

# NARTAMONGÆ

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



Vol. XVI

№ 1, 2

2021



**ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

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

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

# NARTAMONGÆ

Журнал

Алано-Осетинских Исследований:

*Эпос, Мифология, Язык, История*



Allon-Iron

Irtasænty Zurnal:

*Épos, Mifologi, Ævzag, Istori*

2021

---

Vol. XVI

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTRE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

**THE ABAEV CENTRE FOR SCYTHO-ALANIC  
STUDIES**

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

# NARTAMONGÆ

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



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

2021

---

Vol. XVI

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

*Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева* — академическое учреждение, занимающееся научным изучением культуры, истории и языков древних иранских кочевников Евразии. Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева — филиал Владикавказского научного центра Российской академии наук.

Периодический журнал Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева NARTAMONGÆ издается один раз в год в сотрудничестве с Центром русских и европейских исследований Национального института восточных языков и цивилизаций (INALCO), Париж.

Страница в Интернете:

<https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/>

Для получения дополнительной информации о приобретении номера журнала или по любым другим вопросам, обращайтесь: РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ, 362040, Республика Северная Осетия-Алания, ВЛАДИКАВКАЗ, проспект Мира, 10, Центр скифо-аланских исследований имени В. И. Абаева.  
Email: [chibiroff@mail.ru](mailto:chibiroff@mail.ru), [nartamonga@gmail.com](mailto:nartamonga@gmail.com)

*The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies* is an academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of the Ancient Iranian Nomads of Eurasia. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies is a branch of the Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences.

The Abaev Centre's Periodical NARTAMONGÆ is published once a year in collaboration with the Centre d'études russes et eurasiennes of the Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris.

Web page:

<https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/>

For further information on how to get a journal issue or for any other questions, please contact: RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania, VLADIKAVKAZ, Prospect Mira, 10. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies.  
Email: [chibiroff@mail.ru](mailto:chibiroff@mail.ru), [nartamonga@gmail.com](mailto:nartamonga@gmail.com)

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2021

*На обложке:* Художественное изображение серебряной чаши «Братины» с позолотой из скифского царского кургана «Гайманова могила» (IV в. до н. э.). Автор — Баллаева-Кодзаева М. Ф.  
*Cover:* A depiction of the silver gilt cup “Bratiny” (grace cup) from the Scythian royal kurgan “Gaimanova Mogyla” (4th century BC). Drawn by M. F. Ballaeva-Kodzavaeva  
*Couverture:* Une image de la coupe en argent avec dorure “Bratiny” du tumulus scythien “Gaimanova Mogyla” (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Peinte par M. F. Ballaeva-Kodzavaeva

## **NARTAMONGÆ**

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

*Главный редактор – Rédacteur en chef (General Editor):*

**Alexey CHIBIROV**

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

*Редакторы – Rédacteurs (Editors):*

**Agustí ALEMANY** (Universitat Autònoma de Barcelona)

**Yuri DZITTSOITY** (South Ossetian State University)

*Международный научный совет –  
Conseil Scientifique International – International Scientific Board*

**Joël GRISWARD** (l'Université de Tours)

**Rüdiger SCHMITT** (University of Saarland)

**Françoise BADER** (École Pratique des Hautes Études, Paris)

**Askold IVANTCHIK** (Russian Academy of Sciences)

**Nikolas KAZANSKY** (Russian Academy of Sciences)

**Vladimir NAPOLSKIKH** (Russian Academy of Sciences)

**Jean KELLENS** (Collège de France)

**Alain CHRISTOL** (Université Paris IV-Sorbonne)

**Alexander LUBOTSKY** (Leiden University)

**Habib BORJIAN** (Columbia University)

**Antonio PANAINO** (Università degli studi di Bologna)

**Paolo OGNIBENE** (Università degli studi di Bologna)

**Adriano ROSSI** (Istituto Universitario Orientale, Napoli)

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

**Mousa ABDOLLAHI** (Allameh Tabataba'i University)

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

**Alan TUALLAGOV** (IHSS VSC RAS, Vladikavkaz)

**Géza SZABÓ** (Wosinsky Mór Museum, Szekszárd)

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

*Ответственный редактор – redacteur en chef (executive editor)*

**Boris MYSYKKATY** (Malaga, Spain)

CONTENTS  
СОДЕРЖАНИЕ  
SOMMAIRE

В. А. КУЗНЕЦОВ. Нижний Архыз и Северный храм — кафедральный собор Аланской епархии.....	7
<i>Alekszei CHIBIROV, Hasan SCHIEV, Péter BARKÓCZY, Szilva GYÖNGYÖSI, Laura JUHÁSZ, Géza SZABÓ.</i> The archaeo-metallurgic examination of the bronze plate belt found in tomb 350 of the Tli graveyard of the Koban culture (South Ossetia).....	42
А. А. ТУАЛЛАГОВ. Образ леопарда в истории Осетии и современность.....	60
А. А. ПСЭРОВ. У. Э. Д. Аллен, В. И. Абаев и другие: к истории трёх путешествий по Кавказу в 1966, 1967 и 1971 гг. ....	126
К. Ю. РАХНО. Бог-меч и сын камня: хеттские параллели к нартовскому эпосу осетин.....	142
Борис МЫСЫККАТЫ. Нартиада и скифский звериный стиль.....	169
З. К. ПЛАЕВА. Охотничьи обычаи и обряды, связанные с культом Афсати.....	188
Т. К. САБИЕВ. «Ушел собирать этнографический материал...».....	208

REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

А. Л. Чибиров. Да, ночью верить в свет... Письма В. Абаева и Ж. Дюмезиля. ФГБУН ФНЦ, ВНЦ РАН. Владикавказ: Ир, 2020 ( <i>Паоло Онъибене</i> ).....	257
Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ. Этимологический словарь иранских языков. Т. 6.....	260

DOI: 10.46698/VNC.2021.37.90.001

В. А. КУЗНЕЦОВ,

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ***НИЖНИЙ АРХЫЗ И СЕВЕРНЫЙ ХРАМ — КАФЕДРАЛЬНЫЙ  
СОБОР АЛАНСКОЙ ЕПАРХИИ**

Недавно мир узнал о пожаре в знаменитом Notre-Dame de Paris — соборе Парижской Богоматери. Мир был потрясен. На межгосударственном уровне начался сбор средств на восстановление Нотр-Дам — архитектурного шедевра ранней французской готики XII в. О готовности России участвовать в восстановлении Нотр-Дам заявил Президент РФ В. В. Путин. Реагировал, по крайней мере, весь христианский мир, и это событие стало одним из знаковых — наши общие цивилизационные ценности в опасности.

Несколькими годами раньше на Северном Кавказе горел Шоанинский храм в верховьях Кубани, близ осетинского села Коста Хетагурово. Конечно, это не Париж, а Шоанинский храм не Нотр-Дам, но если посмотреть внимательно, мы увидим, что это явления одного порядка — крайне небрежного отношения к великому наследию, оставленному нам предшествующими поколениями. Это цивилизационные преступления.

Пожар в Шоане не есть обычный, бытовой пожар в лесу или в обветшавшем старом доме. Храм Шоана для всех нас — наш Нотр-Дам. Если Нотр-Дам относится к XII в., храм Шоана на Верхней Кубани — X в., он входит в группу купольных храмов Западной Алании, которые компактны по территории и по времени — X в. Это древнейшие христианские храмы на всей территории громадной России и это научно установлено. Но разве это не значимо для истории цивилизации Европы?

Здесь неизбежно возникает далеко не праздный вопрос, уже поднятый Л. Г. Хрушковой — о крайне обрывочной и недостаточной информации в Западной Европе о русской научной школе в области христианской археологии, которая становится «подлинной исторической наукой» (со ссылкой на де Росси и У. Френда; см.: Хрушкова, 2000, 218). Автор приводит высказывание У. Френда, оценивающего последний период христианской археологии как «Ящик Пандоры», имея в виду стремительно умножающееся в разных странах число археологических исследований



(Хрушкова, там же). В число этих стран должна быть включена и Россия, активно работающая в рамках христианской археологии и евразийского геополитического местоположения РФ, особенно Кавказа. Огромная проблема «Христианский Восток» зримо встает перед нами издаваемый во Владикавказе научный журнал «Nartamongæ» может стать информационным центром по трансляции российско-осетинских разработок в Западной Европе и установлению деловых взаимосвязей.

Однако зададим себе вопрос: был ли информационный бум в связи с пожаром в Шоане? Какой была реакция наших СМИ и властей светских и церковных? Были ли проведены работы по восстановлению пострадавшей святыни? Увы, нет, у нас нет своего Нотр Дама. Замечу, что ни один из древнейших храмов РФ никогда не подвергался научной реставрации, хотя в советские времена такие попытки предпринимались архитекторами ЦНРМ, но не состоялись из-за отсутствия средств.

Но изучение купольных храмов продолжается. Не будем отвлекаться на описание существующих публикаций, их много. Укажу наиболее крупные и значимые, вышедшие в послевоенный период: автора этих строк (Кузнецов, 1977), Л. А. Перфильевой (Перфильева, 2004), К. Н. Афанасьева (Афанасьев, 1986), Д.В. Белецкого и А. Ю. Виноградова (Белецкий, Виноградов, 2011). Общее представление о христианизации алан и христианском центре Алании дано в двух монографиях В. А. Кузнецова (Кузнецов, 2002; Кузнецов, 2017).

Тем не менее, остается ряд принципиальных вопросов, вызывающих разночтения у исследователей. Аланские купольные храмы — это 5 зданий: три храма, так называемые Зеленчукские, находятся на Нижне-Архызском городище X–XII вв. в долине р. Большой Зеленчук; храм Шоана на вершине громадной скалы близ осетинского села Коста Хетагурово на левом берегу р. Кубань и Сентинский храм при слиянии Кубани и Теберды. Из них лучше изучены Сентинский храм и средний храм в Нижнем Архызе. Северный храм Нижнего Архыза изучается, но монографически не издан, в таком же состоянии находятся храмы южный и Шоана.

Особого внимания заслуживает северный храм Нижне-Архызского городища. Можно считать установленным, что именно он был центром Аланской епархии Константинопольской патриархии, известной нам по византийским письменным источникам, следовательно, один из трех местных храмов должен быть кафедральным собором аланских иерархов и резиденцией митрополитов Алании. Этот храм должны были возвести первым — такова логика акта массы людей, принимавших новую религию. Таким храмом давно признан северный храм, он — самый большой.

Но единого мнения об этом нет, есть иные точки зрения. Спорный вопрос. Дискуссии продолжаются и стала очевидной актуальность и практическая значимость данной проблемы в связи с приближающимся 1100-летием крещения исторической Алании — раннефеодального государства, созданного предками осетинского народа. Алано-осетины стали православными на 70 лет раньше Древней Руси и это историческое событие мы должны помнить.

Но все начиналось с северного храма в Нижнем Архызе! Задача нашей статьи состоит в том, чтобы ещё раз показать истинную роль Нижнего Архыза и в нем — северного храма, как кафедрального собора Аланской епархии и древнейшего христианского храма на территории Российской Федерации, поскольку я считаю северный храм основным по своим социальным функциям и самым ранним и поэтому ключевым зданием в группе крестовокупольных трехапсидных храмов всей Западной Алании. Начнем с обсуждения вопроса о времени строительства этого храма.

**Время строительства** в досоветской литературе определялось как X–XI вв. и указывалось на Византийское происхождение храмов (П. С. УВАРОВА, В. М. СЫСОЕВ; см.: СЫСОЕВ, 1898, 122–123, рис, 19–21, табл. XV). Эти первые определения верны, но слишком растянуты.

Можно попытаться получить более узкую дату. Источников с подобной информацией нет, ее приходится собирать буквально по крохам, но в целом способным дать некое приближение к истине.

