

DOI: 10.46698/VNC.2021.24.26.001

К. Ю. РАХНО,

*Национальный музей-заповедник украинского гончарства  
в Опошном (Опошное, Украина), krakhno@ukr.net*

## **БОГ-МЕЧ И СЫН КАМНЯ: ХЕТТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ ОСЕТИН**

*Светлой памяти Алексея (Велемудра)  
Наговицына (1961–2020) посвящается*

При изучении нартвовского эпоса осетин крайне важно обращать внимание на возраст тех или иных его мотивов, их связь не только с индоиранским миром, но и с религиозными представлениями и мифологией других индоевропейских этносов, в том числе древних, не оставивших прямых потомков. Именно к таким принадлежат хетты — индоевропейский народ бронзового века, обитавший с конца III — начала II-го тысячелетия до н. э. до конца VIII века до н. э. в Малой Азии, где им было основано Хеттское царство. Оно играло важную роль в политической жизни древнего Ближнего Востока. Некоторые учёные считают, что хетты переселились в Малую Азию через Кавказ или через Балканский полуостров, другие — что хетты принадлежали к древнему населению Малой Азии. Они владели тайной плавки железа, которую тщательно охраняли [Косидовский 1978: 251]. Хотя не хеттами была впервые приручена и выезжена лошадь, а также изобретена боевая колесница, но именно они поняли, как страшны для пехоты врага эти ржущие, неукротимые и незнакомые до сих пор животные, которые в сочетании с блестящими доспехами, оружием, военной музыкой и криками наездников вносят смятение и ужас в ряды противника [Ковалевская 1977: 38]. Покорив проживавших там хаттов, язык которых не принадлежал ни к одной из известных групп, захватчики-индоевропейцы положили начало процессу культурного симбиоза, продолжавшемуся ещё долго после крушения их политических образований. Вскоре после вступления в Анатолию хетты подверглись вавилонскому влиянию. Позднее, и особенно в период Хеттской империи, они ассимилировали существенные элементы культуры хурритов — неиндоевропейского населения, жившего в северных

регионах Месопотамии и Сирии. Поэтому в хеттском пантеоне имена шумеро-аккадских божеств стояли бок о бок с анатолийскими и хурритскими. Так, например, вавилонская идеограмма «Иштар» использовалась для обозначения многочисленных местных богинь, анатолийские имена которых неизвестны [Элиаде 2002: 132-133]. Помимо хеттского, в Анатолии существовали еще два индоевропейских языка — лувийский и палайский. На палайском языке говорили на севере (по наиболее правдоподобной локализации — на территории античной Пафлагонии, к северо-западу от страны Хатти); как и хеттский, он наложился на хаттский субстрат. На лувийском же языке говорили на юге: весьма возможно, на юго-западе и, несомненно, на Киликийской равнине [Гютербок 1977: 162].

До середины XIX века о хеттах было известно только то, что они упоминаются в Ветхом Завете как народ, населявший Ханаан до заселения его израильтянами. Авраам купил у хеттов пещеру Махпела недалеко от Хеврона, склонившись перед ними, как перед властителями страны, и приближение их армии заставило сирийцев снять осаду Самарии во время правления династии Омри. О них при этом говорилось наряду с египтянами, в то время самым могущественным народом. Пророк Иезекииль упрекал жителей Иерусалима за то, что в их жилах течёт кровь хеттов [Церен 1966: 31; Замаровский 2000: 11–13; Гарни 2009: 9; Хук 1991: 83]. Хетты издревле жили в стране Ханаан задолго до еврейского нашествия, и праотец Хет считался как раз сыном Ханаановым. Еврейская экспансия туда оправдывалась тем, что Бог, заключивший договор с Авраамом, якобы передал ему, наряду с другими землями, и земли «хеттеев» [Замаровский 2000: 10–11; Наговицын 2004: 3]. Хеттеянки были жёнами библейского Исава [Гарни 2009: 9]. Знаменитый царь Соломон являлся наполовину хеттом, так как был сыном Давида от жены хетта Урии — военачальника, которого царь Давид предал и коварно убил, чтобы завладеть его супругой. Жена Урии Вирсавия, видимо, также принадлежала к хеттской нации. Её первенец, зачатый от царя, умер, и Давид прибегнул к хеттскому ритуалу очищения, включавшему в себя сходение с трона, омовение и смену одежд. Впоследствии Вирсавия играла роль хеттской «царицы-матери» при своём сыне Соломоне. Будучи полухеттом, царь Соломон тоже питал слабость к хеттским женщинам: в его гареме, среди семисот жён и трёхсот наложниц, было «много жён хеттских». Кроме того, Соломон через находившихся у него на службе профессиональных торговцев («царских купцов») вывозил из Египта колесницы и продавал их хеттским и арамейским царям, а у хеттов в Киликии покупал лошадей и импортировал их в Египет и Сирию [Замаровский 2000: 10–11; Гарни 2009: 11, 60; Бейер 1998: 30–34, 54, 105; Косидовский 1978: 330–331; Наговицын 2004: 3].

Хетты упоминались преимущественно наряду с другими, в основном, незначительными народами или племенами. Но на самом деле центром огромной Хеттской империи была область, ограниченная на западе линией, которая тянется от Анкары мимо озера Туз на юг к самому Средиземному морю. На востоке её граница приблизительно проходила по течению реки Евфрат, на севере — вдоль Чёрного моря на расстоянии 100-200 километров от него, а на юге основная территория хеттов простиралась до современного Ливана. Иногда границы империи достигали на востоке нынешней Грузии и Армении, на западе — Измира, а на юге — Дамаска. Вся территория государства по своей площади была приблизительно равна современной Англии или Италии. Её центр по своим размерам равнялся великим государствам Востока — Вавилонии и Ассирии и примерно вдвое превосходил населённую территорию Древнего Египта [Гарни 2009: 28-30; Наговицын 2004: 5]. Силой, которая уничтожила древнее Вавилонское царство и свергла в 2594 году до н.э. его самую могущественную династию — род Хаммурапи, были именно хетты, индоевропейский народ [Замаровский 2000: 26]. А после того, как научились понимать хеттский язык, выяснилось, что тысячи клинописных табличек, обнаруженных в хеттской столице Хаттусе (современном Богазкёе, впоследствии переименованном в Богазкале), содержат богатый мифологический материал. Индоевропейское наследие в нём преобладало, и уже это заставляет присмотреться к возможным мотивам, общим с осетинскими сказаниями о нартах.

Самой яркой мифологической параллелью к нартовскому эпосу является «Песнь об Улликумми», составленная в XIII веке до н.э. Её главный герой напоминает нартовского Сослана. В целом это история о том, как бог Кумарби пытался отомстить своему сыну, громовержцу Тешубу, свергнув его с престола. Кумарби решил сотворить могучего мятежника, который победил бы бога грозы и разрушил бы его город Куммию. Он заручился поддержкой «Моря» и, согласно одной из версий, блуждая по миру, пришёл к озеру, где на противоположном берегу стояла скала:

У Кумарби подпрыгнуло сердце.  
Со скалой сочетался Кумарби,  
И оставил он семя в скале.

От «брака» со скалой, лежавшей в Холодном озере, и родился в положенный срок каменный герой Улликумми, что вполне может означать «разрушитель Куммии» [Гернот 1992: 103]. Затем Кумарби призвал богов Ирсиоров, и они перенесли ребенка на землю и положили его на плечи гиганта Упеллури (аналога греческого Атланта), стоявшего посреди моря; там мальчик стал расти не по дням, а по часам. Когда он вырос таким

большим, что море стало ему по пояс, бог солнца заметил его, преисполнился гнева и страха и поспешил известить обо всем Тешуба. Тешуб и его сестра Иштар взобрались на вершину горы Хацци (гора Касий близ Антиохии) и увидели оттуда чудовищного Улликумми, возвышающегося посреди моря. Тешуб горько расплакался; Иштар попыталась его утешить. Взяв людно и бубен, она попыталась поразить Улликумми своим сладким пением, но Большая Волна объяснила ей, что Улликумми глух и слеп, и призвала поторопиться, пока он не вырос и не стал страшным воином. Тогда Тешуб, по всей видимости, решил выйти на битву против Улликумми. Он велел своему слуге Тасмису привести быков Серису и Теллу, украсить их и призвать гром и дождь. Затем началась битва; но боги оказались бессильны. Улликумми подступил к воротам Куммии и принудил бога грозы отречься от престола. Хебат, супруга Тешуба, стояла на башне, наблюдая за ходом сражения; когда ей принесли дурные известия, она едва не свалилась с крыши от страха. «Если бы она сделала хоть шаг, она упала бы с крыши, но женщины поддержали её и не дали ей упасть».

