

DOI: 10.46698/VNC.2021.51.22.001

БОРИС МЫСЫККАТЫ,

*Malaga, España, boris.misikov@gmail.com***НАРТИАДА И СКИФСКИЙ ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ***Светлой памяти Дмитрия Сергеевича**Раевского посвящается*

В скифской археологии существует такое понятие, как «скифская триада», которую составляют, во первых, наличие в кургане конского снаряжения (в частности характерных удил), во вторых, присутствие предметов вооружения (особенно мечей акинаков и трехгранных наконечников стрел), в третьих, наличие предметов декорированных в типичном скифском «зверином стиле». Эта триада характерных археологических признаков расценивается в качестве маркера-индикатора, позволяющего определить если исследуемый памятник (курган) относится к скифской культуре.

Принято считать, что основное ядро Нартиады, осетинского героического эпоса, сформировалось в скифо-сарматской этнокультурной среде, еще в эпоху владычества ираноязычных кочевников над Южнорусскими степями. Подтверждением тому являются многочисленные «этнографические» параллели между обычаями нартов с одной стороны, и описаниями скифских племен античными авторами с другой, перечислять, которые кажется, лишено смысла в силу их большого количества и общеизвестного характера.

Исходя из этого положения думается, что не лишено смысла предпринять попытку выявить в осетинской Нартиаде следы «скифской триады». Обычно устное творчество не отражает ту или иную форму меча или конских удил, несмотря на частое упоминание данных предметов в эпосе. Если наконечники стрел у нартов и скифов оказываются идентичной формы (*aerttig* 'наконечник стрелы', буквально «трехгранный», «трехлопастный»), то характерных форм скифского акинака в эпосе нет, единственные описания мечей носят общий характер типа: «острый», «стальной», «булатный», «зазубренный» и т.д. [АБАЕВ 1973: 426]. Но все же нарты среди прочих названий меча, чаще всего используют слово *kard*, восходящее к скиф. *karta* «меч» [АБАЕВ 1949: 171]. С другой стороны нартовские мечи

наделены и мифологическими характеристиками: «*Чудо — его меч <...> который пылает синим огнем от желания битвы*» (*Embisond — jæ kard <...> xæstmondagæj c 'æx art či wadzy*) [НК 2004: 158]. Кроме того, признанным фактом можно считать то, что в осетинском эпосе сохранились пережитки скифских религиозных верований связанных с культом бога войны, материальным воплощением, которого скифы считали именно мечи-акинаки [АБАЕВ 1990: 207; ДАРЧИЕВ 2005: 218–239; ДАРЧИЕВ 2008; ДЮМЕЗИЛЬ 1990: 13–64; ДЗИЦЦОЙТЫ 2003: 91–92; ГРИСВАР 2003: 6–81; КОЧИЕВ 2006: 101–111; ТУАЛЛАГОВ 2011 и др.].

Таким образом, наиболее плодотворную почву для данного исследования все же представляет поиск третьей составляющей «скифской триады», т.е. наличие в Нартиаде звериных мотивов аналогичных скифским изображениям звериного стиля. Звериный стиль имел абсолютное преобладание в скифском искусстве. Это была уникальная знаковая система, приспособленная воплощать с помощью исключительно зооморфных образов разные идеологические представления — религиозные, мифологические, эстетические [АЛЕКСЕЕВ 2020: 184]. Существование же таких мотивов в осетинском эпосе вполне ожидаемо, ведь сам скифский звериный стиль *«строился по канонам, характерным для поэтического языка индоиранских певцов-сказителей»* [РАЕВСКИЙ 2013: 274]. В эпоху, когда традиция скифского звериного стиля начала постепенно угасать, заключающаяся в нем мифологическая информация вполне могла найти свой последний приют именно в устном фольклоре (где сохранились кстати и многие другие архаизмы, этнографические, лингвистические и т.д.), в той самой среде из которой он собственно и вышел, воплотившись в эпоху расцвета скифской культуры в удивительные звериные образы. Ведь, как считал Д. С. Раевский, формирование стилистических особенностей звериного стиля являлось результатом использования в изобразительном искусстве приемов поэтики *«ранее наработанных арийским миром в вербальном творчестве»* [ПЕТРУХИН 2018: 20].

Одним из главных выводов этого выдающегося исследователя скифской мифологии, религии и искусства заключался в том, что изображения звериного стиля делятся на три основные категории, на так называемую основную триаду «птица-копытное-хищник». Каждый представитель этой триады отождествляется с одним из трех уровней скифской модели мира. *«Так, птица, как правило, маркирует небо и соответственно верхний мир»*, в то время, как *«копытное животное в скифской картине мира маркирует мир людей и вообще смертных существ, а хищник — хтонический мир, стихию смерти»* [Раевский 2006: 390, 439]. Данная гипотеза полностью совпадает со скифскими иносказательными «дарами» персидскому

царю Дарию, отражающими три уровня мироздания, что объясняется тем фактом, что господствующая в репертуаре звериного стиля триада «птица-копытное-хищник» соотносима с «тернарными структурами скифской модели мира» [РАЕВСКИЙ 2006: 405]¹. Поскольку эти «зооморфные образы функционировали в качестве средства моделирования мира в культуре праскифов, задолго до формирования искусства звериного стиля, но не имели изобразительного воплощения вследствие аниконичного характера этой культуры» [РАЕВСКИЙ 2006: 389], то можно вполне справедливо ожидать обнаружить в осетинской Нартиаде, соответствия скифскому «визуальному фольклору».

Исходя из вышесказанного, кажется наиболее логичным подходом сконцентрировать усилия, не на поисках параллелей между отдельными звериными образами, а на выявлении в нартовском эпосе, именно мотивов и сюжетов соблюдающих «основную триаду» звериного стиля². Ведь сам Д. С. Раевский исходил именно из такого положения при разработке

¹ В адыгских нарт[ов]ских сказаниях встречается мотив трех зверей спасенных героем, каждое из которых соответствует одному из трех уровней мироздания. В сказании о том «Как Сосруко вернул Нартам семена проса», герой поочередно спасает голодного волка, терзаемого орлом сокола и выброшенную на берег моря рыбу. Когда Сосруко приходится стеречь табун лошадей, в первую ночь табун убегает в дремучий лес, откуда его выгоняет волк. Во вторую ночь табун скрывается на небе, откуда его спускает сокол. В третью ночь кони убегают в море, но рыба помогает герою собрать табун. Этот сюжет ближе к жанру народной сказки, подтверждением чему является полная аналогия в осетинском материале именно этого жанра [ИАС 2007: 88-91]. Он содержится и в других сказках, так в народной сказке «Мблodeц и Дочь солнца» (*Læppi ætæ Хуруцызг*), записанной от сказителя Темболата Мысыккаты (1875-1962), встречается мотив зоологической триады ворона-свинья-рыба, которые помогают героине сказки найти своего возлюбленного. «*Семь дней и семь ночей они искали от неба, до морских глубин*». Т.е. птица искала на небе, свинья на земле, а рыба под водой. Примечательно, что в итоге останки мертвого героя обнаруживает рыба, в подводном, хтоническом уровне мироздания, что полностью согласуется с выводами Д. С. Раевского [М.Д. 2010: 140].