Вновь подчеркну, что северный храм имеет историко-типологические параллели прежде всего в соседней Абхазии — Лыхны (храм Успения Божьей матери, X в. (АДЗИНБА, 1958; ЧАЧХАЛИА, 2016, 11–20; МИЛОВАНОВА, 2016 и др.). Пицунда (РЧЕУЛИШВИЛИ, 1988; ЧАЧХАЛИА, 2016, 11–20; МОКВИ; СЕВЕРОВ, с. 194; ЧАЧХАЛИА, 2016, 34–39 и др.). Разумеется, во многих деталях легко найти несовпадения, речь о принципиальных сходениях, говорящих о принадлежности к одной архитектурной школе. Первым объектом сравнения, как сказано, должен быть уже принятый специалистами Лыхненский храм Успения, тем более что доктор архитектуры, метролог К. Н. Афанасьев установил общность ряда модульных размеров между северным храмом и храмом Успения в Лыхны. Совершенно очевидно, что церкви эти сооружены в одно время и принадлежат одной архитектурной школе (АФАНАСЬЕВ, 1986, 106). В Алании таковой не было, влияние шло из Абхазии. Когда? Последний ответ на этот вопрос принадлежит Д. К. Чачхалиа: «В семье крестово-купольных церквей X–XI вв. абхазской архитектурной школы, Успенский храм в Лыхны считается наиболее ранним сооружением»

(Чачхалиа, 2016, 12). Эта дата расплывчата, но принята (Перфильева, 2004, 197), по К. Н. Афанасьеву вывод этот «совершенно неоспорим» (Афанасьев, 1986, 108). Однако, никто при этом не вспоминает о том, что П. Иосселиани ставил в связь строительство резиденции Баграта III в Зуфу-Лыхны в 1012 г. (Иосселиани, 1844, 403), а А. Леонид указал на одной из фресок Лыхненского храма надпись 1066 г. — эпохи Абхазо-Карталинского (Картлийского — В. К.) царя Баграта IV (1027–1072 гг.; Леонид, 1887, 44). С этими датами надо бы разобраться, тем более что Баграт IV был в династических связях с царем Верхнекубанской (Западной) Алании Дургугелем Великим. А в наши дни архитектор В.В. Пищулина предложила свою периодизацию храмов Нижнего Архыза; первым был построен южный храм, затем средний, последним в середине X в. северный храм (Пищулина, 2004, 227). Никаких доказательств, нагромождение недоразумений.

Значение действительно авторитетного специалиста для нас — мнение историка древнерусской архитектуры X–XII вв. А. И. Комеча. Говоря о памятниках только что христианизировавшейся Алании, он отмечает: «Северный и средний храмы Архызского городища — аналогии заставляют поддерживать их датировку серединой X в.» (Комеч, 1987, 71). После выступления А. И. Комеча, основанного на чисто историко-архитектурных типологических и эстетических принципах и методах, его датировка блестяще подтвердилась крупным открытием А. Ю. Виноградова и Д. В. Белецкого. В 2005 г. они опубликовали уникальную греческую надпись на штукатурке Сентинского храма об освящении его 2 апреля 965 года митрополитом Алании Феодором, с упоминанием эксусиократора Алании Давида и эксусиократиссы Марии (Белецкий, Виноградов, 2005, 138–139; Белецкий, Виноградов, 2011, 241–245). Открытие документально точной даты в Сентах — событие для нас большого значения, справедливо отмеченного Белецким и Виноградовым, как факт, который теперь позволяет относить крупное церковное строительство в Алании к времени императора Византии Никифора II Фоки (963–969 гг.), т.е. к середине X в. (Белецкий, Виноградов, 2011, 47). Кстати, попутно отмечу, что Никифор II Фока, судя по контексту надписи, содействовал храмовому строительству в Алании.

Вернемся к храмам Алании и северному храму.

Они в историческом аспекте убедительно считаются принадлежащими хорошо известной по византийским источникам Аланской епархии Константинопольской патриархии. Как показал Ю. А. Кулаковский, «Первое упоминание Алании содержится в списке, принадлежащем X веку, в котором есть уже и Россия, *Notitia II Parthey*’я. Аланская кафедра повысилась к тому времени в своем ранге и числится даже не архиепископией, как было при патриархе Николае Мистике в пору ее основания, а митрополией,

занимая по достоинству место непосредственно вслед за Россией, т.е. 61-е место» (Кулаковский, 2000, 176). В церковных notiциях о строительстве храмов в новой, Кавказской епархии не говорится, но контекст источника указывает именно на Кавказскую Аланию (соседство с Абхазией) и территориальная локализация группы верхнекубанских храмов именно во времени не раньше X в. сомнений не вызывает. Сумма полных совпадений территории, времени и информации письменных источников дает для этого все основания.

Согласно Ю. А. Кулаковскому, христианизация алан византийскими миссионерами состоялась во второе патриаршество Николая Мистика в 912–925 гг. Как считает С. Н. Малахов, скорее всего крещение алан, согласно письмам Николая Мистика, произошло в 912–922 гг. (Малахов, 2015, 30). Следовательно, собор для совершения этого таинства должен был быть построен в этот отрезок времени. Указать более узкую дату невозможно, храм строился достаточно длительное время даже при участии абхазских мастеров. Близкий по размерам кафедрал на городище Самшвилде в VIII в. строился 19 лет (759–770 гг.) и это нормально<sup>1</sup> (Чубинашвили, 1990, 87). Вряд ли в Алании было иначе, но чтобы храм был готов к указанному сроку, он должен был быть заложен в первое патриаршество Николая Мистика в 901–907 гг. С. Н. Малахов заметил, что наиболее интенсивная переписка между патриархом и миссионерами осуществлялась между 914 и 918 гг. В 918 г., переписка оборвалась (Малахов, 2015, 26, 29). Не связано ли это с завершением строительства и первым актом крещения знати алан и царя?

**Датированные надписи.** Первым известным мне русским, побывавшим в Нижнем Архызе, был майор русской армии Потемкин. В 1802 г. на кладбище около северного храма он обнаружил каменный крест с греческой надписью «Лето от сотворения мира донныне, честного креста 6521» (1013 г.; Латышев, 1904, 110). Кроме того, в комментарии Ю. Клапрота к труду Я. Потоцкого (Ротоски, 1829, 242) говорится, что Потемкин переписал надпись в интерьере северного храма: «Святой Николай покровитель (протектор) Аспе». Аспе может быть названием города, Белецкий и Виноградов уже обратили на это внимание. В таком случае св. Николай — это несомненно Николай Мирликийский или Николай Чудотворец. Более того, св. Николай Чудотворец выступает перед нами как покровитель и заступник всех православных Западной Алании. Это предположение подтвердилось недавно впервые опубликованным медным выносным крестом XI–XII вв., случайно найденным в верховьях р. Аксаут (более подробной информации нет). Издавший его С. Н. Малахов в своей подробной интерпретации греческой

<sup>1</sup> В Западной Европе Шартрский собор 26 лет, собор в Реймсе 21 год (Дюби, 1994, 124).

надписи на кресте (50x23 см) и переводе «Иисус Христос. Свет. Жизнь. Победдай, Святой Николай, помоги...» (Малахов, 2017,54). «Появления имени св. Николая Мирликийского на аксаутском кресте указывает, вероятно, на особую известность этого святого в аланской этнической среде Верхнего Прикубанья» (там же, 57). Далее указываются историко-этнографические параллели в живом этнографическом быте современных западных осетин-дигорцев. Это особая тема для научной разработки.

Летом 1960 г. в ходе раскопок в северном храме, на полу нартекса мной был найден большой (длина 23 см.) бронзовый крест с греческой надписью: «обновлен честной крест боголюбивейшим монахом Фомой пресвитером года от Адама 6575-го, индикта 5-го» (Скржинская, 1962, 121). Е. Ч. Скржинская отмечает, что дата выражена тремя способами: 1) по византийскому летоисчислению, 2) индиктом, 3) годом лунного цикла. 6575 год соответствует 1067 г. н.э. (там же). Скржинская отмечает, что Фома хорошо разбирался в летоисчислении и, вероятно, был настоятелем северного храма, епископом. Причём образованным. В чем состояло «обновление» креста, очевидно византийского?<sup>2</sup>

На этот интересный вопрос попыталась ответить сама Е. Ч. Скржинская: «Фома получил крест в испорченном состоянии и «обновил» его при помощи надписи» (там же, с. 125). Это «обновление» было настолько актуально, что побудило Фому на акт обновления главного символа христианства в его храме-Кафедрале закрепить специальной надписью, после чего крест получил право называться «честным». Конкретнее и функционально «по моему мнению», он был первоначально напестольным и находился в алтаре храма. Крест не мог быть изготовлен на месте, в Алании, он сработан если не в мастерских Константинополя, то в Трапезунде, явно влиявшей на строительство северного храма в начале X в., и мог входить в число разнообразных церковных аксессуаров, без коих не мог обходиться храмоводел, в варварско-безбожной стране. Если мои рассуждения допустимы, крест следует датировать не 1067 г. (это дата надписи), а временем освящения храма. Тогда крест с надписью 1067 г. был свидетелем крупного исторического события. Впоследствии, в результате каких-то потрясений (не войны ли с хазарами в 932 г.), когда аланы оказались побеждены и, по ал-Масуди, «изгнали епископов и священников, присланных к ним византийским императором» (Алемань, 2003, 347). У креста сознательно кем-то враждебным была оторвана рукоять. Крест остался в храме и долго

<sup>2</sup> Однако, следует заметить, что аналогичные, но серебряные кресты XI в. известны в Грузии (Шемокмеди, см.: Банк, 1978, рис. 15, 24 выносной запрестольный крест с изображением. Распятия из коллекции J. Mourier; см: L'Art au Caucase par J. MOURIER, 47). Грузинское происхождение этих крестов не установлено.



1



2

Северный храм: 1 — восточная часть с апсидами, до раскопок.  
Снимок 1952 г.; 2 — вариант реконструкции храма без нартекса.  
Архитектор Н. Г. Разина, искусствовед Л. А. Перфильева

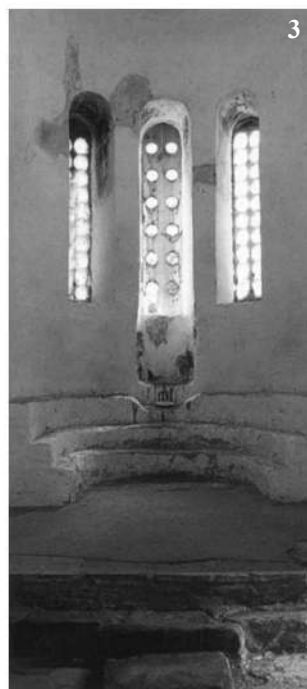
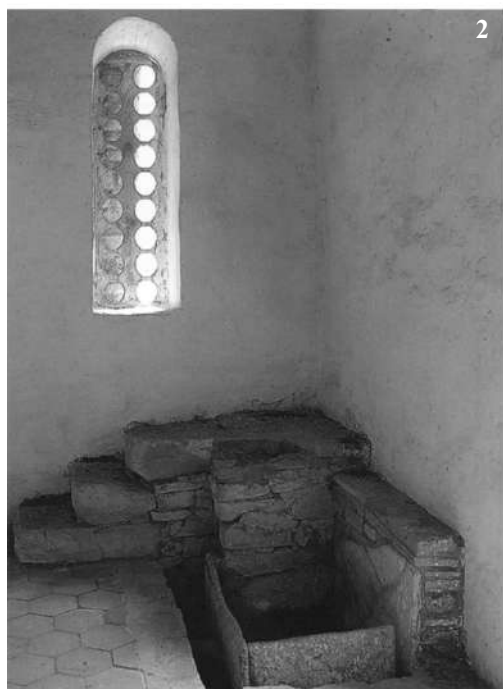
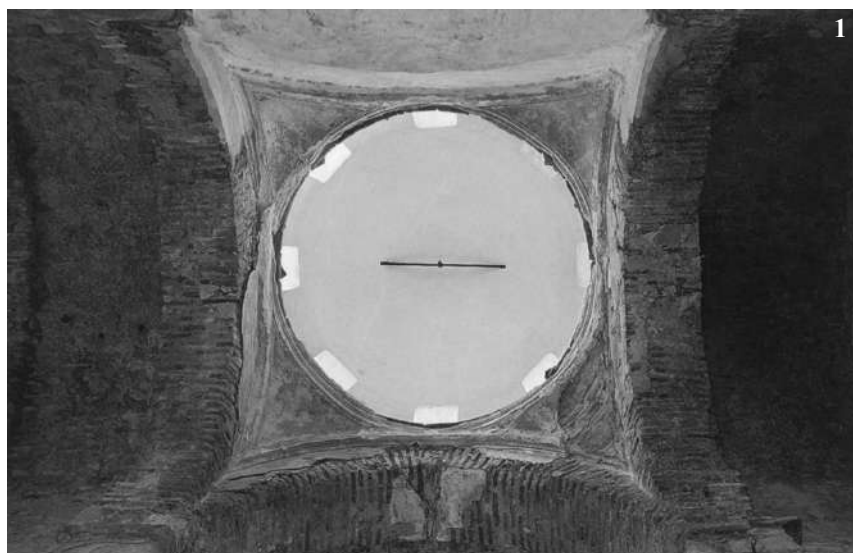


Северный храм после ремонтно-реставрационных работ  
(современное состояние). Вид с юго-востока

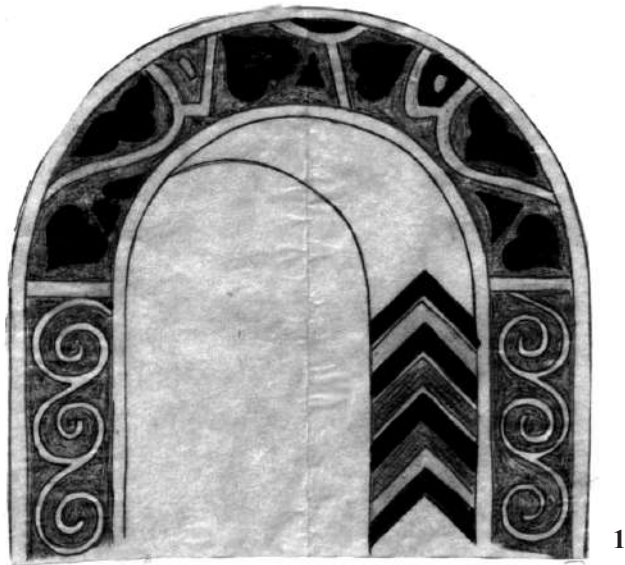


Северный храм. Крест с греческой надписью и датой 1013 г., стоявший на христианском кладбище у храма. Обнаружен майором Потемкиным в 1802 г.