По совету своего слуги Тасмису Тешуб решил обратиться за помощью к премудрому богу Эа и отправился в его «город» Абцуву, то есть в «Нижнее море», в котором и обитал Эа. Эа собрал совет богов и призвал Кумарби к ответу; тот хвастливо раскрыл перед всеми свой замысел, и боги в ужасе разбежались. Тогда Эа пошел к богу Энлилю и рассказал ему о случившемся, а затем направился к старику Упеллури, на плечах которого вырос Улликумми. И тут выяснилось, что Упеллури ничего не заметил. Он ответил, что даже когда на нём воздвигли небо и землю и когда потом пришли и отсекали небо от земли медным ножом, он тоже ничего не знал. Слова Упеллури, по-видимому, навели Эа на счастливую мысль. Он велел открыть древнее хранилище «отцов и дедов» и вынести оттуда древний нож, которым небо когда-то отсекали от земли. Этим могучим оружием он перерубил Улликумми ноги и тем лишил его силы, но и покалеченный, Улликумми все еще хвастал, что небесное царство завещано ему его отцом Кумарби. Затем Эа объявил о своем подвиге всем богам и призвал их снова выйти на битву с каменным исполином, который на сей раз оказался против них бессилён. Конец истории утрачен, но можно не сомневаться, что завершилась она возвращением Тешуба на трон и поражением Кумарби и его чудовищного сына [Луна 1977: 126–140; Гарни 2009: 235–237; Грейвс 1992: 25, 100; Рорко 1987: 124, 140–141].

Здесь перекликаются с нартовским эпосом не только рождение, имя-наречение и быстрое детство неуязвимого героя из камня, перенесённого с места своего рождения, но также отрубание ему ног неким особым металлическим орудием, напоминающим Балсагово колесо, его последующие

высказывания, наблюдение женских персонажей с башни за происходящим, общение с древним великаном, помнящим далёкое прошлое, богоборческие мотивы. В связи с осетинским Донбеттыром интересен мотив вражды с Богом Грозы бога «Моря». К владениям последнего причисляются реки: он прокладывает себе путь по рекам, чтобы тайно встретиться с Кумарби. В неиндоевропейской хурритской мифологии море вообще не играет никакой роли, а реки упоминаются в связи с горами [Гернот 1992: 105].

Кумарби связывается с горой Вашиттой, забеременевшей после того, как некто разделил с нею ложе, ещё в одном уцелевшем фрагменте мифа:

И знал Кумарби о том, что будет с горою.  
Начал он дни считать, и месяцы стал  
он считать,  
Стал записывать он, как проходили дни.  
Первый месяц идет — и второй.  
Третий месяц идет — и четвёртый.  
Пятый месяц идет — и шестой.  
Месяц седьмой идет,  
И месяц восьмой идет,  
Месяц девятый идет, и месяц десятый  
приходит.  
Начинает рожать гора...

[Луна 1977: 156–157; Гернот 1992: 104].

На сходные черты между Сосланом и Улликумми впервые обратил внимание Елеазар Мелетинский, сопоставляя Сослана с персонажами других традиций. Он отметил, что Улликумми, подобно нартовским богатырям, проводит детство в море, что он тоже убит ударом по коленям и что в сказаниях о рождении Сослана, Митры и Улликумми «можно допустить общую основу» [Мелетинский 2004: 176; Мелетинский 1968: 223; Мелетинский 1998: 211]. Вальтер Буркерт сравнил миф о рождении Улликумми с нартовским эпосом осетин о Сослане и античным преданием о Диорфе, рождённом из камня, который оплодотворил Митра, бросившем вызов Аресу и погибшем, ставшем скалой на реке Аракс в Закавказье. В качестве черт он назвал, среди прочего, то, что у камня беременность протекает обычное для людей время, каменорождённый бросает вызов богам и погибает в состязании с ними. Буркерт допускал, что хетты и их соседи тоже отождествляли погибшего Улликумми с какой-то большой скалой. С осетинским Сосланом персонажа хеттской «Песни» роднит не только зачатие в камне, но также конфликт с небесными богами и падение Улликумми, у которого отрезаны ноги. Совпадение кончины нартовского героя от

колеса Балсага с Улликумми поразительно: особенный, наделённый волшебной силой инструмент так же вступает там в действие после того, как монстр отбил все прочие атаки [BURKERT 1979: 258–259, 261]. С этим согласились исследователи хеттской и фригийской мифологии [LANCEROTTI 2002: 21; НААС 1982: 211–212]. По мнению Светланы Бессоновой, здесь заметна близость хетто-хурритских и скифо-иранских мотивов рождения героя из скалы, оплодотворённой отцом [Бессонова 1983: 16]. Напротив, Владимир Топоров, отметив нартовские аналогии соития Кумарби со скалой, пришёл к выводу, что даже если миф и хурритский, то имеет исключительное значение для анализа ряда проблем индоевропейской мифологии [Топоров 1985: 124].

Английский филолог-классик Мартин Личфилд Уэст в связи с индоевропейским происхождением образа Улликумми напомнил, помимо нартовских параллелей к его судьбе и битвы скандинавского бога грома Тора с великаном Хрунгниром и глиняным исполином Мёккуркальви, об индоарийском демоне по имени Вишварупа, который в постригведическом мифе фигурирует как Триширас, то есть Трёхголовый. Его отец Тваштар создал его из обиды на громовержца Индру. Демон стал таким огромным, что Индра испугался, как бы тот не проглотил всю вселенную. Пытаясь уничтожить его, Индра велел нимфам-апсарам танцевать перед ним, демонстрировать свои чары и пытаться соблазнить его. Но тот оказался слишком суровым, чтобы его тронуло представление. Тогда Индра метнул свою огненную стрелу и убил его [WEST 2007: 262–263]. В свою очередь, культуролог Алексей Наговицын указал на прямые параллели хеттскому мифу в славянском фольклоре [Гаврилов, Наговицын 2002: 285–298; Наговицын 2004: 373–391, 399]. Американский исследователь мифологии Роджер Диллард Вудард уверенно рассматривает кавказский эпический мотив рождения из камня как осетинский по происхождению либо заимствованный из родственного осетинам иранского источника и именно в таком качестве родственник хеттской традиции [WOODARD 2013: 168]. Немецкий историк Вильгельм Гернот, правда, считал, что мотив порождения скалой каменного существа был принесён хурритами с их прародины в горном Курдистане [Гернот 1992: 104], но на самом деле нет никаких оснований считать его неиндоевропейским. *Petra genitrix*, то есть происхождение от камня, усиливает сакральность Матери Земли чудесными качествами, которыми, по поверью, обладают камни. Румынский религиовед и философ Мирча Элиаде наметил аналогии появления на свет Улликумми — рождение фригийского Агдистиса из камня, который оплодотворил Зевс-Папас, и рождение из скалы древнеиранского Митры [Элиаде 2002: 138–139], близких солярному Сослану.

Согласно выводам немецкого востоковеда Клауса Эриха Мюллера, хеттская версия является самым старым свидетельством мотива рождения из камня на сегодняшний день. Она позволяет заявить, что антагонистические черты в сущности большинства каменорождённых существ не являются позднейшим ингредиентом, а присущи мифу с древних времен. По его мнению, основные элементы северокавказских мифов о рождении из камня можно проследить до древних анатолийских моделей. Хотя северокавказский мотив рождения из камня сохраняется сегодня в рыцарских сказаниях о нартах, которые, предположительно, происходят из скифо-сармато-аланского мира древнего Северного Причерноморья, правдоподобные соответствия всех основных элементов этого мотива обнаруживаются только в религии древней Анатолии. Плодовитый пастух может быть связан, с одной стороны, с Зевсом, который оплодотворяет Кибелу в форме вершины скалы и здесь должен рассматриваться как проявление местного небесного бога, а, с другой стороны, он тождественен Митре, который оплодотворяет материнский камень Диорфа и в легендах достаточно ясно выступает с самого своего рождения как своего рода бог-пастух или покровитель стад. Мюллер смог проследить сам камень до сакральных камней Великой Богини древнего Ближнего Востока, Передней и Малой Азии и, таким образом, представить нартовскую Сатану как её потомка или родственницу, в то время как установить мифологическое предназначение её «сына», рождённого камнем героя Сослана для него сложно: здесь самой близкой параллелью является то, что светлый бог Митра тоже рождается из камня, поскольку все другие рождённые таким образом существа — Улликумми, Агдистис, Диорф — олицетворяют противников богов, враждебные порождения. В отличие от Сослана, они носят чисто отрицательный характер и каким-то образом пытаются восстать против правящих богов. В то же время Сослан демонстрирует неоспоримое сходство с древними восточными умирающими и воскресающими богами вроде Аттиса, который тоже является сыном Великой Богини. В северокавказской эпической традиции неслучайно имеются характерные элементы — река, камень и пастушья среда, так как те же характеристики обнаруживаются в легенде о Митре, равно как и в культе Кибелы и Агдистиса, в качестве типичных примет мифического пейзажа [MÜLLER 1966: 502, 506, 509–510, 512]. В хеттской поэме о царствовании Бога-Защитника тоже есть эпизод, напоминающий об обстоятельствах гибели Сослана от колеса Балсага:

...Стал им так говорить он тогда:  
«Слово мое да услышите!  
Слух свой склоните ко мне!  
Расчлените на части его!