² Следы этой триады прослеживаются также в ритуальных изречениях осетин. Во время обряда «снятия фаты» (*хызисæн*), произносилось пожелание для невесты, которое включало следующую триаду звериных сопоставлений: *Karkaw badyldjyn* («да будешь ты» многодетна как курица-наседка), *Arsaw qæbuldjyn* (плодовита, как медведица), *Fyraw k'æbytdjyn* (крепкошея, как баран) [АГНАЕВ 1999: 150]. Похожую формулу видим и в сводном тексте сказания «Ацамаз и Красавица Агунда», покровитель равнины, святой Татартуп высказывает следующее пожелание: «Подобно медведям, пусть будут когтистыми | Подобно оленям дремучего леса — проворными | И, как куры, пусть будут плодовиты нартские девушки» [СНОЭ 1978: 387].

проблемы звериного стиля, т.к. справедливо считал, что отдельно рассматриваемые изображения не могут стать источником полного объема информации [ПЕТРУХИН 2018: 18].

Несмотря на это, следует указать, что в научной литературе уже неоднократно выявлялись параллели между отдельными зооморфными образами звериного стиля и нартовского эпоса, имеющими по всей видимости общее происхождение. Например аналогом «канонического» скифского Костромского оленя в Нартиаде является олень с восемнадцатью отростками рог (*æstdæssion sag*), который выступает зоологическим воплощением, жены Сослана, дочери солнца Ацырухс [АБАЕВ 1979: 11]. В описании пришедшего с охоты великана, сказители неоднократно описывают его образ как тащущего на прече тушу добытого оленя, а на другом плече — вырванное с корнями дерево. На ритоне из кургана Келермес изображен аналогичный персонаж несущий на плече дерево, к которому подвешен олень [РАЕВСКИЙ 1985: 96–97, Таб. 39, № 41]. Образ грифа проглядывает в описании огромного орла уносящего Урызмага на необитаемый остров посреди моря, а полизооморфный крылатый грифон угадывается в имени и образе крылатого великана Кандзаргаса [ДЗИЩОЙТЫ 1992: 200, 209–212]. Не менее «каноническая» скифская свернутая в кольцо пантера, находит свое отражение в переосмысленном образе свернутого в кольцо великана, охватившего своим телом огонь [РАЕВСКИЙ 2006: 400; АКИШЕВ 1984: 48–49]. Представления о смертоносных и в то же время порождающих свойствах хтонического начала, заложенные в скифских изображениях свернувшихся хищников, находят также отражение в имени нарта Уархага, по сути тотемного волка, прародителя воинского рода Ахсартаггата [РАЕВСКИЙ 2006: 401]. Мотив охоты на зайца, столь часто встречающийся на скифских изображениях, убедительным образом был сопоставлен с сюжетом о женитьбе Хамыца [РАЕВСКИЙ 2006: 335, 339, 521–522].

* * *

Первый мотив содержащий звериную триаду в Нартиаде встречается в сказании «Смерть Батрадза» (*Batradzy mælaet*) содержащемся в юго-осетинской версии эпоса. Мстя за смерть Сослана, Батраз преследует Колесо Балсага (*Balsædij Calx*). Во время этой погони оба персонажа превращаются в различных животных и птиц, вся же секвенция метаморфоз поневоле напоминает скифские изображения чередующихся одна за другой, сцен терзания животных. Сперва враг героя превращается в кабана (*qæddag хуу*) и скрывается в тростниковых зарослях на берегу реки, но герой превращается в барса (*Batradz ta jæxi frank festyn kodta*) и преследует его, заставив вновь перевоплотиться, в этот раз в тетерева (*qæddag kark*), но преследующий его



Хорошей иллюстрацией к данному мотиву является скифская массивная поясная бляха из Сибирской коллекции Петра I, с изображением тигра терзающего грифа, который в свою очередь терзает быка, а сам бык пронзает своими рогами туловище тигра [Артамонов 1973: Илл. № 176; ср. 259; 197].

герой превращается в орла (*cærgæs dyn jæxi wyj festyn kodta*). Наконец герою приходится превратиться в быка-бугая (*Batradz daer ta dyn wænyg kwy festad*) для того, чтобы обнаружить врага спрятавшегося на кладбище [НК 2011: 425–426]. Таким образом нарт Батраз перевоплощается сперва в барса (хищник), затем в орла (птица) и наконец в быка-бугая (копытное), соблюдая тем самым «основную триаду» скифского звериного стиля.

Вторым мотивом, в котором устойчиво присутствует триада «птица-копытное-хищник», является безусловно мотив трех сторожей охраняющих табуны, которые намереваются угнать нарты. Первым сторожем выступает хищная птица с железным клювом (орел, сокол, ястреб, ворон), вторым, волк с железной пастью, а третьим конь с железной мордой. Живучесть данного мотива, превратившегося в своего рода «кочующий» мотив, указывает несомненно на его глубокую архаичность³. В различных вариантах

³ На глубокую архаичность этого мотива указывает и параллель из последней книги древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Прибывшему в загробный мир герою, встречаются «вороны, совы и коршуны с железными клювами» (Мбх. XVIII, 2, 1–25).

зооморфная триада сторожей встречается то в сказаниях о безымянном сыне Урызмага, то об Ацамазе, то о Шауае [НОГЭ 1990: 122; НОГЭ 1989: 433–434]⁴. В текстах эти сторожа охраняют табуны племени Терк-Турк, водяных Донбатырта, князя Мысыр-Алдара и др. Однако изначально мотив «трех сторожей» вероятно все таки относился к сказанию «О безымянном сыне Урызмага».