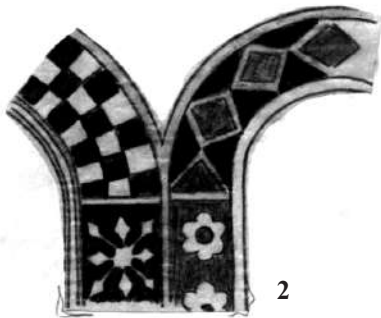




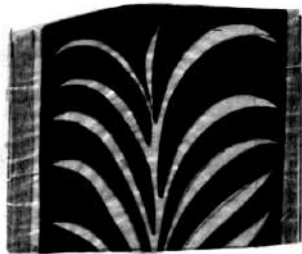
Северный храм — кафедральный собор Аланской епархии:  
1 — подкупольный квадрат, подпружные арки из плинфы; 2 — баптистерий в северо-западном углу нартекса и купель, после ремонта (пол выложен тротуарной плиткой) и т.д.; 3 — центральная апсида и алтарь, трехступенчатая солея и горнее место в центре. После ремонта, 2011 г.



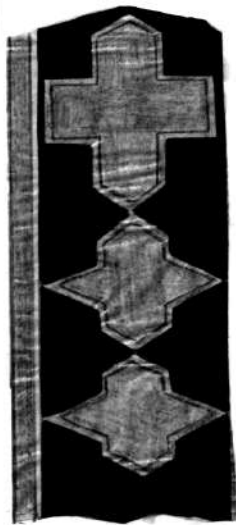
1



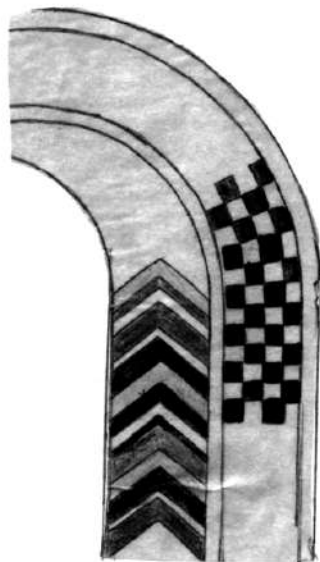
2



3

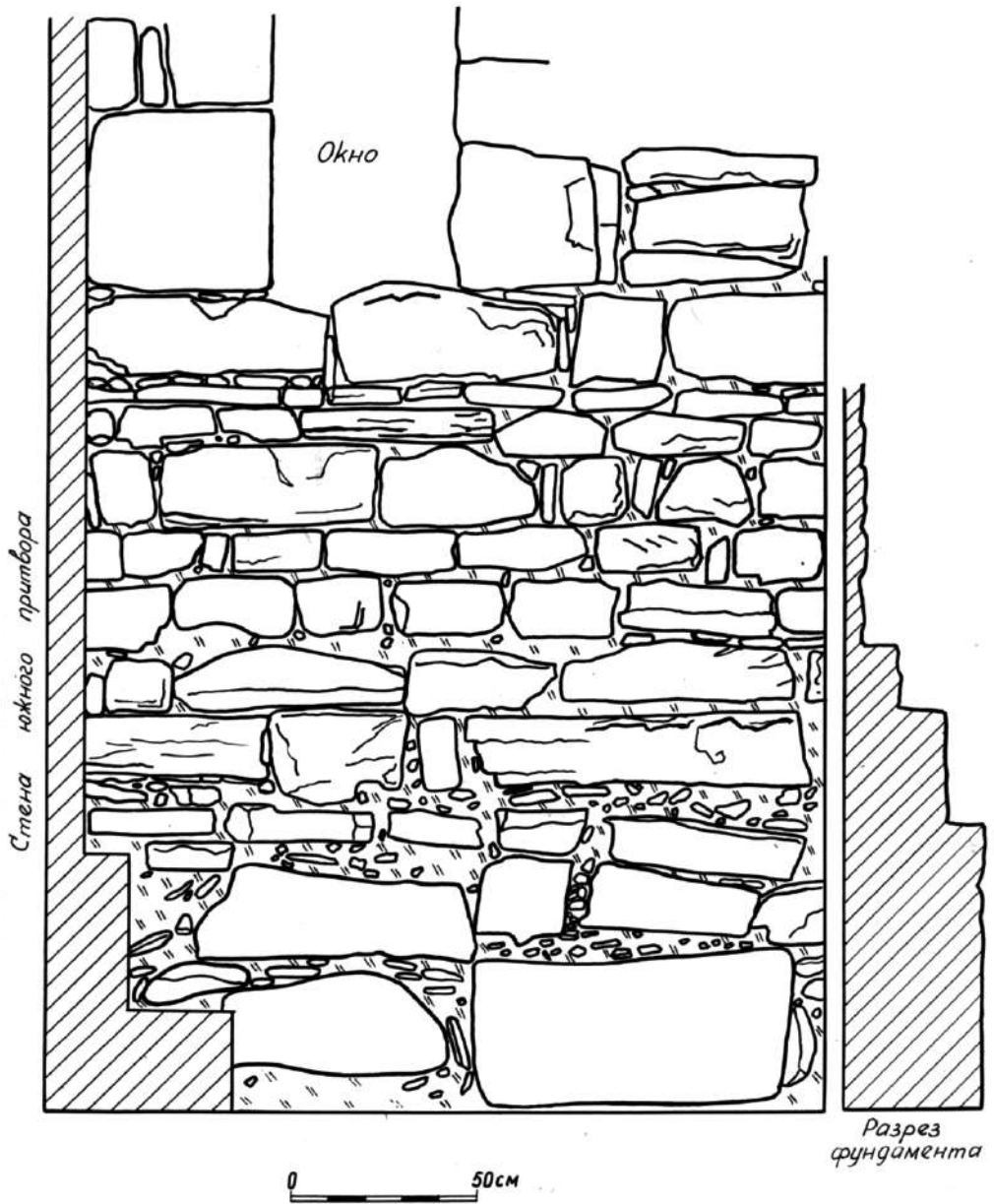


4

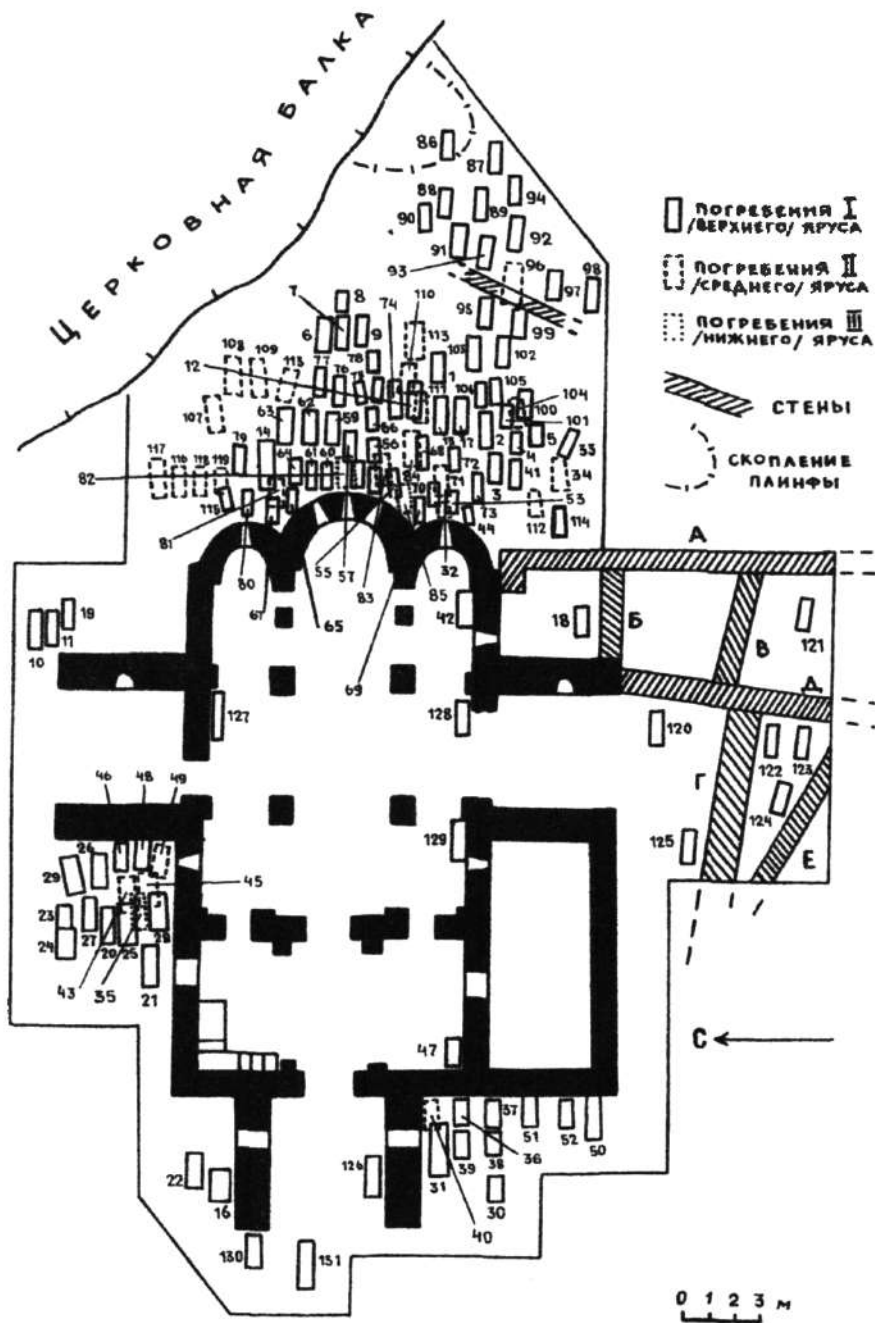


5

Северный храм, фресковые росписи: 1 — откосы окон алтаря (центральная апсида?), 2 — между окон барабана, 3—4 — в окнах барабана, 5 — откосы окон алтаря (боковые апсиды?). Фиксация худ. Д. М. Струкова, 1888 г.



Северный храм, фас и профиль с трехступенчатым фундаментом южной предапсидной стены и профиль с двухступенчатой восточной стеной южного притвора. Чертеж В. А. Кузнецова. 1960 г., квадрат 17



Северный храм, план здания после раскопок и местоположение христианских погребений в каменных ящиках



1



2

Северный храм: 1 — нартекс, часть каменной арки южной стены, упавшая на пол; 2 — северная стена, трехступенчатый цоколь фундамента.

Снимок 1960 г. в ходе раскопок



Северный храм: 1 — фрагмент костяной византийской шкатулки XI–XII вв., найденный в культурном слое у южной предапсидной стены в 1960 г. (нат. вел.); 2 — аналогичная шкатулка по О. Дальтону; 3 — каменный ящик 42, впущенный в ступени южной апсиды и ограбленный. Снимок 1960 г.