По спине колесница проедет!  
Перережьте вы голень ему!...»  
Бог Грозы и Тасмису схватили  
Бога-Защитника крепко,  
И они распластали его,  
И его расчленили на части,  
По спине колесница прошла  
И ему перерезала голень.  
И воззвал Бог-Защитник тогда:  
«Бог Грозы! Господин мой великий!  
Раньше я был покорен тебе  
И теперь покоряюсь опять!...»  
[Луна 1977: 144–145].

Более того, у хеттов существовал культ бога-меча, явно родственного скифскому Арею и осетинскому нартовскому Батразу. Вот как британский востоковед Джеймс Г. Маккуин описывает хеттское святилище в Язылыкае вблизи хеттской столицы Хаттусы: «На стене помещения ...обнаружен ещё один картуш с именем Тудхалии, а ниже на той же стене — самая удивительная и загадочная сцена. На ней изображён огромный меч, по-видимому, вонзённый в скалу, ибо острия его не видно. Рукоять изображена в виде четырёх львиных голов и человеческой фигуры над ними; судя по остроконечной шапке или шлему, это изображение божества... При разгадке его назначения следует обязательно учитывать частный характер этого внутреннего «алтаря» и символ его — огромный меч, вонзённый в скалу!» [Маккуин 1983: 130-132]. Свой окончательный вид это святилище приобрело в XIII веке до н.э. при хеттском царе Тутхалиясе IV. Возможно, там поклонялись божествам подземного мира, к которым зывали, когда необходимо было очиститься от магического осквернения. В щели между скалами у входа в главное помещение Язылыкая археологам удалось найти остатки магических очистительных ритуалов. Поэтому возникло мнение, что Язылыкая не является святилищем в том же смысле, что и обычный храм, посвящённый регулярному культу, а скорее представляет собой место совершения очистительных ритуалов. Однако эта точка зрения небесспорна [Гернот 1992: 111–112]. По другой версии, там проводился ритуал, который поддерживал политическую стабильность государства и имел отношение к последующему формированию героического эпоса [Levy 1953: 26, 55]. Головы кошачьих хищников в сочетании с богом-мечом напоминают о том, что Батраза в осетинском эпосе на иноязычном хатиагском языке регулярно называют барсом [Мысыккаты 2021; Мысыккаты 2021: 47]. Светлана Бессонова вообще считает Эгейский регион и Малую Азию источником



мифа о божестве-мече, откуда он попал на Кавказ, а тогда в причерноморские степи. В хетто-хурритском мире во второй половине II тысячелетия до н.э. почитание меча проявилось наиболее ярко. А влияние хетто-хурритского и урартского миров на скифскую культуру, по крайней мере, в области искусства, вряд ли подлежит сомнению. Исследовательница допускает, что это влияние коснулось и скифского культа войны, тем более, что знакомство скифов с малоазийскими культурами пришлось на период наивысшей военной экспансии скифов [Бессонова 1984: 13; Бессонова 1983: 49].

С беременностью Хамыца, выносившего и родившего грозового вятизя Батраза, перекликается эпизод беременности Кумарби Богом Грозы Тешубом в хеттской поэме. Его предшественник Ану высмеивает его:

Во-первых, теперь ты чреват  
Отважнейшим Богом Грозы.  
Чреват ты теперь, во-вторых,  
Рекою огромной Аранцах,  
И, в-третьих, теперь ты чреват  
Отважнейшим богом Тасмису.  
Родятся три бога ужасных,  
Как тяжесть в тебе их оставлю.  
Теперь ты беременен ими...

Бог Грозы ищет, как ему выйти из чрева Кумарби, и, наконец, выходит через отверстие в его черепе. Его роды принимают Богини-Защитницы. Остальная часть текста, к сожалению, утрачена, но предполагается, что «дети» Ану, ведомые Тешубом, Богом Грозы, объявили Кумарби войну и свергли его с трона [Луна 1977: 116–121; Редер 1965: 108; Грейвс 1992: 25; Элиаде 2002: 137–138]. В одном из фрагментов «царь (города) Куммия», которым может быть только Тешуб, обращается к Ану. Он напоминает, что «[Кумарби] Отец богов, хотя он и мужчина, родил» его. Дальше, как предполагается, Тешуб просит Ану убить Кумарби, а тот пытается отговорить Тешуба от задуманного им убийства [Гютербок 1977: 178–179]. Здесь тоже сближаются хетто-хурритский и скифо-иранский мотивы чудесного рождения героя из тела отца [Бессонова 1983: 16]. Самооплодотворение Кумарби Мирча Элиаде интерпретировал как намёк на его двуполость, характерную для первичных божеств, например, южноиранского Зервана [Элиаде 2002: 138]. Именно такие андрогинные черты, по мнению нартоведов, свойственны Хамыцу [Чибиров 2016: 61]. В этом случае Тешуб, который прочно удерживает власть, является сыном небесного бога (Ану) и двуполого божества [Элиаде 2002: 138–139]. Уже Пётр Козаев увидел прямое сходство между хетто-хурритским Тешубом и сохраняющим черты громо-

вержца Батразом [КОЗАЕВ 1991: 70; КОЗАЕВ 2000: 48–51]. К близким выводам, независимо от него, пришёл Валерий Цагараев [ЦАГАРАЕВ 2000: 218]. Археолог Юрий Шилов, рассматривая погребение ингульской культуры у села Каиры Горностаевского района Херсонской области в Украине, в свою очередь предпринял попытку сближения осетинских сказаний о Батразе с хуррито-хеттскими и греческими мифами [ШИЛОВ 1995: 282–283, 345].

Исследователи, изучающие иранский по происхождению образ гоголевского Вия, наделённого ужасным взглядом, отмечают это же свойство у Кумарби, хетто-хурритского противника Бога Грозы, в эпосе «О царствовании на небесах» [СТЕЦЮК 2000: 45; ГАВРИЛОВ, НАГОВИЦЫН 2002: 291; НАГОВИЦЫН 2004: 382–383]. Когда Кумарби борется с Ану, своим предшественником на небесном престоле, то Ану не выдерживает взгляда Кумарби, убийственного даже для него:

Когда же настал век десятый,  
Стал с Ану сражаться Кумарби.  
Кумарби, потомок Алалу,  
Стал на небе с Ану сражаться.  
Тот взгляда Кумарби не вынес,  
Из рук его вырвался Ану,  
И он ускользнул от Кумарби...

[ЛУНА 1977: 115; РОРКО 1987: 122].

Кумарби — отец Улликумми, рождённого скалой. Судя по заимствованным версиям нартовского эпоса [ШАКРЫЛ 1961: 141; САЛАКАЯ 2008: 318; ДЖАПУА 2003: 41, 58, 181; ДЖАПУА 2016: 102; МЫСУККАТУ 2019: 312–313], чертами Вия, в частности, огромными веками или бровями, должен был обладать и Сосаг-алдар — отец рождённого из камня нарта Сослана.

Генеалогия последовательно правивших Вселенной хеттских богов, которая включала в себя Алалу, Ану, Кумарби и Тешуба, была самой длинной, превышая на одно поколение греческую, где Уран — аналог Ану — выступал древнейшим богом [ГЮТЕРБОК 1977: 180–181, 193]. Шведский иранист Стиг Викандер и американский индоевропеист Ковингтон Скотт Литлтон усматривают такую же смену царственных правителей в персидском «Шахнаме» Фирдоуси: Джамшид — Зохак — Феридун [WIKANDER 1951: 45–46, 48–49; WIKANDER 1952: 13; LITTLETON 1970: 84, 102–106]. К их точке зрения присоединился и американский хеттолог эстонского происхождения Яан Пухвел [PUHVEL 1987: 30–31]. Судя по всему, подобному анализу можно подвергнуть и цепочку вождей осетинских нартов, которая завершается Урызмагом.