Сюжет приблизительно следующий: юный герой упрасивает Барастыра, владыку Страны мертвых, временно отпустить его в мир людей, чтобы совершить последний поход со своим отцом. Вызвав отца, он предлагает угнать табуны вражеского племени Терк-Турк. От своего коня он узнает, что табуны Терк-Турк охраняют ястреб с железным клювом (*æfsændzyx qærccyg'a*), волк с железной пастью (*æfsændzyx biræg'*) и жеребец с железной мордой (*æfsændzyx wurs*) [НК 2003: 251, 266, 278, 294, 345, 374, 388]. Сын Урызмага сперва убивает волка и отрезает ему правое ухо, затем стрелой поражает ястреба и отрубает ему голову. После длительного сопротивления он побеждает и жеребца с железной мордой. Усмирив и оседлав жеребца-сторожа, сын Урызмага отправляется верхом на нем в ставку Терк-Турк. Там он оповещает молодых воинов о том, что их табуны угоняют. Молодежь отправляется за советом к своим старшинам, но те не верят их вестям. В доказательство своих слов сын Урызмага бросает голову ястреба старшим, а волчье ухо — младшим, со словами: «*Недоставало вам, старшие, головы, — вот вам голова. Не хватало вам, младшие, уха, — вот вам ухо. А вон у коновязи ваш железный жеребец*» [НК 1975: 57]⁵.

Здесь несомненно отразился осетинский вариант индоиранской половозрастной стратификации общества, на базе которой и создавалось изначально деление социума на трехфункциональные варны [Кулланд 2013: 50]. Хорошо известен скифский вариант запечатленный в легенде о

⁴ В одном сказании о Сауае встречаем тот же мотив тройки сторожей: «*жеребец со стальной челюстью, волк со стальной пастью и ястреб со стальным клювом*» [Нарты 1989: 433–434].

⁵ В этом мотиве отразилось, вероятно иносказательно, символическое распределение жертвенного животного. Так во время осетинского кувда, на отдельный столик за которым сидят трое старших, ставится отваренная голова быка или барана, с которой хистар срезает правое ухо и посылает юношам в качестве доли младших, подразумевая тем самым светлую голову старших и послушание младших. Средняя социовозрастная группа, взрослых мужчин, обычно получает в качестве символической доли правую плечевую кость жертвенного быка, которая именовалась *bazug* и символизировала правую руку, десницу. «*Символический смысл ясен: рука — сила, кормящая и защищающая*» [Джусойты 2006: 64].

происхождении скифов (Геродот, История IV, 5–7). Так, от первого человека жившего в Скифии, Таргитая, рождаются три сына: старший Липоксай, средний Арпоксай и самый младший (νεώτατος) Колаксай. Они соответственно дали начало «кастам» жрецов (старший), скотоводов и землепашцев (средний) и воинов-царей (младший)⁶. В данном сказании, страж «волк с железной мордой» сопоставлен с молодежью Терк-Турк, т. е. образ хищника сопоставляется с социально-возрастной группой молодых воинов всадников⁷. Страж «ястреб с железным клювом», сопоставляется со старшинами Терк-Турк, и таким образом птица, очевидно соотносится с носителями первой, жреческо-юридической функции. В отличие от убитых волка и ястреба (воинов и жрецов), жеребец, героем не умерщвляется, а наоборот, после недолгого сопротивления, это животное (несомненно соотносимое с третьей функцией) обессиливает, поддается укрощению, ассимилируется завоевателем, собственно благодаря чему и выживает⁸. Что, кроме как участь завоеванных народов, могло отразить в зашифрованном «зоологическом коде» эта триада звериных образов нартовского эпоса? Первыми подлежат уничтожению воины (волк); затем — старейшины (ястреб), народ же (жеребец), лишенный защиты, руководства и духовной поддержки обречен на ничтожное существование под игом завоевателя.

В сказании «Сын Аца, Ацамаз и Насран-Алдар» эта триада сторожей дополняется еще и второй триадой прирученных животных, унаследованных

⁶ Более детально об этой стратификации см. [Кулланда 2013].

⁷ Отрезание уха в данном случае имеет и иное символическое значение. Например в монгольскую эпоху эта процедура использовалась для пересчета убитых вражеских воинов после сражений. К примеру после битвы близ Лигница, монголы отрезали у каждого найденного на поле боя трупа по правому уху. По сведениям польского средневекового историка Матвея Меховского, всего ими было собрано девять мешков ушей. Этот мотив известен и в поздних нартовских сказаниях [НОГЭ 1989: 466]. Сопоставление волка с железной пастью, с военной функцией подтверждается древней осетинской песней повествующей о нашествии Тамерлана на дигорцев. В трагической песне «Задалески Нана», полчища Тимура-Хромого названы «железно-мордыми волками» (*Aqsaq-Timuri æfsænc 'ux boratæj*), в другом же варианте они просто названы войском Тимура (*Timuri æfsædtæ*) [ИАС2 2007: 477-478]. Данная формула живет и поныне в жанре осетинской героической песни. В послевоенной песне «Каурбег Тогузов», немецко-фашистские войска названы *Germajnæg lægsyrtae* (германские люди-звери) и *æfsændzyx birægtæ* (железно-мордые волки) [ИАС2 2007: 593].

⁸ Согласно Плано Карпини, те же монголы, после взятия города, ремесленников оставляют, «а других, исключая тех, кого захотят иметь рабами, убивают топором» [Карпини 1957: 54].

героем от отца. Ацамаз получает в качестве отцовского наследства два прирученных орла, свору охотничьих псов и Ацаевского белого коня, говорящего по-хатиагски [НОГЭ 1990: 317; НОГЭ 1989: 324]⁹. Затем Ацамаз отправляется на помощь Насран-Алдару и захватывает табуны турецкого хана Елта-Быца (в другом варианте Тогас-Алдара). Табун охраняли волк с булатной пастью (вариант *æfsænc 'ux beræg'*), пара черных ястребов с булатными клювами (вариант *æfsænc 'ux q'ærccyg 'a'*) и булатный жеребец (вариант *æfsænc 'ux urc*) [НОГЭ 1990: 317; НОГЭ 1989: 328]. Следовало бы ожидать, что охотничьи псы Ацамаза должны были сразиться с волком, его двое орлов с двумя ястребами, а белый конь должен был противостоять булатному жеребцу. Однако, такое противостояние не встречается ни в одном варианте сказания. Только конь Ацамаза выступает противником булатного коня турков. Остальных герой убивает привычным для других вариантов способом, выстрелом стрелы в белое пятно или волос находящееся на его лбу или затылке.