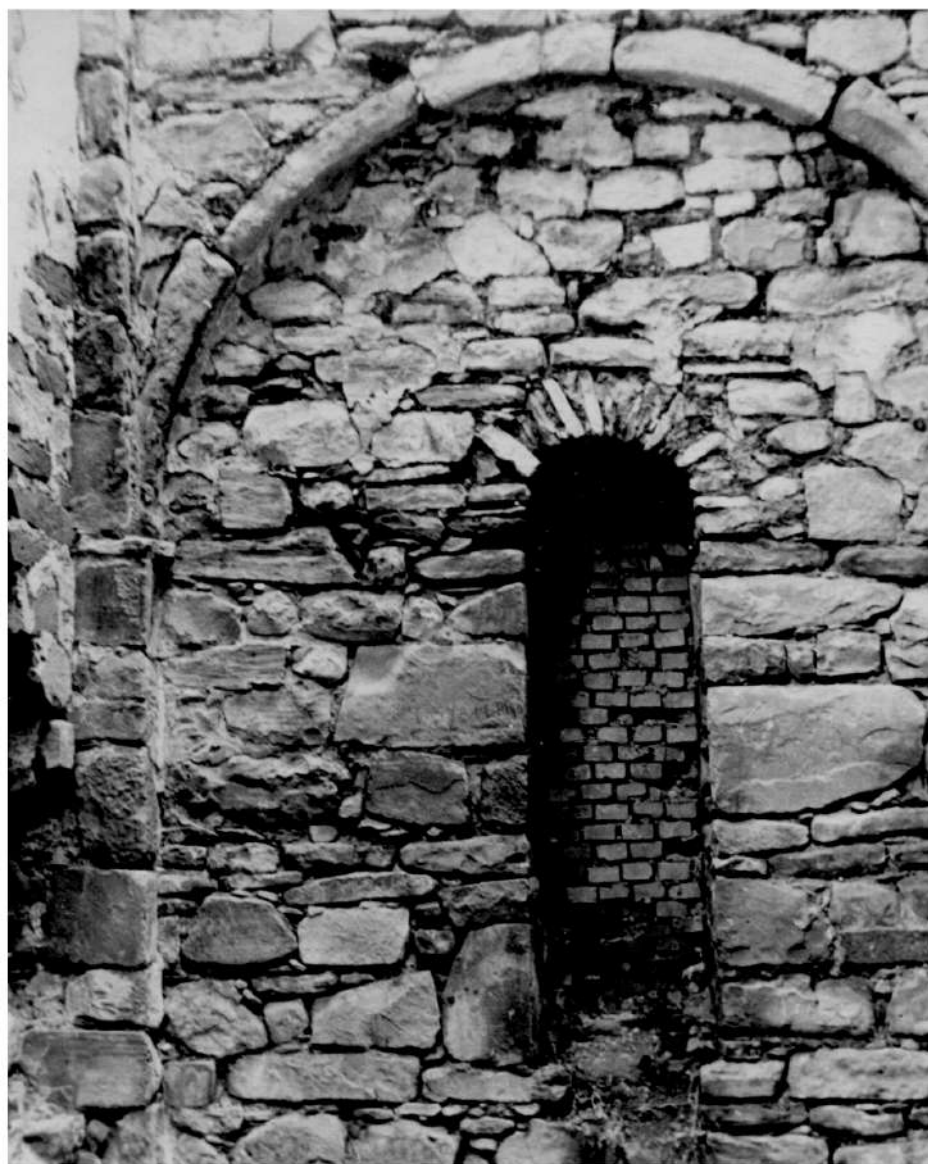
береста



Северный храм, северо-восточная часть барабана с гидроизолирующей прослойкой бересты. Снимок 1960 г.

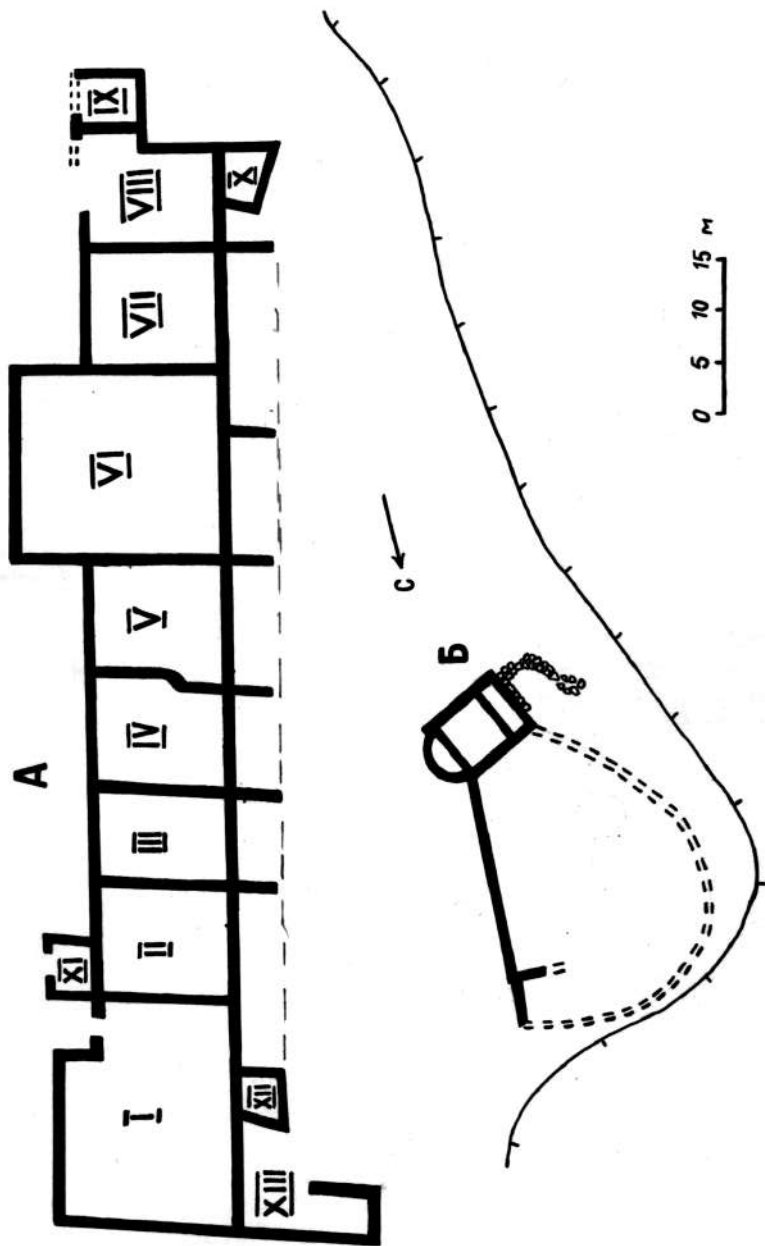


Северный храм, сочленение подпружных арок. Снимок 1960 г.

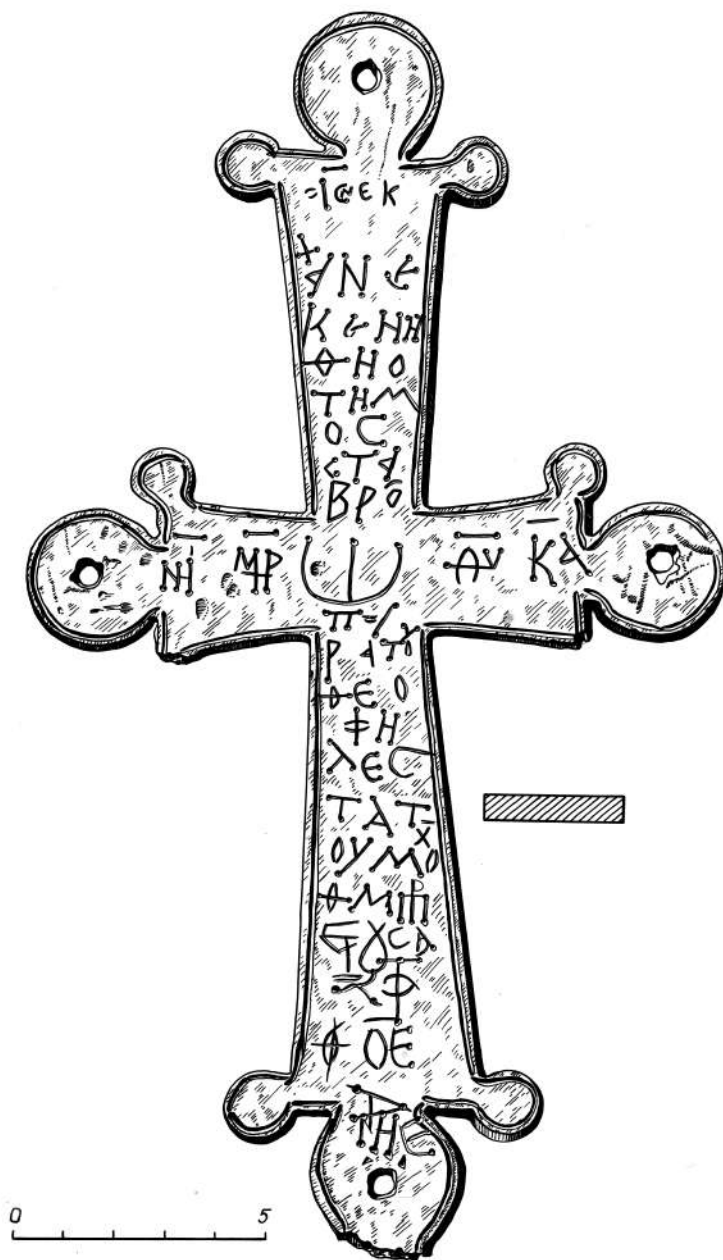


Северный храм, декоративная арка на продольной стене северного нефа.  
Снимок 1960 г.

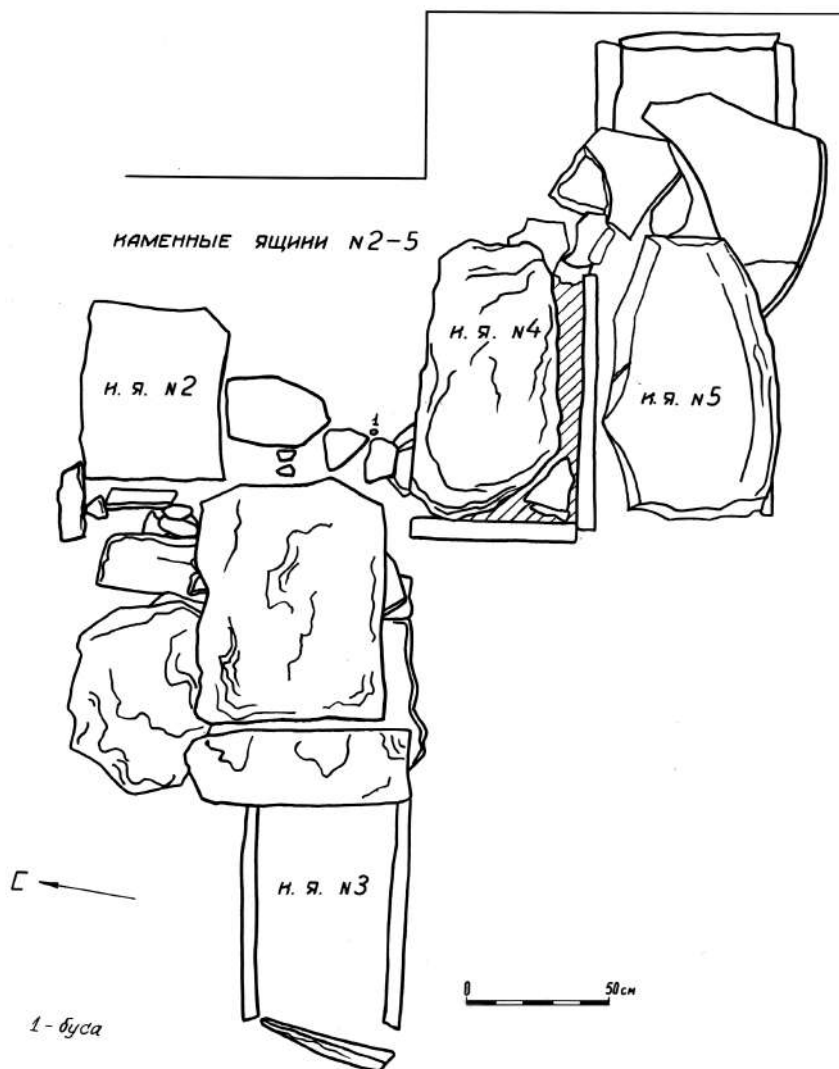




Северный храм, предполагаемая сакральная территория храма. Ситуационный план построек у северного храма: А — руины большого здания — фаланстера, Б — церковь 6. Обмеры студентов-практикантов МАРХИ, 1968 г. (без производства раскопок). Предполагаемая резиденция митрополитов X–XII вв.