В одном мифе, написанном по-хурритски и снабженном хеттским переводом, речь идет о посещении Тешубом древнейших богов подземного мира, которых он некогда сам туда прогнал. Царица подземного мира Аллани устраивает богу Небес, своему брату, большой пир; для этого пира режут десять тысяч быков и тридцать тысяч овец. Описание хода событий, к сожалению, не сохранилось [Гернот 1992: 106; Hoffner 1991: 73], но миф сильно напоминает путешествие Сослана в Страну мёртвых, где его встречает покойная жена Бедуха. Сходство с хеттскими мифами Мэри Р. Бахварова усматривает в аналогичном катабасисе греческого Одиссея [Bachvarova 2016: 99–101]. А с известным эпизодом из цикла Батраза отчасти перекликается хеттский вариант угаритского мифа о боге бури Балу, которого соблазнила прародительница богов, морская богиня Асирату. Балу возлёт с ней, но не удержался и гордо заявил богине, что он — самый сильный из богов и убил семьдесят семь и восемьдесят восемь сыновей Асирату. Богиня возмутилась, оттолкнула Балу и стала плакать о своих сыновьях. Семь лет продолжался этот плач, а по прошествии семи лет Асирату явилась к великому богу Илу. Они возлегли на своё ложе и составили заговор против Балу, правда, в отличие от нартовского эпоса, он потерпел поражение. Противник главного героя — «Эль — творец земли» — упоминается в надписи хеттского царя Азитавадда (около 720 года до н.э.) и в найденной в Великом Лептисе посвятително-строительной надписи [Шифман 1987: 153; Hoffner 1991: 90–91; О Баллу 1999: 374, 430; Циркин 2003: 108]. В последние века своего существования Угарит входил в состав Хеттского царства, и угаритский царь признавал верховную власть хеттского царя. Экономические связи угаритян с хеттами были довольно тесны, что не могло не привести и к культурным взаимовлияниям.

У осетин известно божество плодородия и святилище Таранджелос, возникновение которого в нартовском эпосе связывается со смертью Батраза. По свидетельству этнографов, у него осетины просили удачного хода весенне-полевых работ и обильного урожая. Этимологию его имени обычно производят от грузинского словосочетания мтавари ангелози 'главный святой', который был одним из главных покровителей грузингорцев [Чибиров 2008: 451]. Аналогий ему у соседей практически нет, разве что в Сванетии фиксируется языческий культ персонажа Тар-Бедниери, Тар-Чабукв с ярко выраженными вегетативными функциями. Учитывая возможность древнейших контактов между Малой Азией и Кавказом, интересным кажется факт существования такого же корня в имени анатолийского бога погоды Тару [Наас 1977: 22, 61; Топоров 1975: 29; Абакелия 1991: 74, 79–82]. Борис Рыбаков [Рыбаков 1987: 77] связывает осетинский теоним Таранджелос с именем хеттского и лувийского бога

грозы Тарху, Тархунт ‘победоносный, сильный’ [Гиндин 1967: 126; Гиндин 1981: 37; Гопоров 1975: 29].

Стоит вспомнить также родоначальника нартов Уархага-«Волка». Культ волка в индоевропейской традиции имеет очень древние корни. С ним связан, например, хеттский близнецный миф о происхождении хеттов от тридцати близнецов, рождённых царицей Канеса (Несы). Он уже сопоставлялся с осетинским нартовским эпосом. В приведенном хеттском близнецном мифе волк явно представляется в качестве предводителя боевой дружины. Дело в том, что близкая к нартовской символика прослеживается в обращениях хеттского царя Хаттусилиса I (XVII век до н.э.) к своим воинам на собрании-панкусе, которых он призывал: «Ваш род да будет единым, как волчий. Да не будет в нём больше вражды. Подданные будущего царя от одной матери рождены!», «Вас, моих подданных, род да будет единым, как волчья стая!» Как раз следующее утверждение Хаттусилиса, что все подданные царя «рождены от одной матери», позволяет соотнести архаическую формулу о роде волка с мифом о царице, родившей тридцать сыновей, что близко к образу матери нартов Сатаны [Луна 1977: 73, 78; Иванов 1975: 407–408; Иванов 2008: 367; Иванов 2009: 114].

В надписи времени того же царя Хаттусилиса I встречается ещё один мотив, свойственный нартовским сказаниям: «Если же вы не будете разжигать огонь в очаге, тогда может случиться, что Змея кольцами своими оплетёт город Хаттусас» [Луна 1977: 78]. Образ огромного степного полоза, который кольцом обвивает табуны и стада, есть в осетинском сказании о нартовском человеке по имени Бай [Чибиров 2016: 257].

В вышеупомянутом древнехеттском тексте о детях царицы Канеса речь идёт о браке тридцати сыновей и дочерей царицы между собой. Единственный из всех братьев — младший (буквально: «последний») узнал сестёр и пытался воспротивиться браку, но, видимо, было уже поздно. Это важный для нартовского эпоса осетин мотив инцеста, который в индоевропейской мифологии в ряде случаев считался священным и означал, что в мире в момент его совершения должно что-то глобально перемениться. С собой братья пригоняют осла [Луна 1977: 35–36; Довгяло, Прохоров 1988: 25; Прохоров 1996: 159–160]. Число 30 вполне правомочно связать с числом дней в месяце. В таком случае число сыновей и дочерей становится равным, как и число дней и ночей. Важно то обстоятельство, что день и свет в индоевропейской традиции соотносился с мужским началом, а ночь, колдовство и тьма — с женским. Царица в данном случае выступает как первобогиня, которая правит миром — священным городом Канесом. Канес для древних хеттов являлся столицей и соответственно центром мира. Она рождает сперва сыновей — день, а потом дочерей — ночь. Можно сказать,

что появилось течение времени, а появление течения времени говорит о непременных изменениях в жизни. Такой переход делают возможным некие боги, которые спасают мальчиков и воспитывают их, чем совершают некий космогонический акт, связанный с появлением дня и света. Переспав со своими сёстрами — наследницами престола, сыновья, став их мужьями, смогли иметь право на власть над миром (страной) по брачным законам. Но по законам родства они — старшие дети той же матери, поэтому и так имели эти права, которые подтвердил брак. Следовательно, речь идёт о переходе власти над страной (миром) из женских рук в мужские. Возможность престолонаследия через брак с дочерью правителя имеется в хеттских законах, введённых царём Телепинусом. В мифе также говорится о том, что нарушен некий закон о возможности брака между родственниками, видимо, поздний. Родственные браки были достаточно частым явлением у древних народов. Судя по всему, они были хорошо известны и хеттам, на что, вполне вероятно, указывает эпизод, когда царицей-матерью, то есть матерью царского наследника, была названа сестра Хаттусилиса I, а сам он назван сыном брата царицы-матери [Наговицын 2004: 300-304; Гарни 2009: 85; Менабде 1965: 173, 177, 208; Довгяло 1968: 156–157]. Кровосмесительный брак между Урызмагом и Сатаной тоже порождает существование дня и ночи, ведь Сатана создаёт звёздное небо и месяц, делает своим колдовством так, чтобы они светили, а потом утром убирает их. Урызмаг точно так же, как хеттские близнецы, не узнаёт сперва свою сестру. Они тоже нарушают некий установленный закон, но потом путём эксперимента с катанием на осле рода Бората выясняется, что запрет на инцест не так уж важен, нартовское общество готово принять их. В тексте хеттского близнецного мифа, кроме того, есть важная культовая сцена, где осёл производит акт оплодотворения: «И осёл оплодотворяет». Вячеслав Иванов сопоставляет этот образ с похотливым ослом Бората в осетинском нартовском эпосе [Иванов 2004: 150].

Судьбу нарта Арахцау, которого нашли рыболовы и усыновил их работодатель Бедзенаг, напоминает хеттская «Сказка о Боге Солнца, корове и рыбацкой чете». Там ребёнка, тоже родившегося у необычной пары, находит и усыновляет рыбак: «Рыбак поднял ребёнка с земли. И тут начни рыбак его покачивать, тут начни рыбак ему радоваться. И он положил ребёнка себе за спину и унес его». Придя в свой дом в городе Уршу, рыбак велел жене притвориться, что у неё роды. «И слову мужа она повиновалась. Она пошла в спальню покои, и улеглась на постель, и закричала. И когда люди города слышали её крик, они стали так говорить: «Жена рыбака родила сына». Так говорили люди города, и начинали они им приносить: один — хлеб, другой — масло и пиво...» [Луна 1977: 164–166; Даўгяла 1996: 32].

С образом барса у корней дерева в осетинском эпосе перекликается хеттский ритуальный текст: «А деревья, вы под небесами зеленеете! Лев под вами ложился спать, леопард под вами ложился спать, а медведь взбирался на вас!» [Луна 1977: 47; Иванов 2009: 249].