В одном из наиболее полных вариантов сказания «О безымянном сыне Урызмага» все же встречается именно такая секвенция чередующихся сцен сражения зверей и птиц. Перед тем, как ускакать на своем коне в поход, юноша просит у отца его двух соколов и двух гончих собак (*myn ratt dæ dyuwæ qærccyg 'aju æmæ dæ dyuwæ egary*). Сначала на юношу с его звериной свитой налетели ястребы Терк-Турков, тогда юноша пустил против них ястребов своего отца. «Ястребы сцепились друг с другом в ожесточенной схватке, ястребы юноши одолели сторожей, убили их» (*qærccyg 'atæ kærædzijyl sæxi nyccavtoj, fætyxdjyndær sty læppujy qærccyg 'atæ, amardtoj sæ*). Следом нападают волки с железными пастями, на которых юноша спускает отцовских гончих собак (*awag 'ta ta sæm egærtty, æmæ ta syl styxdjyn sty egærttæ, argævstoj ta sæ*). Последними, как и в других вариантах, вступают в схватку конь юноши и железный жеребец [НК 2003: 374–375].

⁹ Обращает на себя внимание, что описание триады сторожей происходит во время диалога между юным героем и его «умным конем», при этом, он происходит на иносказательном «змеином языке» (*kælmon avzæg*) В другом сказании о Ацамазе, мать предупреждает юного героя о том, что общаться с Ацаевским белым конем он должен по-хатиагски (*jæm dzuryn qæwу xatiagaw*) [НК 2007: 423]. Вероятно именно это подразумевает именитый дигорский сказитель Кертибийти Кертибий, когда говорит: «Ацамаз понял его (коня) и пустил в ход свой змеиный язык» (*Acæmæz æj balædærttæj 'ma jimæ æ kælmon avzæg islasta*) [Нарты 1990: 319]. В другом сказании змеиный и хатиагский языки выступают синонимами (*xatiag ævzagæj (kalmy ævzagæj) dzury*) [НК 2010: 274]. Это обстоятельство позволяет включить описание трех звериных сторожей в круг «хатиагских» иносказательных диалогов, содержащих, как правило, мотивы восходящие к глубокой архаике.

Интересно в связи со всем вышесказанным, что в этом сказании встречается и третий мотив, в котором, если принять незначительную поправку, можно выявить очередную основную триаду «птица-копытное-хищник». Речь идет о мотиве «игры в альчики» [НК 2003: 372–373; ср. НК 2003: 381; НК 2004: 79–80, 448–449, 751–757; НК 2005: 424–425; НК 2010: 199–200, 320–330; Гутиев 64–65, 107–108]. Яркий тому пример сказание «Игры Созырыко» (*Sozyryqoju qaztytæ*). Сюжет предельно прост: Сослан (Созырыко) изобретает игру, в которой не имеет себе равных и в каждую пятницу вызывает на площадку игрищ одного из нартов. Обыграв соперника Сослан отрубает ему руку, отрезает ухо или выкалывает глаз. Когда черед игр доходит до старого Урызмага, чтобы обезопасить мужа, Сатана вызывает из загробного царства безымянного сына Урызмага. Юноша с удовольствием принимает вызов Сослана. Вот, как описывает их игру сказитель: бросил Сослан альчики в первый раз, и из них выскочил дикий кабан, а из альчиков юноши «*четыре борзые собаки, двенадцать дворовых собак и двенадцать собак охотничьих*», которые догнали кабана и привели к ногам Сослана. Во второй раз бросил альчики Сослан и из них вылетел голубь, а из альчика юноши «*вылетели два хищных ястреба*», которые поймали голубя. Щелкнул Сослан третий раз альчик об альчик, и из него «*появилась пашня размером в двенадцать участков, и каждый участок двенадцатью мерками зерна засеян*». Говорит он: «*-собери мне это зерно, чтобы ни одно зернышко не пропало!*». Бросает юноша кости, из его альчиков «*высыпались на пашню двенадцать кур, каждая с двенадцатью цыплятами. Стали собирать и собрали на два с половиной зернышка больше*» [Нарты 1989: 137–138]. Так и обыграл безымянный сын Урызмага непобедимого до того момента Сослана. Вместо того, чтобы отрубить ему нос, юноша сдирает с его спины и ладоней по полоске кожи, и строго наказывает впредь не издеваться над нартами, а сам с отцом предпринимает набег и угоняет табун, как и в других вариантах.

В данном сюжете ясно проглядывают трехфункциональные черты игры, первыми выступают охотничьи собаки (хищник), при этом в одном из вариантов встречается замена собаки на формулу *æfsændzyx biræg* «волк с железной пастью» [Нарты 2005: 180]. Следом в игру вступают ястребы (птица) охотящиеся на голубей. И последними появляются курицы с цыплятами, собирающие зерно с пашни. Если два первых образа дублируют вышеприведенные варианты и могут быть связанными соответственно с функциями воинов и жрецов, то третьим элементом триады, вместо копытного травоядного животного, представлен многочисленными наземными птицами (курицы и их птенцы не способны летать) собирающими зерно с засеянной пашни. Несмотря на сбой в третьем зоологическом

звене, именно оно наиболее ясно читается и очевидным образом соотносится с третьей, хозяйственной функцией (сбой копытного животного на пашню, возможно обусловлен земледельческими традициями, частично вытеснившими скотоводческие)¹⁰.

Третий, и наиболее интересный мотив связанный с триадой «птица-копытное-хищник» встречается в сказании «Батрадз и Черноморский князь» (*Batyradz æmæ Swadendjyzy 'ldar*), вошедшем в сборник нартовских сказаний, подготовленный текстологом К. Ц. Гутиевым. Его ценность в том, что данный мотив указывает на связь трех зоологических групп не только с уровнями мироздания (как это считал Д. С. Раевский), но и с тремя социальными функциями общества. Вспомним, что именно в осетинском эпосе Ж. Дюмезиль обнаружил наиболее прозрачные и очевидные следы древней трехчленной сословно-кастовой стратификации индоевропейского общества.

Сюжет сказания следующий: Черноморский князь-великан нападает на нартов, за которых решает заступиться юный Батраз. Для схватки с врагом, он просит Нартов собрать целый сонм эпических животных. «*Нарты привели Пегого коня Уырызмага, осла Бораевых, Козла-Бодзо, петуха Ацаевых, Силам Ахсартаговых, кошку Сослана*» (*Nartæ 'rbakodtoi Wyrzymædjy qulony*¹¹, *Boræty xærædjy*, *Bodzo-Cæwy*¹², *Acæty wasædjy*, *'Xsærtæggaty Silæmy*, *Soslany gædyjy*¹³) [М.Д. 2005: 89]. Среди перечисленных животных наибольший интерес представляет тройка животных, каждое из которых принадлежит одному из нартовских родов: *Acæty wasæg*, *'Xsærtæggaty Silæm* и *Boræty xæræg*. В этом случае мы имеем петуха занимающую нишу птицы, собаку на месте хищника и осла представителем группы копытных травоядных.