Северный храм, бронзовый крест, найденный на полу нартекса около купели в 1960 г. В. А. Кузнецовым. Текст надписи гласит о возобновлении креста боголюбивейшим монахом пресвитером Фомой в 1067 г. Рукоять отломана, вторичное употребление. Хранение в КИМ



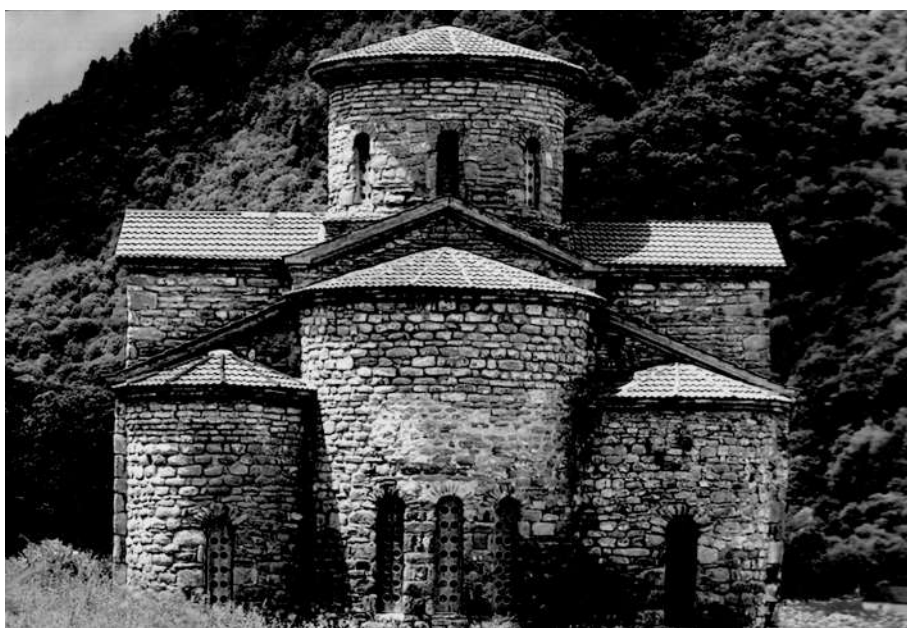
Христианское кладбище у северного храма. Каменные ящики № 2-5  
близ южной апсиды



Северный храм, глава храма до начала ремонтных работ. 1970-е годы



Северный храм в начале ремонтных работ. Вид с юго-запада



Северный храм после ремонтно-реставрационных работ (современное состояние).  
Восточный фасад и апсиды



Абхазский аналог — храм Успения, построен в начале X в. в Лыхны.  
Вид с юга. Снимок Д. К. Чачалиа (1997 г.)

бездействовал, пока новый епископ Фома не обновил его, сделав честным крестом.

Теперь предоставим слово Е. Ч. Скржинской.

Вместе с надписью «исчезло основное назначение креста как предмета общественного культа, так как украшенный надписью честного, а во все не молитвенного и не догматического содержания, он не мог употребляться при богослужении — ни для благословения, ни для поклонения, крест с подобной надписью уже не годился». Скржинская считала, цель Фомы состояла в том, чтобы напомнить Богу о себе (там же, с. 125). То, что сакральные функции честного креста могли быть утрачены полностью или частично, возражений не вызывает. Но с версией о том, что Фома таким путем хотел рекламировать себя перед Богом, согласиться трудно. Думается, что епископ Аланский Фома искал не личной славы, а искренне хотел покаяния за порчу креста, который он возродил в середине XI в. — во время правления царя Дургулеля Великого, возродившего, но ненадолго, всю страну.

Очевидно, что неслучайно крест 1067 г. мы нашли в нартексе рядом с купелью, на цемяночном полу. Здесь было его место над папертью, на которую вели четыре ступени. Таинство крещения мог совершать только епископ или иерей (Горбачева, 2009, 240–241). Белецкий и Виноградов правы, когда говорят о возможности размещения крещальни под ведущей на хоры лестницей, а это ставит под вопрос наличия резервуара с крещальней, «хотя альтернативного истолкования предложено пока не было». Сами названные исследователи высказали предположение о возможном возникновении лестницы после упразднения крещальни и создания наружной лестницы. Приведены и соответствующие примеры в Абхазии (Белецкий, Виноградов, 2011, с. 177, прим. 268), они есть и в Грузии, а Ш. Амиранашвили засвидетельствовал в Абхазском храме в Лыхны (ближайшая параллель северному храму Нижнего Архыза) «с западной стороны имеются хоры, возведенные над притвором» (Амиранашвили, 1963, 205). Но в новейшем описании Лыхненского храма начала X в., описании весьма обстоятельном, нет ни слова о том, что было известно Ш. Амиранашвили (Чачхалиа, 2016, 11–20). Во всяком случае, данные Ш. Амиранишвили о хорах в храме Лыхны дают нам ближайшую аналогию расположению хор в северном храме, но не в притворе, а в нартексе.

Л. Г. Хрушкова описывает базилику VI–VII вв. в с. Цандрипш в 17 км от г. Гагры (Хрушкова, 2002, 137). Это крупный объект, исследованный Хрушковой. Некоторая неожиданность состоит в том, что в северной апсиде помещена крещальная купель на полметра ниже уровня пола. Глубина купели всего 30 см, облицована розоватой цемянкой. Никаких устройств

для наполнения и спуска воды не было. «Древний обычай требовал наполнения купели вручную, требование тройного погружения неопита в проточную воду не могло быть соблюдено. Крещаемый вставал в купель и его трижды обливали». Л. Г. Хрушкова приводит широкий круг аналогий, особенно из Сирии, в Святой Земле известны 53 купели (там же, 143).

Заканчивая раздел о честном кресте 1067 г. отмечу, что в Нижнем Архызе это не единственный честной крест. Выше мы уже упоминали о каменном кресте на кладбище около северного храма, найденном майором Потемкиным в 1802 г. Он содержал, кроме того что он честной, дату 1013 г., крест не могильный, о чем свидетельствует надпись, но от его интерпретации я воздерживаюсь.

Скопление греческих надписей в сакральном пространстве северного храма говорит о скоплении самих греков, возможно о существовании мужского монастыря, тем более что на вершинах окрестных гор были маленькие капеллы на одного-двух человек — для монахов-отшельников анахоретов. Известно, что в IX–XII вв. монашество в Византии достигло необычайного развития, империя была усеяна монастырями (Соколов, 1894, 44).

**Богатое погребение в нартексе.** Относительно размещения крещальни под возможной-невозможной лестницей на хоры Белецкий и Виноградов, разумеется, никакого объяснения не дают и лишь замечают, что противоположная, южная сторона нартекса с аркой ничем не занята, в том числе и лестницей на хоры. Почему? Думаю тут совершенно особый случай: южная часть нартекса была сакральной и табуированной, в ее юго-западном углу находилось погребение 129. Это обычный каменный ящик из плит, раскопанный в 1940 г. К. М. Петролевичем и Х. О. Лайпановым (Лайпанов, 1957). Указанные лица не археологи (преподаватели Карачаевского учительского института), любители-дилетанты, нашедшие только уникальный комплекс женских золотых или позолоченных украшений, всего более 100 предметов (Кузнецов, 2008, 194–196) и не увидевшие две берцовые кости и два ребра, выявленные мной при повторном вскрытии могилы 129 в 1980 г. следовательно, скелет явно был женщины, но видимо он был в разложившемся состоянии, перемещен и выброшен из заполнения вместе с останками угольной засыпки на полу ящика (Кузнецов, 2017, 236–237, рис.). Почему эта могила могла иметь сакральное значение и совершенно явно особый социальный статус? Ответ кроется в богатстве погребального инвентаря не местного происхождения (до сих пор никто не взялся за исследование данного комплекса). Но мы сейчас можем особо подчеркнуть детали погребального сооружения, зафиксированного мной в 1980 г. Это тщательная герметизация камеры самого ящика толстым (до 5 см) слоем



облицовки известкового раствора и стратиграфическое положение ящика 129 по отношению к уровню цемяночного пола нартекса. Оно выразительно: по отчету Х. О. Лайпанова это 2,50 м (!) в действительности, это 25 см (Кузнецов, 2017, 236), что указывает на то, что погребение было совершено вскоре после строительства храма, скорее всего, около середины X в. «Богатство украшений и местоположение могилы под полом кафедрала аланской епархии свидетельствуют о принадлежности погребенной к высшей феодальной знати Алании» (Кузнецов, 1971, 120).

Данный вывод сохраняет свое значение и сегодня с добавлением необычного аргумента, а именно, золотой перстень с алмандиновой вставкой, на которой вырезано арабским почерком «простой куфи» конца IX – начала X в. имя царя Армении Ашота I (855–928). Это — личная печать Ашота I конца IX в. (Крачковская, 1946, 114–117).

В Армении это время правления фамилии Багратидов/Багратуни (886–1045). Ашот I наиболее из них известный и связанный с арабскими властями, когда они в VIII–IX вв. отбили часть восточной Армении у византийцев, в т.ч. и территорию так называемой «Великой Армении». В этой сложной военно-политической ситуации, недостаточно ясной нам, у армянской нахарарской знати присутствовала аристократическая материальная культура, связанная с различными культурными импульсами и влияниями, разобраться с которыми неспециалисту трудно, запутаться легко. Поэтому, относительно происхождения армянского царского перстня-печати и его наверняка сложного пути из высшей аристократии Армении в Нижний Архыз мы воздержимся, ограничившись ссылкой на то, что в античное время в Иберии были очень широко распространены перстни-печати из разных материалов, а «По мере развития частной собственности широко распространяются как среди высших слоев общества, так и среди рядового населения перстни-печати различного назначения» (Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии, 1985, 89). Этот результат нашего поиска может дать будущим исследователям дальнейшее желание и волю разобраться не только с замечательным перстнем-печатью царя Ашота I, но и со всем богатым комплексом украшений из нартекса северного храма. Уверен, что без такого специального, комплексного исследования нам не разобраться и с настоящей историей северного храма и его подлинного места в истории всей группы купольных храмов Западной Алании. Царский перстень Ашота I возбуждает острые вопросы: почему он оказался именно в северном храме, а не в среднем, в котором Д. В. Белецкий и А. Ю. Виноградов увидели кафедральный собор Аланской епархии вопреки здравому смыслу? Кем была женщина, погребенная именно в северном храме и как она (если она не аланка) из Закавказья (Армении?) попала в Нижний Архыз?

Д. В. Белецкий и А. Ю. Виноградов (отдадим им должное!) попытались данный феномен объяснить событиями 888 г., когда состоялось сражение между царем Картли Адарнасе IV и союзным войском Насры, а в нем участвовал аланский правитель Бакатар, который погиб (БЕЛЕЦКИЙ, ВИНОГРАДОВ, 2011, 25). Но это лишь версия-догадка, не более того, мы имеем лишь сам факт.

Как вариант для размышлений изложу свою версию с объяснением, исходя из исторического контекста. Известно, что правившая Византией Македонская династия императоров — Василий I, Никифор II Фока, Лев VI, Константин VII (867–1056 гг.) были не греческого, а армянского происхождения, как Иоанн Цимисхий и «большая часть полководцев византийской армии X в.» (ЛЕВЧЕНКО, 1940, 144). Время правления Никифора II Фоки, помогавшего в строительстве Сентинского храма (см. выше), это 963–969 гг., т.е. время действия уже построенного северного храма Нижнего Архыза. Женщина из погребения 129 в нартексе северного храма должна была оказаться в могиле между 928–969 гг., когда только что к основному зданию собора был пристроен нартекс, а также западный притвор.

С учетом особо сакральной роли и функций северного храма, не кажется неожиданным, чрезвычайным захоронение «армянской принцессы» (моя чисто условная номинация! — *Авт.*) в аланском кафедрале. Вероятно, аристократическая могила находилась в полу самой южной апсиды (каменный ящик 42), но она была полностью ограблена. Мы не узнаем, кто в ней покоем, может быть такой же политэмигрант из Закавказья, в X–XI вв. многие византийские императоры и полководцы происходили из армянской знати (КОЖДАН, 1975).