Алан Туаллагов [Туаллагов 2001: 27–28] сравнивает с осетинским нартовским эпосом переданную Страбоном (XI. II. 10) скифскую легенду о том, как на Афродиту-Апатуру напали гиганты. Богиня поодиночке заманивала их в укрытие, где они погибали от рук спрятавшегося там Геракла [Страбон 1964: 470]. В то же время Светлана Бессонова считала близким к ней хетто-хурритский миф о том, как Бог Грозы, побеждённый в поединке со змеем Иллуянкой, обратился за помощью к богам. Тогда богиня Инарас, защитница и покровительница страны хеттов, обманом погубила змея Иллуянку и его детей, вступив в сговор со смертным человеком Хупасиясом, которому она пообещала отдаться. Приготовив «огромный котёл вина, огромный котёл с медом, огромный котёл с пивом», полные до краёв, Инарас пригласила змея с семейством на пир. И когда змей и его дети наелись на этом званом обеде досыта, напились допьяна и не смогли спуститься в своё подземное логово, Хупасияс связал их. Подоспевший Бог Грозы вместе с другими богами убил Иллуянку. В хеттской версии змей — уже не устрашающий монстр, каким он является во многих космологических мифах или в мифах о борьбе за господство над миром. Иллуянка уже воплощает некоторые характерные черты дракона народных сказок, ибо он жадный обжора и не отличается умом. Победу над ним одерживают хитростью [Луна 1977: 52–53; Абакелия 1991: 67; Хук 1991: 86; Грейвс 1992: 100; Гарни 2009: 225; Элиаде 2002: 136–137; Бессонова 1983: 39], выманив его из естественной для него среды, в которой он неуязвим. Убийство змея и его сыновей грубо нарушает обязательства гостеприимства, на скрупулёзном соблюдении которых настаивают кодексы социального поведения почти во всех цивилизациях, древних и современных. Если один человек дает приют и пищу другому, он связан освящёнными веками обязательствами хозяйина обеспечить, чтобы его гость был защищён от любого вреда. Иллуянка и его сыновья были гостями за столом дочери Бога Грозы Инарас и все еще находятся под её защитой, согласно законам гостеприимства, когда они встречают свою смерть от руки её отца. Богиня, пригласившая змея с родней в гости, не может сама нарушить незыблемый закон гостеприимства и поднять руку на гостя. В то же время она не может сама позволить того же постороннему. Поэтому не сам Бог Грозы лично связывает змея и его детей. Для этой неблагоприятной цели ей нужен формальный муж, который может всю ответственность взять на себя. Поэтому и возникает мотив того, как смертный человек спит с богиней, иными словами становится её

мужем [Наговицын 2004: 399–400; ВРУСЕ 2004: 218]. Но этот миф близок и к осетинскому нартовскому сказанию о том, как Сатана и Урузмаг совместными действиями обманули и убили пришедшего в гости великана — маликка Схуали, выведав, где находится его внешняя душа [Нарты 2003: 167–168; ПЛАЕВА 2015: 88–89]. Точно так же, как Инарас, Сатана помогает своему приёмному сыну Сослану погубить уснувшего от выпитого ронга великана Бибыца в сказании «Сослан и сыновья Тара» [Нарты 2004: 310–313; КОЗАЕВ 2000: 52].

Вячеслав Ардзинба рассматривает данный хеттский миф в другой интерпретации, ведь в его начале Бог Грозы, как и Сослан в схватке с Тотразом, терпит поражение от змея. На помощь громовержцу приходит богиня Инарас, что напоминает содействие Сатаны Сослану после его поражения [Ардзинба 1985: 159–160]. Ковингтон Скотт Литлтон указал на параллель тому, как Инарас, ради достижения своей цели, отдаётся Хупасиясу, в нартовском сказании, где Сатана вступает в сношение с Залийским змеем, чтобы добыть воду для охлаждения новорождённого Батраза, а затем Батраз убивает залийских змей для своей закалки. Таким образом, действия Сатаны находят соответствие в древней индоевропейской мифологии [LITTLETON 1981: 277–278]. Важно, что драконоборческая лексика этого хеттского мифа воспроизводит общеиндоевропейские образцы [WATKINS 1995: 454–457], что свидетельствует о его нехурритском происхождении. Археолог и нартовед Владимир Кузнецов сопоставляет с хеттским змеем Иллуянкой образ летающего змея-дракона Иллунка из осетинского предания, записанного в дигорском селении Мацута [Кузнецов 1980: 42–43]. Возможно, к нему примыкает и фонетически близкое имя маленького человечка Улинки, младшего из семи братьев Татараяевых, сестра которых, принявшая обличье лягушки, стала, согласно дигорскому сказанию, невестой и женой нарта Хамыца [Памятники 1927: 19–21; ЗУРАЕВ 2014: 19].

Есть параллель и Курдалагону. Хатто-хеттская богиня Катахципури призывает Хасамила — «кузнеца всемогущего». Она просит его взять с собой железные гвозди, медный молоток, железный «катпуписет» (значение неизвестно), железный очаг. Бог-кузнец распарывает чёрную землю и, видимо, входит в неё [Ардзинба 2015б: 122–123], что напоминает о создании Курдалагоном сохи. Исследователи сравнивают Хасамила со славянским Сварогом, греческим Гефестом, этрусским Велхансом и римским Вулканом, предполагая его хтоническую природу, связь с хтоническими подземными силами и участие в создании мира [Наговицын 2004: 453–454].

В Сариссе, Карахне и, по-видимому, во многих других хеттских городах существовал культ бога, который фигурировал в текстах под эпитетом, означающим, вероятно, «Дух-защитник» или «Провидение». Возможно, он

носил лувийское имя Курунта. По мнению британского специалиста по истории хеттов Оливера Роберта Герни, он был покровителем дикой природы; и, действительно, в одном из текстов он описывается как «бог открытой местности». Он изображался стоящим на олене (своём священном животном) и держащим в руке зайца и сокола. Культ этого бога был очень популярен и, несомненно, восходил к глубокой древности [Гарни 2009: 171; Наас 2006: 144], будучи очень близким осетинскому Афсати. Хеттская богиня охоты Рутас, изображавшаяся с оленем и напоминающая греческую Артемиду [Замаровский 2000: 300], может отвечать дочери Афсати. В одной из хеттских историй рассказывается о том, что охотник Кесси взял в жёны женщину по имени Шинтальмени. Она была настолько хороша собой, что Кесси стал слушать только жену. Он перестал заботиться о богах — не посвящал им хлеб и сосуд с вином, не ходил на охоту. Мать Кесси стала укорять его за то, что ему теперь мила только жена, что не ходит он на охоту в горы и ничего не приносит своей матери. Кесси взял копьё, позвал за собой собак и отправился в горы Натара на охоту. Но боги гневались на Кесси, и они спрятали от него зверей. По воле богов он долго скитался в горах, испытывал крайнюю нужду и заболел. Спасся Кесси от голодной смерти лишь благодаря помощи своего «отчего божества». Несколько сновидений, толкуемых герою его матерью, опять-таки отчасти касаются охоты [Луна 1977: 55; Ардзинба 2015а: 618–620]. Как полагает Вильгельм Гернот, это — охотничий миф [Гернот 1992: 106]. Всё очень напоминает обычаи жертвоприношения и запреты осетинских охотников, в том числе на общение с женщиной, и наказание за их нарушение от Афсати.

Представляет интерес для нартоведения и известный хеттский миф «Исчезновение и возвращение Телепину», впервые записанный в период древнехеттского царства, но дошедший до нас в более поздних копиях. Ему пытаются найти сванские и мегрельские параллели [Амиранашвили 1950: 21; Бардавелидзе 2006: 89; Бендукидзе 1973: 97, 98, 100; Абакелия 1991: 71–72], но он перекликается с древнегреческими мифами о герое Телефе [Гиндин, Цымбурский 1996: 91, 286, 292–298] и со славянскими, в частности, белорусскими фольклорными текстами. У богини Солнца Аринны и Бога Грозы есть сын Телепину, покровитель урожая. Когда он, прогневавшись, удаляется («исчезает») в степь, в стране наступает засуха и голод: «И ни полба, ни ячмень больше не цветут. Коровы, овцы и люди больше не дают потомства. А те, что были беременны, не могут никак разродиться. Горные долины засохли. Деревья засохли, и новые побеги не растут. Пастбища засохли. Источники пересохли. И в стране начался голод, так что и люди и боги умирают с голоду. Великий Бог Солнца задал пир и пригласил на него тысячу богов больших и малых. Они ели, но не насыщались. Они пили, но не