В различных вариантах сказаний осетинского нартовского эпоса, сказители повторяют один важнейший факт, не имеющий аналогов в вариантах

¹⁰ С. А. Яценко были предприняты попытки сопоставления данного мотива «игры в альчики» с изображениями на позднескифской фреске из склепа № 9, некрополя прилегающего к крымской столице позднескифского царства, Неаполю-Скифскому [Яценко 2000: с. 200, прим. 59].

¹¹ Конь Урызмага встречается в мифе о рождении первого земного коня от трехногого коня небожителя Уастырджи.

¹² Козел-вожак *Bodzo* хорошо известен из «одисеевского» сюжета о Урызмаге в пещере Кривого великана.

¹³ Кошка Сослана ни в одном доступном мне варианте не встречается, вполне возможно, что это «животное» не что иное, как материальное воплощение хитрости Сослана, которая упоминается едва ли не во всех сказаниях его цикла, поскольку в осетинском языке слово *gædy* «кошка», также имеет значение «хитрый, лживый, лукавый».

эпоса бытующих у других народов Кавказа: нартовское общество составляли три рода или фамилии (*aertæ Narty*). Ж. Дюмезиль первым обратил внимание на архаичную индоевропейскую структуру нартовского общества осетинских сказаний, при этом доказав вполне убедительно, связь трех нартовских родов с конкретными социальными функциями.

Воинственному роду Ахсартаггата (от осет. *'xsært* «доблесть, отвага, власть», ср. авест. *xšaθra*, санскр. *kṣatra*), общеродовым животным приписана «глава всех собак» *S ilæm*, в данном сказании именуемая «Силам Ахсартаговых» (*'Xshærtæggaṭy Silæm*). Этимология имени Силам и некоторые эпизоды связанные с этой мифической собакой, позволяют проводить параллели с собакой *Saramā*, принадлежащей древнеиндийскому воинственному богу Индре [BAILEY 1980: 244, № 21].

Общеродовым четвероногим питомцем богатого и многолюдного рода Бората, за которым закрепилась хозяйственная функция, выступает копытное травоядное животное, «Бораевский осел» (*Boraety xæræg*). По всей видимости этот образ коренится в иранской традиции и восходит к тому же прообразу, что и авестийский трехногий осел *Xara*. Когда Хара кричит, «у полезных животных начинается брачный период и их самки зачинают детенышей» [РАК 1998: 108; 514]. На эту параллель обращал внимание еще Ж. Дюмезиль в своей статье «Достояние нартовских родов» [Дюмезиль 2003: 91–92]. Важную обрядовую роль играет этот осел в сюжете о женитьбе Урызмага и Сатаны, восходящего к мифу о первой человеческой паре [САЛБИЕВ 2012: 114].

Нартовский род Ацата владеет чудесной птицей, которая каждое утро будит все три квартала Нартов (*wuj ænæqæn Narty 'rtæ syxu ju wastæn rajqalkæny*). В рассматриваемом сказании он именуется «петухом Ацаевых» (*Acæty wasæg*)¹⁴. Его авестийским аналогом является священный

¹⁴ Одни сказители считают третьим родом нартов *Alægatae*, другие *Acætæ*. [НОГЭ 1989: 466] Впрочем очевидно, что оба рода являются носителями первой функции, так как «род Ацетæ в Нартовском эпосе осетин выполняет роль брахманов, т.е. мудрецов» [Дзиццойты 2017: 360]. Добавлю, что *Acætæ* по всей видимости являлись носителями функции третейских судей, поскольку во время спора за шкуру черной лисицы, именно член рода Ацата выбирает победителя [НОГЭ 1989: 448, 452]. В других вариантах этот же спор решается нартовскими верховными судьями [НОГЭ 1989: 440]. Кроме того члены этого рода выполняют функцию народных советников, указывающих нартовскому народу, кого следует избрать предводителем [НК 2010: 349]. Подобно роду Алагата, Ацата также организовывают общественные пиры-молебны (*Acæty kwyyd*) [НОГЭ 1989: 229]. Примечательно, что Ацаевский белый конь (*Acæti ors bæx*) и пара белых быков рожденных в дни посвященные Тутыру (*Toturi 'gurd sawsiwæ durwæ ors gali*) имеют белый окрас, что полностью соблюдает «кастовый цветовой код» индоиранцев. Особый статус героя подчеркивает и

петух *Parodarsh* (буквально «Видящий вперед», «Предвидящий»), который освобождает праведных зороастрийцев от демона утренней лени и от чар всемогущей ночи (Видевдат XVIII, 2, 15–16; 20–23; 26; Бундахишн XIX, 33).

Вышеприведенный материал является лишь частичным анализом трех зоологических мотивов, содержащихся в осетинских нартовских сказаниях. Однако, даже из этого материала становится очевидным фактом, что в Нартиаде сохранились следы основной триады «птица-копытное-хищник», господствующей в репертуаре скифского звериного стиля. Более того приведенный осетинский материал позволяет реконструировать для идеологии скифов некий «зоологический код», ассоциирующий представителей «основной триады» с носителями трех социальных функций: птицу со жрецами, хищных животных с воинами, копытных травоядных с производителями.

* * *

Идентичные представления по сути заложены и в «мифологическом цикле» эпоса, правда не в столь очевидной и яркой форме, как в трех вышеприведенных примерах. Так в сказании открывающем сводный текст нартовского эпоса, повествуется о похищении плодов бессмертья с яблони нартов, красавицей Дзерассой. У главы богатого рода Бората, Бурафарныга есть прекрасный сад окруженный забором из оленьих рогов (*Buræfærnygæn æxgæd uyd galuan-gæræn jæ dyrg'dony alyvars sadjy syk'ataej*), в нем растет яблоня на которой созревают «плоды бессмертия» (*æluton dyrg'tæ*) [НК 2003: 26]¹⁵. Этот сценарий вероятно маркирует средний уровень всей композиции, олени рога ¹⁶ по всей видимости связаны с полурелигиозным

тот факт, что Афсати позволяет Ацамазу ездить верхом на белом олене — зооморфном воплощении самого небесного патрона зверей [НК 2007: 315, 399; НК 2004: 394; Мысыккаты 2018: 31, 6]. Есть все основания предполагать, что изначально Ацаевский петух (*Acæty wasæg*) тоже представлялся птицей белого оперения, подобно зооморфному воплощению авестийского язата послушания Сраошы, который являлся людям в облике белого петуха. Это предположение имеет прямые аналогии в археологической находке из Пазырыкского кургана № 2, где фигура белого войлочного петуха украшала ритуальную конскую маску [Руденко 1952: 185–186, рис. 99].