Вспомним путешествие протоспафария и будущего императора Византии Льва III Исавра в Аланию в начале VIII в. по поручению императора Юстиниана II (КУЗНЕЦОВ, 2016, 105). По М. И. Артамонову, Лев III оставался в Алании до четырех лет в полной безопасности. Союзные отношения с аланами гарантировали высоким друзьям из империи их иммунитет, особенно духовенству, и это факт.

Можно полагать, что тропа по маршруту Константинополь — Трапезунд — Питиунт и Цебельда — перевалы Санчаро и Клухор — верховья Кубани была хорошо утоптана и армянская или аланская «принцесса» была не первой и не последней представительницей высшей аристократии греко-аланского союза. Это — отдельная тема для исследователя, которого пока нет. Замечу только, что Д. К. Чачхалиа, видимо не случайно, нашел следы влияния армянской архитектуры на развитие местного (абхазского. — *В. К.*) зодчества (ЧАЧХАЛИА, 2019, 34).

Обратим внимание на погребение 42 в тщательно сработанном из плит каменном ящике, впущенном в южную апсиду (диаконник) алтаря под верхнюю ступень солеи, над уровнем пола ящик с погребением возвышался на 20 см и, следовательно, могила была в интерьере видна и это не случайно. Но монолитная верхняя плита 1,82 м длины пробита огромной дырой с рваными краями в северо-западной части ящика (Кузнецов 2017, 226), видимо, грабители не смогли поднять покровную плиту и поэтому применили лом. Ширина камеры ящика 57 см, глубина 61 см. В заполнении камеры встречено много мелких камней, древесных угольков, кусочков мела. Это перелопаченные грабителями компоненты погребального обряда чисто местного происхождения. Они свидетельствуют о местном происхождении лица, лежавшего в могиле. Наша расчистка камеры никаких предметов не дала, человеческие кости были в западной части — обломок черепной крышки, в средней части обломки костей таза и бедренных костей ног (там же, 236, рис., стр. 237)

К этому добавим каменный ящик 128, по устройству аналогичный ящику 129, также пустой. Он находился в южном нефе храма несколько западнее погребения 42 и во входе в южный притвор (см. на плане; Кузнецов 2017, с. 210). Ограблен.

Интересно, что все три особо выделяющиеся могилы 42, 128, 129 находятся в южном нефе храма или на его уровне (129), и это побуждает думать, что южный неф предназначался для элитных погребений. Это обстоятельство уже отмечалось мной (там же, с. 237), никаких комментариев не последовало. К сказанному надо добавить, что христианское православное захоронение в интерьере церкви всегда считалось очень почетным и в сакральную зону допускались только заслуженные слуги Христа.

Вернемся к богатому погребению 129. Характерно, что аналогичных в социальном плане погребений в других храмах Западной Алании нет и в этом отражено значение Северного храма как головного кафедрального собора Аланской епархии с начала X в. Недавно рассматривая спорный вопрос об объединении, по хрисовулу Алексея I Комнина, кафедр Сотириуполя и Алании, Хрушкова Л. Г. высказала сожаление о том, что источники никогда не называют ни территорию юрисдикции архиепископа Сотириуполя, ни местоположение аланской кафедры.

Но был ли этот город (Нижний Архыз. — В. К.) резиденцией аланского митрополита, по крайней мере в начале обращения Алании (Хрушкова 2004, 242)? Мы можем теперь ещё раз подтвердить, что действительно Нижний Архыз с самого начала стал резиденцией аланского митрополита в 916-917 гг. Сама резиденция пока не найдена, хотя я давно подозреваю, что она находилась на конусе выноса из балки Церковной (Кузнецов 2017,

17 рис.). Не следует представлять себе пышную резиденцию, чуть ли не дворец, на самой окраине византийского мира и культуры и в дебрях Кавказских гор.

Бытовая жизнь всех была тяжелой и плохо (с нашей точки зрения) устроенной, в том числе и епископов и их суффрагантов, тем более рядовых клириков. Это интересно — на минуту отвлечься от сухой науки и заглянуть в частную жизнь и быт местного алано-греческого общества. Известный византинист А. П. Каждан пишет: «Лиутпранд, посетивший Византию в середине X в. (время распространения христианства у алан — *В. К.*), был поражен простотой жизни Керкирского епископа, погрязшего, как показалось западному прелату в мелких хозяйственных заботах, недостойных высокого духовного лица» (Каждан, 1968, 61). Аланские епископы наверняка жили не лучше провинциальных в самой Византии. Это чувствуется в письмах миссионерам в Аланию патриарха Николая Мистика в оба патриаршества. Очень тяжелые бытовые условия стали, очевидно, главной причиной слияния Аланской кафедры с Сотириуполем (Хрушкова отождествляет его с Питиунтом, с чем не согласны абхазские историки). Другой причиной перемещения епархиального центра и епископа на р. Чорох в конце XI – начале XII в. (Малахов, 2015, 31) было сохранение дохристианских языческих культов, поверхностность христианского влияния на аланское население.

Как полагает Ф. Х. Гутнов, с 30-х гг. XI в. в Алании правил Дургулель Великий (Гутнов, 2007, 243), который обладал жёсткой централизованной властью эксусиократора и умел её применять. Но где-то в 80-е XI в. активная царская деятельность Дургулеля оборвалась. Начались процессы деградации и упадка, столь характерные не только для Алании, но и для самой Византии. В XII в. началась феодальная раздробленность. Следует заметить и то, что во второй половине XI в. на этом фоне усилился процесс эрозии всей системы пограничной обороны империи. Как пишет Г. Г. Литаврин, к середине XI в. ее восточные границы «оказались в сущности открытыми для атак сколько-нибудь организованных отрядов врага» (Литаврин, 1977, 254–255). Таким врагом для аланского православного центра в Нижнем Архызе были половцы-кипчаки, плотно расселившиеся по правобережью Кубани вплоть до ее верховьев именно к середине XI в.

**Христианское кладбище.** Мы только что говорили о том, что христианизация алан была далеко не безоблачным торжеством над покорившейся стихией аланского языческого традиционализма. Принятая алано-осетинами чуждая им вера легла поверхностным слоем на мощный материк древнеиранских культов, насчитывавших века и в сармато-аланскую

эпоху ставших объектом влияния для высокоорганизованного и проникновенного древнеиранского зороастризма. Нетрудно понять, с каким духовным сопротивлением христианству должны были встретиться аланские неофиты! Вряд ли византийские миссионеры на аланской земле имели большие успехи от начала и до конца проповеди православия в XIV в., масса алан в Западной Алании оставалась верной своим традиционным культам и богам, о чем свидетельствуют языческие могилы в каменных ящиках и склепах. Языческие могильники продолжают функционировать в Нижнем Архызе несмотря на то, что здесь находится центр Аланской епархии и поэтому мной долина реки Большой Зеленчук на данном участке недавно названа «Святой долиной» (Кузнецов, 2017, 311). Особую группу нехристианских погребений составляют т. н. скальные могильники в окружающих долину лесистых хребтах Ужум и Мыщешта (там же, 156–206). В отличие от христианской ингумации без вещей, языческие погребения сопровождались инвентарем почти без керамики, столь обычной в катакомбных могильниках. По подсчетам местных краеведов на территории Карачаево-Черкесии открыто более 50 наскальных могильников (Текеев, 1988, 158), один из них находится в ущелье р. Большая Лаба близ поселка Курджиново и называется «Мощевая балка». Он стал известен археологам благодаря учителю местной школы Е. А. Милованову. В результате «Мощевая балка» была стационарно исследована археологом А. А. Иерусалимской (Гос. Эрмитаж), опубликовавшей две капитальные монографии. Однако, вернемся к христианскому кладбищу, имеется ввиду кладбище вокруг северного храма. На нем нами раскопано 131 погребение в каменных ящиках. Это не соответствует нашему представлению о том, что масса алан была в начале X в. крещена, а язычников не осталось. Их было много, но центром притяжения для умерших христиан был тот же северный храм. Статистики нет, установить кто преобладал, невозможно, хотя в первой половине XIII в. аланы названы ортодоксальной нацией «Alaina Nation ortodoxe» (Les Regestes., 1971, 66, № 1257) в труде В. Лорана. Христиане в могильниках вокруг северного храма решительно преобладали и в этом убеждает эпизод, сообщенный В. М. Сысоевым в 1898 г. Вот суть. Северный храм стоит у устья балки Церковной (старое название «Бешеная»). Бурный, во время дождей полноводный ручей, направлялся к храму и рвал берег около храма, смывая берег с христианскими каменными ящиками и угрожая подмыть и обрушить сам храм (расстояние между ними доходило до 1–2 сажений, т. е., 5 м). В. М. Сысоев отмечает, что монахи местного Зеленчукского мужского монастыря отвели речку «в другое, более древнее русло, лежащее дальше к северу» (Сысоев, 1898, 117). Храм был спасен, но число разрушенных могил, иногда в три яруса, ужасало. По словам монахов, погибших могил

было множество (там же, 119), их никто не считал, иначе наши представления о христианском населении Нижнего Архыза были бы иными, вплоть до XII–XIII вв. Но фактом является то, что все христианские погребения сосредоточены в пределах территории поселка епархии, включая в нее и вершины окрестных гор с их часовнями — прибежище монахов-отшельников. Вероятно, среди них были и греки, за какие-то прегрешения сосланные на край света, и бывшие носителями греческой речи и письменности.

Концентрация христианских захоронений вокруг кафедрала, а среди них элитных могил знати внутри храма, монашествующие пресвитеры (Фома в 1067 г.), честные кресты 1013 и 1067 гг., на скальная икона Спасителя на противоположном берегу реки, длинный фаланстер (105 м.) в маленьком епархиальном поселке на конце выноса против храма, небольшие часовенки-капеллы на мысовых вершинах гор Церковной и Три сосны, наконец, эксклюзивные находки предметов если не религиозного, то бытового происхождения, такие, как пластинчато-кованые железные кресты, славяно-русские бронзовые кресты энколпионы (Корзухина, Пескова, 2003, табл. 44, 11.3.2/1; табл. 57, III.1/28; с. 405), все это в обобщенном виде представляет единственный абсолютно достоверный источник по истории Аланской епархии и северного храма, как ее кафедрала. К этому перечню добавим византийского происхождения обломки стеклянной бутылки (определение Ю. Л. Щаповой) и обломки позолоченного бронзового браслета с изображением характерного орла из каменного ящика 16 в могильнике у северного храма (Кузнецов, 2017, 219, рис. 1–2), а также обломок костяной резной шкатулки, найденный мной в культурном слое у южной апсиды храма, но вне погребения (там же, 211, рис. 1). Это хорошо известные византийские шкатулки XI–XII вв. Наш фрагмент документирует связи между Нижним Архызом и Константинополем. А. А. Пескова пишет о двух древнерусских энколпионах из могил в интерьере церковки на конусе выноса в епархиальном поселке: «Древнерусские (читай «древнеаланские». — В. К.) храмы наполнялись реликвиями Святой земли благодаря дипломатическим и династическим связям князей, заботам духовных иерархов, трудам паломников, вместе решавших ту же задачу, что некогда и первые христианские императоры Византии, также ощущавшие острую потребность в мощах святых в деле преобразования Византии в христианскую столицу — Константинополь» (Корзухина, Пескова, 2003, 6). Сходство ситуации на Руси и в Кавказской Алании, как видим, почти полное. Русские энколпионы, видимо, оказались в Нижнем Архызе не случайно, может быть через Херсонес в Тавриде-Крыму, направление, которое давно уловил, но не обосновал Богословский историк Фрэнсис Дворник (Дворник, 1970, 11).

Христианский обряд погребения не связан с обязательным помещением в могилу т.н. погребального инвентаря. Поэтому, как правило, христианские каменные ящики безинвентарные и это, в нашем случае, сильно затрудняет датирование. Нет и эпитафий, хотя бы на греческом. Поэтому значение приобретает стратиграфия, но она действует не всегда, ящики иногда разбирались, уступая место новым пришельцам.

Обсуждаемые здесь вопросы недавно привлекли пристальное внимание Т. К. Салбиева, опубликовавшего обстоятельную статью о дохристианских верованиях алан (Салбиев, 2017, 131–188). Приведен огромный конкретный и, на наш взгляд крайне интересно и убедительно интерпретированный автором, материал. Это позволило Т. К. Салбиеву сделать важный вывод о том, что «знакомство алан с христианством должно было носить не поверхностный и краткосрочный характер, но напротив, глубокий и продолжительный» (там же, 180). Я склонен принять аргументы Т. К. Салбиева, его квалификацию дохристианских верований алан как «аланский исконный религиозный «субстрат».