могли утолить свою жажду» [Луна 1977: 55; Хук 1991: 88–89; Топоров 1975: 28–33; САНЬКО 1994: 8–10]. Очевидно, Телепину был богом плодородия. В одном из хеттских текстов о нем сказано: «Он боронит и пашет, он орошает поля и взращивает урожай» [Гарни 2009: 231; LENMANN 1975: 269; Волков, НЕПОМНЯЩИЙ 2004: 201]. В иероглифическом письме хеттов Телепину обозначается растением, которое интерпретируется на фоне указанного мифа [АБАКЕЛИЯ 1991: 67]. Бог Грозы отправляется на его поиски, проносится по горам и долам, но тщетно. Потом ищет его орёл — тоже безуспешно. Наконец уснувшего Телепину по просьбе богини Камрусепы (или Ханнаханны) находит пчёлка, будит и зовёт назад. Проснувшись, он впадает в ярость: «Я разгневался, но я здесь улегла отдохнуть. Зачем же меня спящего подняли? Зачем же меня гневающегося вынудили говорить?» Когда Телепину возвращается, в нём всё ещё кипит гнев. Бог «ещё пуще рассвирепел, и в гневе он иссушал источники, он отводил в сторону текущие потоки и отделил их от старых русел. Города он сметал, и дома он сметал. Он уничтожал людей, быков и овец он уничтожал». И только усилиями богини Камрусепы его удаётся успокоить. С возвращением бога наступает весна, жизнь природы и людей обновляется [Луна 1977: 55–61; Гарни 2009: 228–229]. По мнению Фолькерта Хааса, миф о Телепину и миф об Иллуянке относятся к одному и тому же сезону года. С наступлением осени и зимы вегетативный бог остаётся вне функций. Прекращается рост растений. Всё это время Телепину находится в глубоком сне. Он кажется так же парализованным, как и сама природа. Бог Грозы в мифе об Иллуянке, который персонифицирует зиму, — побеждённый и истощённый, как бы костенеет от мороза. Весной с началом роста растений, вернее, с началом посевов, он опять набирает свою силу [HAAS 1977: 119; HAAS 2006: 97; АБАКЕЛИЯ 1991: 68]. Но Ганс Густав Гютербок показал, что все сохранившиеся версии мифа о Телепину представляют собой записи, связанные с описанием ритуальных действий. Предположение, что этот ритуал, подобно мифам об «умирающем божестве» у других народов, может быть увязан со сменой времён года, ничем не подтверждается. Ритуал был предназначен для того, чтобы примирить исчезнувшего бога с царицей или с каким-то другим лицом, а также для того, чтобы обеспечить благополучие и, быть может, и потомство как этому лицу, так и его чадам и домочадцам. В хеттском повествовании божество, вопреки предполагаемым аналогиям, не умирало, а скрывалось [ГЮТЕРБОК 1977: 164]. Эти мифы являются частью ритуального контекста мугавара, то есть прямого воззвания к божеству, которого нужно умилистить. Ритуальные отрывки мифов об ушедшем боге состоят из ритуалов очищения, направленных на обеспечение возвращения ушедшего бога. Но связь между этими мифами и плодородием природы не носит систематического

характера, поскольку один из них, кажется, вообще относится к ритуалу рождения ребенка. И хотя большинство этих мифов связано с плодородием, исчезновение и возвращение бога никогда не основываются на циклическом принципе. Следовательно, ритуалы могут быть предназначены для проведения во время кризисов, какими бы они ни были, происхождение которых приписывается божественному решению, соответствующему мысли того времени, и служить для восстановления порядка, умилоствляя богов [ВЕСКМАН 1997: 566–567; ВРУСЕ 2004: 211–215; COLLINS 2007: 149–150]. Мирча Элиаде тоже отмечает, что главный герой этого мифа не принадлежит к категории богов растительности, которые периодически умирают и возвращаются к жизни [Элиаде 2002: 135]. Зато миф о Телепину можно сблизить, например, со сказанием о пропаже Сослана (Созырыко), которого «три [фамилии] нартов ...искали от одного сегодня до другого сегодня», и только грозовому витязю Батразу удалось его найти в плену у кадзи [АБАЕВ 1939: 49–52; КОЗАЕВ 2000: 50]. В другом сказании Сослан отправляется куда-то из дому на семь лет, не известив нартов. Обнаружив его пропажу, нарты начинают горевать: перестают веселиться, петь песни, танцевать, играть на музыкальных инструментах. В ответ на вопрос Сырдона, почему они в скорби, обиженные нарты заявляют: «Нам не до веселья: пропал у нас муж, которого не стоили все нарты, а он нам говорит, чтобы мы веселились!» Сырдон мрачно отвечает: «Подождите немного, ваши дома увидят, как он пропал». Эта его угроза означает, что Сослан вернется и причинит всем нартам такую беду, которая отзовется в доме каждого из них. И действительно, жестокие игры Сослана приносят горе многим нартовским семьям. Он использует волшебные альчики для того, чтобы бессердечно поизмываться над теми, кто скорбел во время его отсутствия. Только временно восставшему из мертвых юному Дзеху удаётся поставить зарвавшегося витязя на место [ШАНАЕВ 1873: 4–8]. Здесь снова прослеживается значительная близость с древним мифом хеттов.

В этом хеттском мифе состояние гнева стало причиной непоследовательных действий бога Телепину, что выразилось в неправильности ношения обуви. Так, правый башмак он надевает на левую ногу, а левый — на правую ногу [Луна 1977: 55; ГАРНИ 2009: 226]. Это иносказание о смешении всего в мире [Наговицын 2004: 259]. Данный контекст по своей предметности близок с темой видения Сослана в нартовском эпосе осетин, в котором через спор обуви, одна из которой пошита из свиной кожи, а другая — из сафьяна, выражается эсхатологическая идея распада и смешения общественной структуры [Нарты 1989: 152–153, 178, 180]. Вне эпоса этот же мотив наличествует среди вещей видений осетинского народного пророка Санаты Сема [Ирон таурæгътæ 1989: 437–438].

Богиня Камрусепа из хеттских и лувийских текстов, которую Гютербок определяет как покровительницу колдовства [ГЮТЕРБОК 1977: 169], тоже имеет общие черты с Сатаной. Она специализируется в сфере плодородия и хозяйственно-домашних функций. Хотя тексты ничего не сообщают о связи этой богини с родовспомогательной функцией, но Камрусепа совершает все приготовления к освящению ребёнка и освящает его. В мифе об исчезнувшем Телепинусе, в конечном счете, именно она возвращает на землю плодородие: растения, скот, людей, семя, рост, цветение. Судя по некоторым текстам, Камрусепа — покровительница животных и, в широком смысле слова, хозяйка жизни. Поэтому только она и может вернуть Телепинуса или «развязать» скованные силы плодородия. Способность к такому «развязыванию» у неё исключительна и универсальна: она охватывает всё, что причастно жизни и плодородию во всех трёх мирах. Вместе с тем, Камрусепа, видимо, и хозяйка дома — священного и обычного, профанического. Она непосредственно связана с овцами, шерстью, прядением. Она возжигательница огня, но имеет непосредственное отношение и к воде как плодоносной родовой стихии [ТОПОРОВ 1985: 117–118; КОЗАЕВ 2000: 55].

Возможно, в анатолийских преданиях присутствовали и рассказы о битвах с амазонками, отражавшие их контакты с древнеиранскими племенами. Древнегреческий историк Николай Дамасский (родившийся в 64 г. до н.э.) говорит, например, что Магн Смирнейский, любимец царя Гига, воспевал «совершенство лидийцев в битве на колесницах против амазонок». Античные лидийцы, как известно, сохраняли многие образы и мотивы мифологии своих хеттских предков. Гомеровский образ киммерийцев, живущих в вечной тьме, тоже, возможно, уходит корнями в хетто-хурритские легенды о царе, который путешествует по неизведанным землям, пробираясь сквозь тьму к свету [ВАШВАРОВА 2016: 105].

Осетинский эпос сближают с религиозными представлениями анатолийских индоевропейцев также космологические мотивы. В хеттской мифологии постоянно фигурирует трёхчастное мировое дерево или ветви дерева «иппи», которое, согласно заклинанию, состоит из зелёной макушки, середины и «капану» — нижней части, вероятно, корней дерева: «И его ... [зани]мает, капану же змея занимает, середину же его пчела занимает. На зелёную (макушку) орёл сел, вниз же к капану змея обратилась, к середине же пчела обра[тилась]». К верхней части дерева здесь приурочен орёл, к середине — пчела, а к корням — змея [АРДЗИНБА 1977: 120–121; АРДЗИНБА 1982: 92]. Данная мифологема сопоставима с осетинским народным мифо-философским осмыслением мироздания, олицетворенного в образе Мирового древа, часто — яблони, в кроне которой обитают птицы, олицетворяющие небеса, в том числе орёл, середина — видимый мир, в котором

пасутся олени, а корни — населены рыбами, змеями и хтоническими существами, олицетворявшими мир подземный [ЦХУРБАТИ 2005: 123–130; ТАКАЗОВ 2014: 100–102]. Связывание волка в хеттском мифологическом тексте [Ардзинба 1977: 122; Топоров 1985: 107; Луна 1977: 63] соответствует старинному осетинскому обряду «связывания зубов волка», включённому в культ божества Тутыра [Чибиров 2008: 399]. Как и у осетин, в хеттском заклинании огонь связывался с солнцем — он его сын [Ардзинба 1977: 120; Ардзинба 1982: 196], полностью аналогично осетинской культовой практике.