¹⁵ Ср. древнеиндийский мотив похищения напитка бессмертия, Амриты, птицей Гарудой, а также похищение яблоков бессмертья скандинавских Асов, богом огня Локи в облике сокола.

¹⁶ Примечательно, что в скифо-сибирском зверином стиле, стилизованный узор отождествляемый с рогами оленя часто замещает образ самого животного, подобно тому, как узор в виде петушиного гребешка замещал его образ, особо ясно это видно на примерах

понятием *farn*, высшей благодатной силой покровительствующей роду Бурафарныга¹⁷.

Однако сам Бурафарныг не в состоянии оберегать свое сокровище, это ни его социальная функция. Для защиты он обращается к первопредку воинского рода Ахсартагата, старому Уархагу, который и посылает в качестве сторожей своих сыновей, близнецов Ахсара и Ахсартага. «*Ахсар и Ахсартаг начали усердно защищать сад Бурафарныга по очереди*» (*Æxsar ætæ Æxsærtæg rajdydtoj Buræfærnydjy sæxæradon ænuvydæj qaqqænyradygaj*) [НК 2003: 27]. Если вспомнить тот факт, что имя Уархага (*Wærxæg*) сохранило табуированное аланское наименование волка, а его повадки нарты иносказательно сопоставляют с волчьими¹⁸, то присутствие его двух

предметов из Пазырыкских курганов Горного Алтая. При этом разные типы изображений бытовали хронологически одновременно и «выполнялись и в реалистическом, и в большей или меньшей степени стилизованном плане, и, наконец, условными схемами» [Руденко 1952: 186]. Собственно и скифское наименование оленя *sag* восходит к иранскому **sākā* «рог», т.е. перед нами описательное табуированное наименование животного, которое в других индоиранских языках не имеет аналогов в значении «олень». Весьма показательное, что в осетинском «охотничьем языке», произошла вторичная табуизация термина *sag*, охотники именовали оленя «рогатым» (*syk'adjyn*).

¹⁷ В эпосе прослеживается связь копытных травоядных животных с родом Бората. В сюжете о кровной мести за отцовскую смерть, нарт Батраз уничтожает мужскую половину рода Бората (Бурафарныга и его семерых сыновей), женскую же половину, герой либо превращает в быков или лошадей, либо гонит перед собой, как стадо скотины. «— *Мол, хлеб молотить с вами стану — и пригнал их на берег Черного Моря. Накосил там терновника, сложил, как для молотьбы, поставил мать посередине, а снох по краям, запряг, как скотину на току, и целый день гонял босыми по колючкам*» [Дюмезиль 1990: 205].

¹⁸ Имя *Wærxæg* восходит к **warkaka-*, из скифского наименования волка **varka-* [АБАЕВ 1949: 187; АБАЕВ 1989: 96–97; АБАЕВ 1990: 302–325]. В одном сказании сохранилось, вполне хатиагское, зоофорное сопоставление Уархага с образом волка. После долгого отсутствия близнецов, нарты назначают старого Уархага пастухом. Мстя за такое унижение, старик губит скот, забрасывая его в море. В связи с враждебным отношением Уархага к скоту, нарты за глаза критиковали его, «*поговаривали, волк, мол, тушу стережет*» (*dzyrdtoj-ju, biræg', dam, mærdgæs*) [НК 2003: 30]. Это иносказание запечатлено в обоих диалектах осетинского языка, в различных пословицах относящихся к базе «*biræg' — mærdgæs*». «Кто, мол, волка назначает тушу стеречь» (*čidær, dam, biræg'y mærdgæs yskodta*); «волка сторожем туши никто не назначает» (*biræg'y mærdgæs niči kænny*); «*тушу стеречь волку поручили*» (диг. *beræg'i mærdgæs iskodtoncæ*). В личной переписке, Р. Ф. Фидаров любезно пояснил, что основной смысл поговорки *biræg'y mærdgæs kænny* можно растолковать, как «доверить то, что следует охранять, тому, от кого следует охранять» и в качестве аналогии привел близкую по смыслу русскую пословицу «пустить волка в овчарню».

сыновей у подножья яблони, по сути должно маркировать нижний хтонический уровень композиции, т. е. нишу хищного животного «основной триады». Связь же с концептом *'xsært* более чем очевидна так как именно Ахсартаг является главным героем сюжета, а впоследствии, дает имя воинскому роду Ахсартаггата.

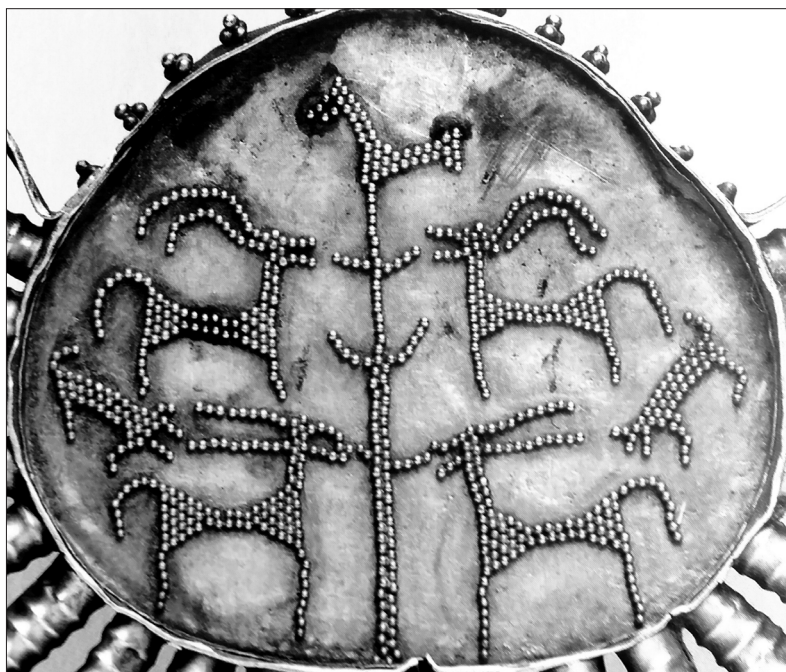
Верхний уровень композиции маркирует Дзерасса в облике голубки прилетающей на яблоню за спелыми плодами бессмертья. Осетинская традиционная культура буквально пронизана ассоциацией женщины с птицей, будь то образ девицы-птицы в народном фольклоре, женская хореография «голубки» в танце Хонга-кафт или традиционный женский костюм наделенный «рукавами-крыльями» (*wælerittæ*). Этот вывод подтверждается и археологическими материалами из средневековых катакомб донских алан, у которых кольцевидные амулеты с птичьими головками, являлись неотъемлемой частью костюма взрослых женщин [Альбегова 2001: 93, 95].