В завершение очерка о христианском кладбище у северного храма остановимся на каменном ящике 56, находившемся на участке близ центральной апсиды Храма. Длина ящика 2,05 м, ширина 0,5 м, глубина 0,4 м. В камере находился разрозненный женский (по инвентарю) костяк, вытянутое на спине головой на запад, руки на груди. Находки, металлическое зеркало с ушком в центре (выше правого плеча), подвески из позолоченного серебра (выше левого плеча у виска). Последняя подробно описана мной (Кузнецов, 2017, 225, 229 рис. 6), затем Е. И. Нарожным (Нарожный, 2007, 86; моя первая публикация см.: Кузнецов, 1993, рис. 129.). Не останавливаясь на деталях, подчеркнем главное: было указано на сходство Нижнеархызской подвески с позднекочевнической подвеской или серьгой половцев XI–XII вв. Это дало основание нам думать, что в ящике 56 покоится принявшая христианство женщина-половчанка (Кузнецов, 2017, 227) в рамках экзогамного брака на высоком социальном уровне. Поэтому ей нашли очень почётное место близ алтаря собора Аланской епархии. Наше осторожное отождествление погребения 56 было поддержано Е. А. Армарчук (Армарчук, 2006, 207), но традиционно оспорено Е. И. Нарожным (Нарожный, 2007, 88–89). Возражать Е. И. Нарожному нет смысла.

Почетное место на кладбище, рядом с алтарем, и комплекс находок из могилы 56, говорят о вероятном активном проникновении половцев или кипчаков в Аланскую этническую среду. Как известно, половцы расселились в степях Юго-Восточной Европы в середине XI в. и с этого времени в Предкавказье они господствуют. Все правобережье Кубани занимают половецкие кочевники, отмеченные множеством именно половецких «каменных

баб». Все это обобщено мной в статье об иранизации и тюркизации Северного Кавказа (Кузнецов, 1997, 153–176). Половцы и аланы с этих пор соседи, находятся в состоянии ареальных связей, завершившихся формированием тюркоязычных народов Северного Кавказа.

Таковы археологические источники, связанные с северным храмом и подтверждающие его статус кафедрального собора Аланской епархии изначально. Я не могу согласиться ни с Д. В. Белецким и А. Ю. Виноградовым, отрицающими этот статус северного храма, ни с В. В. Пищулиной, бездоказательно сделавшей его самым поздним храмом Нижнего Архыза и вносящей в историю храма лишь путаницу. Северный храм является самым древним купольным храмом в России, и он должен быть научно реставрирован и взят под действительную охрану государства — сакральную территорию памятника архитектуры следует передать в соответствии с Законом в ведение Русской Православной церкви. Исследовательские работы на городище должны быть продолжены, как и действительно эффективная государственная охрана всего Нижне-Архызского историко-археологического комплекса.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Адзинба И. Архитектурные памятники Абхазии. Сухуми, 1958.
- Алемань Агусти. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: «Менеджер», 2003.
- Амиранашвили Ш. История грузинского искусства. М.: Искусство, 1963.
- Армарчук Е. А. Половецкие серьги // МИАП, вып. 3. Средневековая археология Евразийских степей. Сборник статей к юбилею проф. С. А. Плетневой. Москва – Йошкар-Ола, 2006.
- Афанасьев К. Н. Типологический и пропорциональный анализ Верхнекубанской группы храмов Северного Кавказа. // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа, Орджоникидзе, 1986.
- Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М.: «Индрик», 2011.
- Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Фрески Сентинского храма и проблемы истории аланского христианства // РА, 1, 2005.
- Габриелян Р. А. Армяно-аланские отношения (I–X вв.). Ереван, 1989.
- Горбачева Наталья. Православие. Таинства, обряды, чудеса. М.: Астрель, 2009.
- Гутнов Ф. Х. Экзусиократор Алании и архонт Азии в X–XI вв. // *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Vol. IV, № 1, 2, Dzæw-dzyqæw /Vladikavkaz – Paris, 2007.



- Дворник Фрэнсис. Миссии греческой и западной церкви на Востоке в Средние века // XIII Международный конгресс исторических наук. М.: «Наука», 1970.
- Дюби Жорж. Европа в средние века. Смоленск: Полиग्रимма, 1994.
- Иоселиани П. Туземные города, существовавшие и существующие в Грузии // ЖМВД, ч. 6, СПб, 1844.
- КАЖДАН А. П. Армяне в составе господствующего класса Византийской Империи в XI–XII вв. Ереван, 1975.
- КАЖДАН А. П. Византийская культура (X–XII вв.). М., 1968.
- Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М.: «Наука», 1987.
- Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв. СПб., 2003.
- Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании, Орджоникидзе, «Ир» 1977.
- Кузнецов В. А. Иранизация и тюркизация центрально-кавказского субрегиона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. МИАР № 1, М., 1997.
- Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X–XII веках, феодальный город Алании. «Кавказская библиотека», Ставрополь, 1993.
- Кузнецов В. А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. Пятигорск: Снег, 2017.
- Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ: Ир, 2002
- Кулаковский Ю. А., Христианство у алан // Ю. А. Кулаковский. Избранные труды по истории аланов и Сарматии, составление, вступительная статья, комментарии и карта С. М. Перевалова. Научное издание, СПб, «Алетейя», 2000.
- Лайпанов Х. О. Из связей Алано-хазарской и Яфетической культур // Труды Киргизского гос. пединститута им. М. В. Фрунзе, т. 2, вып. 2. Фрунзе, 1948.
- Латышев В. Заметки о кавказских надписях // ИАК, вып. 10, СПб, 1904.
- Левченко М. В. История Византии, краткий очерк. М.-Л., 1940.
- Леонид А. Абхазия и ее христианские древности. М., 1887.
- Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X–XII вв. Проблемы истории одного столетия: 976–1081 гг. М.: «Наука», 1977.
- Малахов С. Н. Алания и Византия. Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. Избранные статьи. М.: СЕМ, 2015.
- Малахов С. Н. Средневековый выносной крест с греческой надписью из Западной Алании // Историко-филологический архив, 8, 2017. Владикавказ.
- Нарожный Е. И. Об одном типе височных украшений из погребения «половчанки» с Нижнего Архыза // Археологический журнал. № 1. Армавир, 2007.
- Перфильева Л. А. Купольные храмы Западной Алании в контексте средневизантийской архитектурной традиции. // Христианское зодчество. Новые материалы и исследования. М.: Едиториал УРСС, 2004.

- Пищулина В. В. Организация храмов Нижне-Архызского городища. Христианское зодчество. Новые материалы и исследования. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Рчеулишвили Л. Д. Купольная архитектура VIII–X веков в Абхазии. Тбилиси, Мецниереба, 1988.
- Салбиев Т. К. Дохристианские верования алан (загробный мир) // *Nartamongæ*, vol. VII, Paris–Vladikavkaz/Dzæwdzyqæw, 2017.
- Скржинская Е. Ч. Греческая надпись из средневековой Алании // ВВ, т. XXI, 1962.
- Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204), Казань, 1894.
- Сысоев В. М. Поездка на реки: Зеленчук, Кубань и Теберду летом 1895 года // МАК, вып. 7. М., 1898.
- Текеев Г. Х. У. Новые материалы из скальных могильников раннего средневековья на территории Карачаево-Черкессии // Вопросы Средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988.
- Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М.: «Наука», 2002.
- Хрушкова Л. Г. Христианская археология в Западной Европе и русская школа византистики // Ученые записки Российского православного университета св. Иоанна Богослова, вып. 5, М., 2000, Византистика и неоэллинистика, ред. Б. Л. Фонкич.
- Чачхалиа Д. К. Абхазское царство. Эпоха Баграта II. 978–1014 гг. М.: «Аква-Абаза», 2019.
- Чачхалиа Д. К. Композиция храмов средневековой Абхазии и ее влияние на архитектуру памятников Алании, Руси и Трапезунда. М.: Аква-Абаза, 2016.
- Чубинашвили Г. Н. Из истории средневекового искусства Грузии. М.: «Советский художник», 1990.
- L'Art au Caucase par J. Mourier. Bruxelles, 1907.
- Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I, Les Actes des Patriarches, Fasc. IV. Les Regestes de 1208 a 1309, par. V. Laurent. Paris, 1971.
- Ротоски Jean. Voyage dans les D'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive. Tome premier. Paris, 1829.

DOI: 10.46698/VNC.2021.55.96.001

Alekszei CHIBIROV<sup>1</sup>, Hasan SCHIEV<sup>2</sup>, Péter BARKÓCZY<sup>3</sup>,  
Szilva GYÖNGYÖSI<sup>4</sup>, Laura JUHÁSZ<sup>5</sup>, Géza SZABÓ<sup>6</sup>

**THE ARCHAEOMETALLURGIC EXAMINATION  
OF THE BRONZE PLATE BELT FOUND IN TOMB 350  
OF THE TLI GRAVEYARD OF THE KOBAN CULTURE  
(South Ossetia)**

**Purpose of the examination**

The population of the Koban culture was an actor of outstanding importance in the Caucasus in the late Bronze Age — early Iron Age period (ЧШИЕВ 2007). The peoples of the mountains lying between the Ancient East and the steppe transmitted and spread the various cultural and technological elements, objects and object types not only towards the neighbouring areas but quite far, for instance, as far as the Carpathian basin, which can be followed from the Early Bronze Age. As the first step, we would like to get fundamental information about the metallurgy of the Koban culture and the base material used through the complex analysis of a richly decorated belt dating back to the 7th century B.C., made from a bronze plate that was surely manufactured in the Caucasus and found in grave 350 of the Tli graveyard. We have chosen this particularly typical and easy-to-follow object type — and specifically this find — from the extremely rich selection of material, because the sequence of scenes apparent on this belt, out of the almost 350 similar known objects, from the archaeological viewpoint suggested even at first sight that it reflects the taste and beliefs of the Koban

<sup>1</sup>Russian Academy of Sciences, Vladikavkaz Centre of Science, Vladikavkaz  
chibiroff@mail.ru

<sup>2</sup>Institution of History and Archaeology, Republic Northern Ossetia-Alaniya, Vladikavkaz  
hacht@mail.ru

<sup>3</sup>FUX Zrt, Miskolc peter.barkoczy@gmail.com

<sup>4</sup>University of Debrecen, Department of Mechanical Engineering, Debrecen  
gyongyosi.szilvia@science.unideb.hu

<sup>5</sup>University of Debrecen, Department of Solid State Physics, Debrecen  
juhasz.laura@science.unideb.hu

<sup>6</sup>Wosinsky Mór Museum, Szekszárd kaladeaa@gmail.com

culture extremely strongly and typically. The significance of our metallographic analyses is also increased by the fact that up to now no complex investigations have been conducted to determine the exact composition of the Caucasian belts (CASTELLUCCIA 2017, 15). In relation with the XRF testing of the artefacts kept in the British Museum the authors themselves also called attention to the fact that because of the presence of a thick surface corrosive layer, the 86.5% copper and 13.5% tin, as well as a small amount of other elements, for instance arsenic, silver and antimony, we observed do not reflect the actual composition (CURTIS 1996, 123; CURTIS & KRUSZYŃSKI 2002, 53–56, 93–98). Therefore, the test results of the object we now selected may serve in the future as the basis of comparative analyses of base material used for Koban plate belts and, more widely, by Caucasian Bronze metallurgy in general. For our part, following the currently conducted basic tests, we are planning to conduct further analyses of other types of objects found in two remote areas but apparently showing parallels in their forms, in order to determine the place of their preparation.