Алексей Наговицын обратил внимание, что в большинстве хеттских мифов указывается на некий вселенский разрушительный переворот в природе. Это могут быть намёки на тектоническую катастрофу, виновником которой считался Бог-Бык, сдвинувший горы. По мнению исследователя, мотив «передвигания гор», возможно, являлся отзвуком катаклизма, связанного с сильнейшим землетрясением и оставшегося в народной памяти в виде борьбы гор с богами. Хотя хетты, в основном, не жили на морском берегу, упоминалось глобальное наводнение — Бог-Бык «стронул море». Сюда же примыкают мифическое падение Луны с неба, а также, возможно, череда бедствий, случившаяся после исчезновения Телепину. Они включают в себя дым и туман, всеобщее оцепенение, пересыхание источников, отсутствие солнца и повышенную смертность среди животных и людей. Возможно, в хеттских мифах сохранилась память о вулканической деятельности, сопровождавшейся большими грозами, о вулканическом пепле, закрывающем солнце, и землетрясениях, когда реки изменяли свои русла, земля дрожала, рушились дома, гибли живые существа [Наговицын 2004: 249–270]. Такое предположение отчасти созвучно гипотезе Иоганнеса Леманна, который несколько прямолинейно связывает описанные в мифе о Телепину события с катастрофическими последствиями извержения вулкана Санторин на средиземноморском острове Тира около 1610 года до н.э. [LEMANN 1975: 292–293]. Эрик ван Донген и Алвин Клёкхорст считают вулканом упомянутую выше гору Вашитта [DONGEN 2012: 38; КЛОЕКНОРСТ 2016: 176]. А, согласно гипотезе сербского слависта Александра Ломы, вулканическая активность Кавказа, впечатлившая древних иранцев, повлияла и на многие мифологемы персов, скифов и сарматов [Лома 2008: 215–224]. Примечательно, что у хеттов бытовал перевод аккадского сказания об Атрахасисе, пережившем всемирный потоп. Однако сохранившиеся фрагменты хеттской версии указывают на то, что она отклонялась от аккадской в важных деталях, включая типы бедствий, нанесенных людям богами, но особенно отличалась добавлением нового персонажа — отца Атрахасиса, человека по имени Хамша, который прямо общается с Кумарби, видимо,

заменившим шумеро-вавилонского Энлиля. Сам текст, судя по всему, тоже перекликается с циклом мифов о Кумарби [BACHVAROVA 2016: 30–31]. Вместе с тем, в осетинском нартовском эпосе тоже есть описание грандиозного катаклизма, когда, вследствие действий водных демонов Донбеттыров, был разрушен перешеек между эпическими Восточным и Бескрайним морями. Происшедшее описывается как катастрофа, катаклизм. Когда два моря соединились, склеп нартовского праотца Бора, похороненного на берегу, погрузился под воду, на морское дно. Люди стали называть это море Чёрным. Это сказание в определенной мере перекликается с южноиранским зороастрийским мифом о возникновении моря Ворукаша, а также с рассказом Ктесия о сне, предшествовавшем рождению персидского царя Кира Великого. Его, кроме того, сближают с преданием о Дардановом потопе, соединившем Чёрное и Средиземное моря. Возможно, на нартовское сказание повлияли также случаи частичного или полного затопления античных городов Северного Причерноморья и Приазовья [РАХНО 2019: 60–63; ЧОЧИЕВ 2013: 208–218].

Таким образом, анатолийские мифы предоставляют значительное количество параллелей коллизиям нартовского эпоса осетин и верованиям скифов. Трудно однозначно сказать, все ли из них являются общеиндоевропейским наследием, есть ли действительно среди них новации, возникшие вследствие хетто-хурритского или какого-либо ещё культурного синтеза, а потом распространившиеся на Кавказ и Северное Причерноморье. Но очевидно, что само по себе наличие этих мотивов заставляет задуматься над тем, что образы нартовских сказаний возникли не в средние века, не благодаря особенностям биографии каких-либо исторических персонажей аланского или, тем более, монгольского происхождения, и уж точно не зависят от гипотетического кавказского субстрата. То же самое касается и многих персонажей осетинской мифологии, неотделимой от эпоса. Индоевропейская глубина традиционной осетинской культуры и фольклора становится ещё более заметной при сопоставлении нартовских кадагов с мифами древних хеттов и лувийцев.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В. И. Из осетинского эпоса: 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. — Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1939. — 134 с.
- АБАКЕЛИЯ Нино. Миф и ритуал в Западной Грузии. — Тбилиси: Мецниереба, 1991. — 152 с.
- АМИРАНАШВИЛИ Ш. Я. История грузинского искусства. — Москва: Искусство, 1950. — Том I. — 526 с.

- Ардзинба В. Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов // Вестник древней истории. — Москва, 1977. — № 3. — С. 118–132.
- Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. — Москва: Наука, 1985. — С. 128–168.
- Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. — Москва: Наука, 1982. — 252 с.
- Ардзинба В. Г. Собрание трудов в 3-х тт. — Москва: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН); Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулия Академии наук Абхазии, 2015. — Том II. Хеттология, хаттология и хурритология. — 654 с.
- Ардзинба В. Г. Собрание трудов в 3-х тт. — Москва: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН); Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулия Академии наук Абхазии, 2015. — Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. — 320 с.
- Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. — Тбилиси: Кавказский дом, 2006. — 233 с.
- Бейер Рольф. Царь Соломон. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 320 с.
- Бендукидзе Н. А. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели // Вопросы древней истории (Кавказско-ближневосточный сборник IV). — Тбилиси: Мецниереба, 1973. — С. 95–100.
- Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. — Киев: Наукова думка, 1983. — 140 с.
- Бессонова С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. — Киев: Наукова думка, 1984. — С. 3–21.
- Волков А. В., Непомнящий Н. Н. Хетты. Неизвестная империя Малой Азии. — Москва: Вече, 2004. — 288 с.
- Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. — Москва: Рефл-бук, 2002. — 464 с.
- Гарни О. Р. Хетты. Разрушители Вавилона. — Москва: ЗАО Центрполиграф, 2009. — 267 с.
- Гернот Вильгельм. Древний народ хурриты. — Москва: Наука, 1992. — 158 с.
- Гиндин Л. А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан: (Фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы). — София: издательство Болгарской академии наук, 1981. — 240 с.
- Гиндин Л. А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. — Москва: Наука, 1967. — 207 с.
- Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. — Москва: Восточная литература, 1996. — 328 с.
- Грейвс Роберт. Мифы Древней Греции. — Москва: Прогресс, 1992. — 624 с.
- Гютербок Г. Г. Хеттская мифология // Мифологии древнего мира. — Москва: Наука, 1977. — С. 161–198.
- Даўтяла Генадзь. Анаталійскі сюжэт пра героя-знайдзёна // Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica. — Менск, 1996. — № 1. — С. 27–49.

- Джапуа З. Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абрскиле: (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). — Сухум: Алашара, 2003. — 375 с.
- Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. — Москва: Восточная литература, 2016. — 381 с.
- Довгяло Г. И. К истории возникновения государства. (На материале хеттских клинописных текстов). — Минск: издательство БГУ им. В. И. Ленина, 1968. — 160 с.
- Довгяло Г. И., Прохоров А. А. К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал-Малышок» // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У.І. Леніна. Серыя 3: Гісторыя. Філасофія. Навуковы камунізм. Эканоміка. Права. — Мінск: Універсітэцкае, 1988. — № 3. — С. 24–27.
- ЗАМАРОВСКИЙ Войтех. Тайны хеттов. — Москва: Вече, 2000. — 368 с.
- ЗУРАЕВ Ф. А. Северные иранцы Восточной Европы и Северного Кавказа. — Владикавказ: Терские ведомости; Абета (ИП Эраносова НА), 2014. — 248 с.
- ИВАНОВ В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. — Москва: Языки славянской культуры, 2004. — Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование. — 815 с.
- ИВАНОВ В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. — Москва: Знак, 2009. — Т. V: Мифология и фольклор. — 376 с.
- ИВАНОВ В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН, серия языка и литературы. — Москва, 1975. — Т. 34. — № 5. — С. 399–408.
- ИВАНОВ В. В. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. — Москва: Языки славянских культур, 2008. — Том 2: Индоевропейские и древнесеверокавказские (хаттские и хурритские) этимологии. — 704 с.
- Ирон таурæгътæ / Чиныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагътæ ныффыста Джæккайтæ Ш. — Орджоникидзе: Ир, 1989. — 498 с.
- КОВАЛЕВСКАЯ В. Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. — Москва: Наука, 1977. — 150 с.
- КОЗАЕВ П. К. К истокам этнокультурной истории народов Кавказа // Первая международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность» (Владикавказ, 12–18 октября 1991 г.). — Владикавказ: Республиканская книжная типография СОССР, 1991. — С. 70–71.
- КОЗАЕВ Пётр. Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. — Владикавказ: Проект-пресс, 2000. — 348 с.
- КОСИДОВСКИЙ Зенон. Библейские сказания. — Москва: Политиздат, 1978. — 455 с.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. — Орджоникидзе: Ир, 1980. — 136 с.
- ЛОМА Александр. Кривой ветер и откуда он подул. К истокам дуалистического понимания ветра и огня в индоевропейских традициях // Етнолінгвістичка проучавања српског и других словенских језика: у част академика Светлане Толстој. — Београд: САНУ, 2008. — С. 199–226.

