПИ.
- СМОМПК — *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. XXII. Тифлис, 1897.
- СП — *Вейденбаум Е.* Священные рощи и деревья у кавказских народов // Кавказ: Культы, легенды, предания. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2010. Вып. V. С. 56–79.
- ССКГ (III, V) — *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. III. (1870). Вып. V (1871). Тифлис.
- СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002 — *Ставиский Б.Я., Яценко С.А.* Искусство и культура древних иранцев. М., б.и.
- СУЛИМИРСКИЙ 2007 — *Сулимирский Т.* Сарматы. Древний народ юга России / Пер. с англ. М.: ЗАО Центрполиграф.
- ТЕДЕТЫ 2009 — *Коста в жизни*. [Изд. 2-е]. Составитель Р.К. Тедеты (Скифрон). Цхинвал: Южная Алания, 2009.
- ТЕМЫРХАНТЫ 1994 — *Темырханты С.* Иры истори: радзырдтæ, таурагътæ, аргæуттæ, зарджытæ, очерктæ, фыстæджытæ. Дзæуджыхъæу: Аланыстон.
- ТМЕНОВ 1989 — *Тменов В.Х.* Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе: СОНИИ, 1989. С. 113–134.
- ТОПОРОВ 1992 — *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. С.154–157.
- ТЫБЫЛТЫ 1988 — *Тыбылты А.* Уацмысты æмбырдгонд. Цхинвал: Ирыстон.
- ТЮО (I, II) — *Цховребова З.Д., Дзиццойты Ю.А.* Топонимия Южной Осетии. Тт. I (2013), II (2015). М.: Наука.
- УАРЗИАТИ 1982 — *Уарзиати В.С.* К исторической интерпретации осетинских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории. К 80-летию Г.Ф. Турчанинова. Нальчик. Б.и. С. 85–91.
- УАРЗИАТИ 1989 — *Уарзиати В.С.* Из истории осетинско-кабардинских взаимоотношений // Проблемы этнографии осетин. Ордж., Б.и. С. 79–112.
- УАРЗИАТИ 1995 — *Уарзиати В.С.* Праздничный мир осетин. Б.м.
- УРМАНЧЕ 1999 — *Урманче Ф.* Народный эпос «Идегей». Казань: ФЭН.
- «Ф» — журнал «Фидиуæг» (на осет. яз.). Цхинвал.

- Фидаров 2011 — *Фидаров Р.Ф.* Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. Вып. 7. С. 4–25.
- ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998 — *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд. испр., доп. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН.
- ХАДАРЦЕВА 1951 — *Хадарцева А.* Работа Коста над фольклорными темами к сюжетам (на осет. яз.) // журнал «Мах дуг», № 4. С. 23–26.
- ХАШХОЖЕВ, ГЕОРГИЕВ 1994 — *Хаишхожев Э.Н., Георгиев И.* Элементы религии протоболгар в языческих верованиях балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Вып. 2. Нальчик: Эль-Фа. С. 168–195.
- ХЕТАГКАТЫ (I, II, IV, V) — *Хетагкаты Къоста.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй [Полное собрание сочинений в пяти томах (на осет. и русск. яз.)]. Т. I (1999), II (1999), IV (2000), V (2001). Дзæуджыхъæу.
- ХИАУ — *Хуссар Ирыстонæ адамы уацмыстæ* [Устное народное творчество южных осетин (на осет. яз.)]. Т. II: даредзанты кадджытæ, мифтæ æмæ бынæттон таурæгътæ. Сост. А. А. Тибилов. Цхинвал, 1929.
- ХИФ 1936 — *Хуссар Ирыстонæ фольклор* [Юго-осетинский фольклор (на осет. яз.)]. Сост. А. А. Тибилов. Сталинир: Изд. ЮОНИИ.
- Хотко, Хотко 2015 — *Хотко (Агрба) Б.С., Хотко С.Х.* Нарративные источники об этнических традиционных ритуалах абхазов и адыгов, проводимых в сакральных пространствах // Святые места абхазов и святыи места адыгов: сравнительно-типологическое исследование (монография). Майкоп: Изд-во «Магарин О.Г.». С. 6–51.
- ХЪАЙТЫХЪТЫ 2008 — *Хъайтыхъты А.* Сафайы рæхыс: таурæгътæ, æмдзæвгæтæ, царды хабæрттæ. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ХЪОДЗАТЫ 1987 — *Хъодзаты А.* Хетаджы къох: хъуыдытæ йæ абоныл, йæ фидæныл // Мах дуг, 1987, № 7: 119–122.
- ХЪОРОТЫ 1990 — *Хъороты Д.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ЦАГАЕВА 1975 — *Цагаева А.Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.
- ЦАГАЕВА 1976 — *Цагаева А.Д.* Иранские архаизмы в топонимии Северной Осетии // Иранское языкознание : история, этимология, типология. К 75-летию проф. В.И. Абаева. М.: Наука. С. 168–177.
- ЧЕДЖЕМТЫ 1997 — *Чеджемты А.* Аертхурон. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ЧИБИРОВ 1976 — *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал: Ирыстон.
- ЧОЧИЕВ 1985 — *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал: Ирыстон.
- ЧУНАКОВА 2004 — *Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Вост. лит.
- ШАГИРОВ (II) — *Шагиров А.К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. II. М.: Наука, 1977.

ШН — *Фирдоуси*. Шахнаме / Пер. с перс. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

ЭДЕЛЬМАН 2009 — *Эдельман Д.И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков: лексика. М.: Вост. лит.

ЭСИЯ (IV) — *Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV. М.: Вост. лит., 2011.

ЯХТАНИГОВ 1993 — *Яхтанигов Х.* Северокавказские тамги. Нальчик: Эльбрус.

BAILEY 1958 — *Bailey H.W.* Arya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. XXI, Part 3. P. 522–545.

BAILEY 1980 — *Bailey H.W.* Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.

BARTHOLOMAE 1904 — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Berlin : W. de Gruyter.

FOLTZ 2019 — *Foltz R.* The Caucasian Alans between Bizantine Christianity and Traditional Paganism // Nartamongæ : The Journal of Alano-Ossetic Studies : Epic, Mythology, Language, History. Vol. XIV, № 1, 2. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw. P. 78–87.

LUBOTSKY 2017 — *Lubotsky A.* The Old Persian Month Name *Viyax(a)na-*, Avestan *Viiāx(a)na-* ‘eloquent, bragging’ and Ossetic Festivals // Nartamongæ. Vol. XII, № 1,2. P. 36–44.

THORDARSON 1989 — *Thordarson F.* Ossetic // Compendium Linguarum Iranicarum. Wiesbaden. P. 456–479.