Ценность этого сюжета в том, что здесь проглядывает не только звериная триада «птица-копытное-хищник», но и присутствует их распределение по вертикальной схеме мировой оси, древа жизни, каковым выступает в Нартиаде яблоня нартов. Иллюстрациями для подобных представлений служат пожалуй самые известные царские артефакты. Серебряная ваза из скифского кургана Чертомлык, в нижнем уровне украшена двумя львиными головами, средний маркирует голова коня, а верхний две птицы сидящие на кроне стилизованного дерева. Золотая пектораль из Толстой Могилы, аналогичным образом декорирована изображениями хищных зверей и сценами терзания в нижнем ярусе, на верхнем же изображены мирно пасущиеся травоядные животные, а на концах верхнего яруса, в самой высокой

В этом отношении не лишне вспомнить эпитет Уархага, *zæronð xalon* «старый ворон», который следует сопоставить с эпитетом его внука Урызмага *zæronð biræg'* «старый волк» [НК 2003: 257, 276, ср. 283], занявшего в последствии роль Уархага, в качестве патриарха рода Ахсартаггата. Примечательно, что так его называет лишь Сатана, по причине собственноручного убийства своих сыновей, что образно напоминает уничтожение нартовского скота Уархагом. Также интересно и то, что эпитет Уархага, «старый ворон» не увязывается с контекстом диалога, в котором он присутствует, поскольку нарты угрожают старику содрать с него его старую шкуру и сделать из нее подушку, на которой будет восседать на нартовском ныхасе старейшина, если он должным образом не будет стеречь яблоню нартов (*Je zæronð xalon, dæ rad u fætk 'wy qaqqæny, xorz æj kwyddær næ baqaqqænaj, aftæ dyn dæ zæronð carm de 'rag'æj rastig 'dzystæm æmæ dzy nyxasy xistæræn badaenc 'æt skændzystæm*) [НК 2012: 22]. Логично полагать, что снимать шкуру с ворона не имеет смысла и что в данном случае сказитель сохранил, пусть и в искаженном виде, намек на изначальный эпитет героя «старый волк». Поэтому, представляется, что эпитет *zæronð biræg'* изначально принадлежал именно Уархагу.

точке фриза, изображены две птицы. Аналогичная идея читается и в декоре тыльной стороны сакского царского головного убора из кургана Иссык, с изображениями барсов, туров и птиц.

Эти представления нашли отражение и в сарматских элитных артефактах, таких как диадема из Новочеркасского клада и Тилля-тепе, нашивные бляшки из ст. Усть-Лабинской и Кобяковского могильника. Наиболее полной представлена эта схема на золотых височных подвесках из хут. Верхне-Яблочного, где птица сидящая на дереве маркирует верх, четыре парнокопытных средний мир (четыре края земли) и непосредственную связь с деревом жизни, а два хищника маркируют периферию схемы, т.е. хтонический нижний уровень [ЗАСЕЦКАЯ 2011: 71–78].



Вид центрального щитка колта из хут. Верхне-Яблочного, в междуречье Волги и Дона (перв. пол. IV – нач. V в.) [по ЗАСЕЦКАЯ 2011: 76, ил. 36].

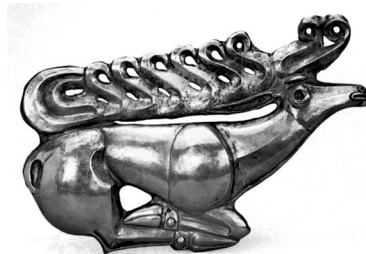
Примечательно, что в нартовском «антропogоническом» мифе повторяется почти та же триада¹⁹ [АБАЕВ 1990: 163–164]. От солярного небожителя Уастырджи и дочери владыки морей Дзерассы, рождается чародейка

¹⁹ Этот миф о браке неба и воды восходит к глубокой архаике, как минимум к скифской мифологии, так Геродот (IV, 5) рассказывает о рождении Таргитая, первого жителя Скифии, от брака Зевса (скиф. Папай буквально «отец») и дочери реки Борисфена (Днепра).

Сатана, от коня Уастырджи и Дзерассы рождается «глава лошадей — чудоконь Пегий» (*bæxty xistær æfsurg' Qulon*), а от гончей собаки Уастырджи и Дзерассы появляется на свет «глава собак Силам» (*kuyjty xistær Silæm*), та самая «Силам Ахсартаговых» (*'Xshærtæggaty Silæm*). В этом мифе собака маркирует образ хищника, конь травоядного копытного, а женщина, подобно предыдущему примеру, занимает нишу птицы. Вспомним, что превращение в птицу свойственно не только Дзерассе, но и самому Уастырджи²⁰.

Связь птиц с магику-ритуальными обрядами бытовала у осетин вплоть до недавнего времени. В горных районах жители сел гадали по полету птиц. С прилетом | отлетом определенных птиц были связаны некоторые важные календарные события, такие как начало сенокоса, выгон скота, посев зерна и т.д. Похожие представления недавно были подтверждены и для ранних скифов. Во время спасательных раскопок сопровождавших строительство крымской трассы «Таврида», в одном из курганов Белогорского района, в могиле знатного воина-вождя, были обнаружены обработанные кости птиц, предназначенные, по всей видимости, для гадания.

Таким образом, даже исходя из приведенных примеров, можно вполне обоснованно предполагать, что в ряде зоологических мотивов содержащихся в нартовском эпосе осетин, с достаточной точностью соблюдается, не только бытующая в скифском зверином стиле основная триада «птица-хищник-копытное», но и намечается ее непосредственная связь с функциональной трехчастной стратификацией нартовского общества. Иными словами герои-воины связаны с образом хищных зверей, производители с копытными травоядными, а носители сакральных функций с птицами. Особенно ясно это выразилось в триаде общефамильных животных «петух-собака-осел». При этом эта осетинская зоологическая триада, очевидным образом соответствует оседлому укладу жизни, и вероятно пришла на смену исконной кочевнической скифской «канонической» триаде «сокол-пантера-олень».