- Луна, упавшая с неба: древняя литература Малой Азии / Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч.Вс. Иванова, вступительная статья и комментарии Вяч. Вс. Иванова. — Москва: Художественная литература, 1977. — 317 с.
- МАККУИН Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. — Москва: Наука, 1983. — 183 с.
- МЕЛЕНИНСКИЙ Елеазар. Избранные статьи. Воспоминания. — Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. — 576 с.
- МЕЛЕНИНСКИЙ Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. — Москва: Восточная литература, 2004. — 462 с.
- МЕЛЕНИНСКИЙ Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. — Москва: Наука, 1968. — 368 с.
- МЕНАБДЕ Э. А. Хеттское общество: Экономика, собственность, семья и наследование. — Тбилиси: Мецниереба, 1965. — 229 с.
- МЫСЫККАТЫ Борис. По следам аланского барса // Историко-филологический архив. — Владикавказ, 2021. — № 10 (в печати).
- МЫСЫККАТЫ Борис. Хатиагский язык «Нартиады» и язык млечча «Махабхараты» // ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). — Москва: ИВ РАН, 2021. — С. 46–53.
- НАГОВИЦЫН А. Е. Магия хеттов. — Москва: Академический проект, Трикста, 2004. — 496 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыщаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. — Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. — Дыккаг чиныг. — 896 ф.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыщаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. — Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2003. — Фыццаг чиныг. — 592 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. — Москва: Наука, 1989. — Кн. 2. — 494 с.
- О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования / Перевод с угаритского, введение и комментарии И. Ш. Шифмана. — Москва: Восточная литература, 1999. — 536 с.
- Памятники народного творчества осетин. — Владикавказ: Типо-фото-цинкогр. Сев. Осет. Авт. Обл., 1927. — Выпуск 2. Дигорское народное творчество в записи Михала Гарданти / Предисловие, перевод на русский язык и примечания Гр. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). — 191, 162 с.
- ПЛАЕВА З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // Известия СОИГСИ. — Владикавказ, 2015. — Вып. 18 (57). — С. 87–95.
- ПРОХОРОВ А. А. Хеттский миф «О царице Канеса и 30 ее сыновьях» и его белорусская параллель // Etnolingwistyka. — Lublin, 1996. — № 8. — С. 159–165.
- РАХНО К. Ю. Мотив потопа в осетинском нартовском эпосе: миф и историческая поэтика // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. — Владикавказ, 2019. — Вып. 22. — С. 59–63.



- РЕДЕР Д. Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. — Москва: ГРВЛ. 1965. — 114 с.
- РЫБАКОВ Б. А. Язычество древней Руси. — Москва: Наука, 1987. — 784 с.
- САЛАКАЯ Ш. Х. Избранные труды: в 3-х т. — Сухум: Абгосиздат, 2008. — Т. 1: Эпическое творчество абхазов. — 428 с.
- САНЬКО Сяргей. Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецака-крыўскія (беларускія) паралелі // Круўја: Crivica. Baltica. Indogermanica. — Менск, 1994. — № 1. — С. 5–24.
- СТЕЦОК Вадим. Громовержець та міф про чудесне народження. — Львів: Ліга-прес, 2004. — 182 с.
- СТРАБОН. География в 17 книгах / Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского. — Ленинград: Наука, 1964. — 944 с.
- ТАКАЗОВ Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. — Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН, 2014. — 212 с.
- ТОПОРОВ В. Н. К объяснению нескольких славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. — Москва: Наука, 1975. — С. 3–49.
- ТОПОРОВ В. Н. Хетт.-лув. Кампушера: мифологический образ // Древняя Анатолия. — Москва: Наука, 1985. — С. 106–128.
- ТУАЛЛАГОВ А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. — Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. — 315 с.
- ХУК С. Г. Мифология Ближнего Востока. — Москва: Наука, 1991. — 184 с.
- ЦАГАРАЕВ Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. — Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. — 300 с.
- ЦЕРЕН Эрих. Библейские холмы. — Москва: Наука, 1966. — 480 с.
- ЦИРКИН Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита. — Москва: АСТ; Астрель, 2003. — 478 с.
- ЦХУРБАТИ З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language.* — Paris - Vladikavkaz / *Dzaewydžyqaew*, 2005. — Volume 3. — № 1–2. — С. 123–140.
- ЧИБИРОВ Л. А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. — Владикавказ: Ир, 2016. — 463 с.
- ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. — Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 711 с.
- ЧОЧИЕВ А. Р. От нартоведения к нартологии: дата и место самого раннего погребального культа Нартиады // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. — Владикавказ: СОИГСИ, 2013. — Выпуск VI. — С. 169–221.
- ШАКРЫЛ К. С. Аффиксация в абхазском языке. — Сухуми: Абгосиздат, 1961. — 172 с.
- ШАНАЕВ Джантемир. Из осетинских народных сказаний. Нартовские сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. — Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1873. — Выпуск VII. — С. 1–21.

- ШИЛОВ Ю. А. Прародина ариев: История, обряды и мифы. — Киев: СИНТО, 1995. — 744 с.
- ШИФМАН И. Ш. Культура Древнего Угарита. — Москва: Наука, 1987. — 233 с.
- ЭЛИАДЕ Мирча. История веры и религиозных идей. — Москва: Критерион, 2001. — Том I. От каменного века до Элевсинских мистерий. — 464 с.
- BACHVAROVA Mary R. From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic. — Cambridge: Cambridge University Press, 2016. — XXXVIII, 690 p.
- BECKMAN Gary. Mythologie (Bei den Hethitern) // Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. — Berlin: De Gruyter, 1997. — Band VIII (7/8). — S. 564–572.
- BRYCE Trevor. Life and Society in the Hittite World. — Oxford-New York, Oxford University Press, 2004. — 326 p.
- BURKERT Walter. Von Ullikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge. — Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1979. — Band 5. — S. 253–261.
- COLLINS Billie Jean. The Hittites and Their World. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. — XVI, 254 p.
- DONGEN Erik van. The Hittite «Song of Going Forth» (CTH 344): A Reconsideration of the Narrative // Die Welt des Orients. — Göttingen, 2012. — Band 42. — Heft 1. — S. 23–84.
- HAAS Volkert. Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive. — Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2006. — XVII, 363 S.
- HAAS Volkert. Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen: eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen. — Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1982. — 258 S.
- HAAS Volkert. Magie und Mythen im Reich der Hethiter. Teil: 1. Vegetationskulte und Pflanzenmagie. — Hamburg: Merlin, 1977. — 230 S.
- HOFFNER Harry A. Hittite Myths. — Atlanta: Scholars Press, 1991. — 137 p.
- KLOEKHORST Alwin. The Story of Wāšitta and Kumarbi // Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová (ed. Š. Velhartická). — Leiden-Boston: E.J. Brill, 2016. — P. 165-177.
- LANCELLOTTI Maria Grazia. Attis. Between Myth and History: King, Priest and God. — Leiden-Boston-Köln: E.J. Brill, 2002. — XIII, 207 p.
- LEHMANN Johannes. Die Hethiter: Volk der tausend Götter. — München-Gütersloh-Wien: C. Bertelsmann Verlag, 1975. — 329 S.
- LEVY Gertrude Rachel. The Sword from the Rock. An Investigation into the Origins of Epic Literature and the Development of the Hero. — London: Faber & Faber, 1953. — 236 p.
- LITTLETON C. Scott. Susa-nō-wo versus Ya-mata nō worōti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology // History of Religions. — Chicago, 1981. — Vol. 20. — P. 269–280.
- LITTLETON C. Scott. The «Kingship in Heaven» Theme // Myth and Law among the Indo-Europeans. — Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1970. — P. 83–121.

- MÜLLER Klaus E. Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen // *Anthropos*. — Sankt Augustin, 1966. — Band 61. — Heft 3/6. — S. 481–515.
- MYSYKKATY Boris. Wæjyg // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*. — Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. — Vol. XIV. — № 1, 2. — C. 289–378.
- POPKO Maciej. *Mitologia hetyckiej Anatolii*. — Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1987. — 204, [4] s.
- PUHVEL Jaan. *Comparative Mythology*. — Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1987. — 302 p.
- WATKINS Calvert. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. — New York-Oxford: Oxford University Press, 1995. — XIII, 613 p.
- WEST M.L. *Indo-European Poetry and Myth*. — Oxford: Oxford University Press, 2007. — XII, 525 p.
- WIKANDER Stig. *Hethitiska myter hos greker och perser // Årsbok 1951: Yearbook of the New Society of Letters*. — Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1951. — S. 35–56.
- WIKANDER Stig. *Histoire des Ouranides // Cahiers du Sud*. — Marseilles, 1952. — № 314. — P. 8–17.
- WOODARD Roger D. *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. — New York: Cambridge University Press, 2013. — XIV, 289 p.