²⁰ В одном сказании он перевоплощается в голубя, чтобы встретится с Сатаной [НОГЭ 1989: 403]. В другом превращается в орла, чтобы похитить из неприступной башни невесту для героя [НК 2010: 352].

Сумев донести до XXI-го века мотивы скифского зоологического кода, возрастом в три тысячи лет, осетины, или как их справедливо характеризовал Ж. Грисвар: *«последние потомки «иранцев Европы»»*, вновь убеждают в том что и вправду они являются *«одним из самых консервативных индоевропейских народов»* [ГРИСВАР 2003: 13].

Что же касается реконструкции поэтики скифского искусства, к которой последовательно подходил в своих трудах скифолог Д. С. Раевский, прокладывая тем самым новый путь для трактовки скифских звериных образов, то при дальнейших реконструкциях и разработках данной темы, осетинский нартовский эпос несомненно должен занять должное место на ряду с такими памятниками, как «Авеста» и «Ригведа».

ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, Наука Л.-М., 1949.
- АБАЕВ 1973 — Абаев В. И. Историко-Этимологический словарь осетинского языка, Том 2, Наука, 1979.
- АБАЕВ 1990 — Абаев В. И. Избранные труды. Т. I: Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, Ир, 1990.
- АГНАЕВ 1999 — Осетинские Обычаи, Составитель: Г. Агнаев. Рецензенты: К. Ходов, Г. Чеджемты, Владикавказ, изд. «Урсдон», 1999.
- АКИШЕВ 1984 — Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.
- АЛБЕГОВА 2001 — Албегова З. Х. Палеосоциология аланской религии VII–IX вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона), Российская археология. 2001. № 2.
- АЛЕКСЕЕВ 2020 — Алексеев А. Ю. Скифы Геродота // Железный век. Европа без границ. СПб: «Чистый лист».
- АРТАМОНОВ 1973 — Артамонов М. И. Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад. Алтайские курганы. Минусинские бронзы. Сибирское золото // М.: «Искусство». 1973 (Серия: Памятники древнего искусства.).
- ГРИСВАР 2003 — Грисвар Ж. «Мотив меча, брошенного в озеро: Смерть Артура и Смерть Батрадза» // Эпос и мифология осетин и мировая культура, Владикавказ.
- ДАРЧИЕВ 2005 — Дарчиев А. В. Рождение громовержца. К интерпретации сообщения Прииска о священном мече скифов // Дарьял. 2005. № 2.
- ДАРЧИЕВ 2008 — Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. Владикавказ, 2008.
- ДЖУСОЙТЫ 2006 — Джусойты Н. Г. Осетинское застолье и скифо-нартовское общество // Eurasia Scythica. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris — Vladikavkaz. Проект-Пресс.

- Дзаттиаты 1992 — Дзаттиаты Р. Г. Орнамент горной Осетии, Владикавказ, Алания
- Дзиццойты 2003 — Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
- Дзиццойты 2017 — Дзиццойты Ю. А., Вопросы осетинской филологии, Цхинвал, Республика, 2017.
- Дюмезиль 1990 — Дюмезиль Ж. Скифы и Нарты, Москва, Наука, 1990.
- Дюмезиль 2003 — Дюмезиль Ж. «Достояние нартовских родов» // Эпос и мифология осетин и мировая культура, Владикавказ, 2003.
- ЗАСЕЦКАЯ 2011 — Засецкая И. П. Сокровища кургана Хохлач. Новочеркасский клад. // СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2011.
- ИАС2 2007 — Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Осетинское народное творчество, В двух томах. / Сост. Салагаева З. М., Дзæуджыхъæу, Ир, Том 2.
- Кочиев 2006 — Кочиев К. К. Скифский Арес на Кавказе // Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris – Vladikavkaz, 2006. Т. I. № 1.
- Кузнецов 2003 — Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X–XV веках, Владикавказ, 2003.
- Кулланда 2013 — Кулланда С. В. Половозрастная стратификация общества в ведийских текстах // Зографский сборник. Вып. 3, Отв. ред. Васильков Я. В., МАЭ РАН, СПб. М.Д. 2000 — Мах дуг, № 10 / 2000 г., Дзæуджыхъæу.
- М.Д. 2005 — Мах дуг, № 9 / 2005 г., Дзæуджыхъæу / Нарты Кадджытæ, æртыггаг чиныг / Батырадз æмæ Суаденджызы`лдар.
- Мысыккаты 2018 — Мысыккаты Б., Арийские (индоиранские) истоки аланского триколора // ИФА IX (в печати).
- Нарты 1990 — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 1, Москва, Наука, 1990.
- Нарты 1989 — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 2, Москва, Наука, 1989.
- НК 1975 — Нарты Кадджытæ, 2-е издание, Орджоникидзе, Ир, 1975.
- НК 2003 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2003.
- НК 2004 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2004.
- НК 2007 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 4. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2007.
- НК 2010 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 5. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2010.
- НК 2011 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 6. Дзæуджыхъæу, ИПО СОИГСИ, 2011.
- Карпини 1957 — Плано Карпини. История монголов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.
- Петрухин 2018 — Петрухин В. Я., Дмитрий Сергеевич Раевский (1941–2004): Скифский мир и скифский миф // «Nartamongæ». The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Vol. XIII, № 1–2, 2018, Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

- РАЕВСКИЙ 1985 — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М.: ГРВЛ. Наука. 1985.
- РАЕВСКИЙ 2006 — Раевский Д. С. Мир скифской культуры / Предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. — Москва, Языки славянских культур, 2006.
- РАЕВСКИЙ 2013 — Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н. «Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля.» // М.: Институт востоковедения РАН. 2013.
- РАК 1998 — Рак И. В., Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана, «Нева», «Летний Сад», Санкт Петербург, 1998.
- РУДЕНКО 1952 — С. И. Руденко. Горноалтайские находки и скифы, / Итоги и проблемы современной науки. М.-Л.: 1952.
- САЛБИЕВ 2012 — Салбиев Т. К. Серый осел Бораевых в Нартовском эпосе осетин, (происхождение и семантика образа) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2012.
- СНОЭ 1978 — Сказания о Нартах, Осетинский Эпос. Изд. Советская Россия, Москва.
- ТУАЛЛАГОВ 2011 — Туаллагов А. А. Меч и фандыр. (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011.
- BAILEY 1980 — Bailey H.W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry: The traditions. London 1980.