### **The analysed object and its archaeological context**

In years 1983–1986 and 1988 on the south side of the Central Caucasus in the cemetery of the settlement of Tli, dated back to the Koban culture, Bagrat Tehov excavated approximately 150 additional graves originating from the era of the Koban culture, mostly from the 9th-6th century B.C., which he published in a summarised form in 2002 (TEXOB 2002; 2006). For our examination, one of the most exciting finds, a richly decorated plate belt was in tomb No. 350. The dead body was placed in a sleeping position, with his legs pulled up, laid on



**Fig. 1.:** The bronze belt from the 350. grave of Tli cemetery (Republic of South Ossetia). It is dated to the 7<sup>th</sup> century B. C. (based on 1-4a: TEXOB 2002)

his right side in the rectangular casket inlaid with stones and sank to a depth 2.1 m, in which a significant amount of charcoal and pieces of ochre were also found. They used grey clay to prepare the bottom of the tomb, in which the deceased men lay with his head pointing towards the west. Apart from the belt made of bronze plate and decorated with a sequence of scenes, the most important bronze objects found next to him included a dagger, arcuate fibula, a disc with chain and additional chain links, two rings, a shepherd's axe with geometric decoration and the remains of a wooden handle attached to it, and a jug with fluting on its side and with zoomorphic handles. The archaeologist dated the group artefacts to the 7th century B.C (ТЕХОВ 2002, 17). He observed that men and women both wore belts with the difference that men also had an ornamented belt that they wore with their festive clothes and they were buried with that. According to the archaeologist, one of the most typical finds of the Koban cultural heritage is the 92.5 cm long, 15.3 cm wide and 0.5 mm thick plate belt found in tomb No. 350, the surface of which is decorated with human figures riding in wagons and hunting, between an entwining double spiral running along its sides (ТЕХОВ 2002, 210). On the slightly incomplete archaeological finding the two ends of the set of scenes running frieze-like on it, are closed with 8 triangles, turned towards each other at their points in pairs and the same number of typical Caucasian axes (Figure 1). The set of scenes is divided into two parts in the middle by an animal, turning his head backwards, with its mouth open, and having

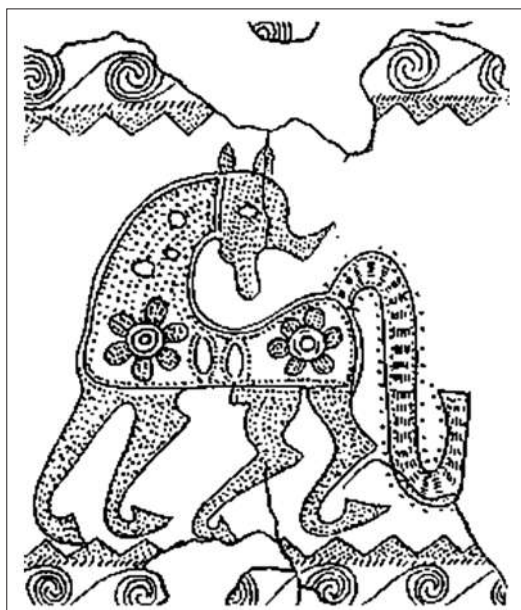


Fig. 2.: Presentation of Bars on the richly decorated belt (Tli, 350. grave)

oval ears, whose highly placed tails, starting in an arch, and turning upwards at the end is longer than its body. There is a narrow ribbon on its neck; there are spots under it and in the middle of its torso and a six-leaf rosette on each of its thighs (Figure 2). The craftsman of the age clearly indicated that it was a male animal, however, he unfortunately represented the stretched ends of his legs only roughly, which the archaeologist defines as flippers (плавник) based on its triangular shape, but still considers the animal to be a predator (ТЕХОВ 2002, 211). To the left of the animal, which can be clearly determined to be feline based on its physical constitution and posture, there is a

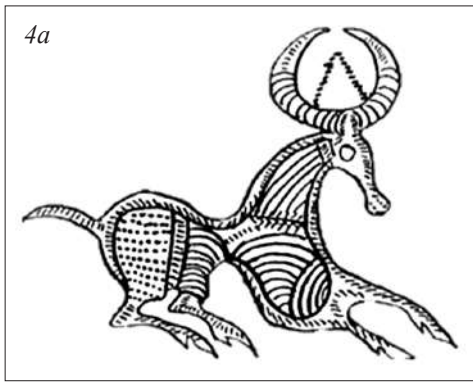
wagon, whose wheels with their spokes imitate the Sun, pulled by two horses, and on its chequered floor plate a man, the driver is standing (wide belt on his waist), holding the rein in his outstretched right hand, and a long cane in his left hand raised above his head. The horses have been tied to the beam and made to bear a yoke, and the reins run separately from the bits to the driver's hands. The male figure in front of the horses, who is not wearing a belt, leads the wagon by holding the rein in his hands and arms stretched out long. Under his feet a wild boar appears, whose body is decorated with carvings as a chessboard, and behind it another animal is apparent, defined by the archaeologist as a roe (TEXOB 2002, 212, T. 20–21). In front of these there is a deer with antlers, with a narrow ribbon on its neck, and his body is so decorated with carvings as a chessboard. Unlike the other games, the latter two of the animals do not bear such signs – apart from the antlers – that would expressly indicate their male sex (**Figure 3**). At the left side of the image, two round-headed male predators appear, with their mouths wide open, having highly placed tails starting out in an arch and pointed at the end. Under the narrow ribbon tied on their neck 3 round-oval patches, and 2 on their sides, respectively, can be observed and on their thighs the symbol of the Sun is apparent in a shape completely similar to the wheels of the carriage. Their legs clearly end in strong claws, although in the original publication it is not mentioned (TEXOB 2002, T. 20). It is also important to mention that not only on the object examined, but in other cases as well (Tli 363, Sagaredžo 5: TEXOB 2002, T. 35.; CASTELLUCCIA 2017, Pl. 102) frequently the male genital organs of felines were not depicted in a hidden way as it can be observed in nature, but in a more visible way as it is apparent in the case of canines (**Figure 2**).



**Fig. 3.:** The antlered red deer, the hind and the fawn (Tli, 350. grave)

On the right side of the belt plate, behind the predator's back there are two animals depicted with their heads down, with crescent-shaped horns, which are defined as bulls (TEXOB 2002, 213, T. 22). Under the narrow ribbon tied on their necks 3 round-oval patches can be seen, and 2 on their sides, respectively, and on each of their thighs a waterfowl is apparent. Their legs end in hooves similar to those of the deer. In the image, the antlers of the deer and the moon-shaped horns

are filled out with dots or with horizontal lines, which is repeated in other cases, too (Lorut 14, Maralyn Deresi 5: CASTELLUCCIA 2017, Pl. 87, 98) and suggests that the creator deliberately differentiated between the two types of horns. According to Manuel Castelluccia, it is not possible to decide whether it is a cow or a goat in the picture (CASTELLUCCIA 2017, 116), while he clearly defines animals depicted with similar horns as goats (CASTELLUCCIA 2017, Fig. 72). As opposed to the low-placed tail, straight back of cattle and their two horns pointing to the side, the belt shows the male animals of a species having highly placed tail, arched back and frontal type of forehead. These differences are especially prominent, if we look at, for instance, the images on the shield of Sarduri II, among the especially life-like presentations of Uruartu (ПЛОТОВСКИЙ 1955, Рис. 20). According to Bagrat Tehov, based on the archaeological findings, the residents of Tli bred cattle in the 7th-6th century. At the same time, in addition to a number of ram heads he mentions only one single bullhead-shaped dangler found in a child's tomb (Tli 398. tomb: ТЕХОВ 2002, 481), and maybe one more find suggests cattle also (Tli 346. female tomb: ТЕХОВ 2002, Т. 13,2, Т. 71,4). In the material collected by Sabine Reinhold, covering the entire area of the Caucasus, there is a similarly insignificant number of such images that may suggest the depiction of cattle based on the position of their horns, in addition to the high number of ovine animals (REINHOLD 2007, Abb. 39. A5A., Taf. 202. 24, Taf. 215. 23., Taf. 284. 39, Taf. 470. 11–16). It is obvious that only the achaeozoological examination of the animal bones found on the settlements of the era may provide an accurate picture of farming in the Koban culture, the proportion of the various animal species, but the representations and the cattle bones found scattered in the tombs suggest that the significance of the ovine exceeded that of the cattle by far. This observation further underpins that the craftsman having prepared the belt was not expected in particular to show cattle on the belt plate, not to mention that with the exception of the horses, all the other are wild game. Moreover, these are all such animals that in the specific region were the favourite prey of not only people, but also of feline. On the other hand, an image similar to the crescent-shape horned animals appears only among game on the plate belt of tomb No. 419 (ТЕХОВ 2002, Т. 95). There, the slender animal with a medium-length tail – on the basis of its antlers that start out on the top of its head and that, as the image suggests, are strongly decorated (*Capra caucasica cylindricornis*) (**Figure 4a-b**). The wide-spread awareness and significance of the animal, that was easily and clearly identifiable for the whole community at that time due to such type of deliberate shaping of the antlers, is well reflected by the fact that even in the area of the remote Hallstatt culture similar images can be found in several cases, and on top of that, in the form used on the Caucasian belts (Tli 322., 419, Samtavro 289: CASTELLUCCIA 2017, Fig. 69. Fig. 72D; ТЕХОВ 2002,



**Fig. 4a:** Presentation of Tur on the belt from 419. grave of Tli cemetery

**Fig 4b:** Skull of Tur at the sanctuary of Rekom (Republic of North Ossetia-Alania, 2019)

T. 93), a supplement placed between the horns also appears (KLEINKLEIN, KRÖLL-SCHMIEDKOGEL: Prüssing 1991, T. 117., 121).

On the belt plate examined, among the crescent-shaped horned animals, a round-headed fish with six fins can be seen, whose tail ended in triangle shape, and in front of them a man is depicted who is just about to shoot his arrow and wearing a wide belt. The arrows are aimed at two antlered deer whose bodies are decorated with carvings looking as a chessboard, which is interpreted by the author as a hunting scene (TEXOB 2002, 213). However, it is important to note that the arrows did not lodge into the animals and apart from the antlers no other specific signs of the male sex are shown in the case of these animals, either (**Figure 6**). The right side of the image is closed with a predator, completely similar in appearance to the closure on the other side. On both sides of the feline, located in the middle of the belt plate and turning left, the animals turning to the outer sides looked each other in the eye when the object was worn

Together with the two plate belts found in the Tli cemetery tomb 425., which may also be dated back to the 7th century B.C. and that were found earlier also according to the excavator (N9 40-6 and 215-6) the find showing some connection with the Urartu art (TEXOB 2002, 210) depicts most of the animals that can be seen on the object examined now, however, with a lot more detail, almost in life-like quality (lion, fish, rosette, herbivore, etc.). On this belt decorated in three bands we can also see two sets of scenes, separated in the middle on the back, looking right and left, divided by the sun, rosettes, palmettes, etc (TEXOB 2002, T. 100). The left side is closed with twice three lions with manes, i.e. male lions (*Panthera leo persica*), their highly placed long tails start in an arch, curving upwards at the end, ending in a pointed or more open fur balls. The depiction of the winged animals, also shown in three columns in the middle part, is completely



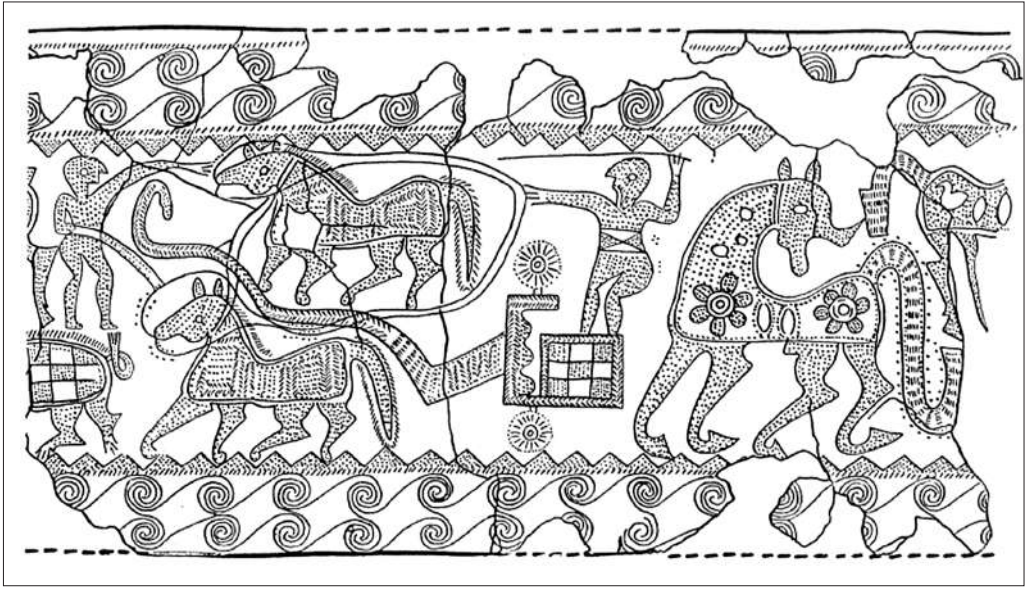


Fig. 5.: The tarpan horse guided by neck yoke (Tli, 350. grave)

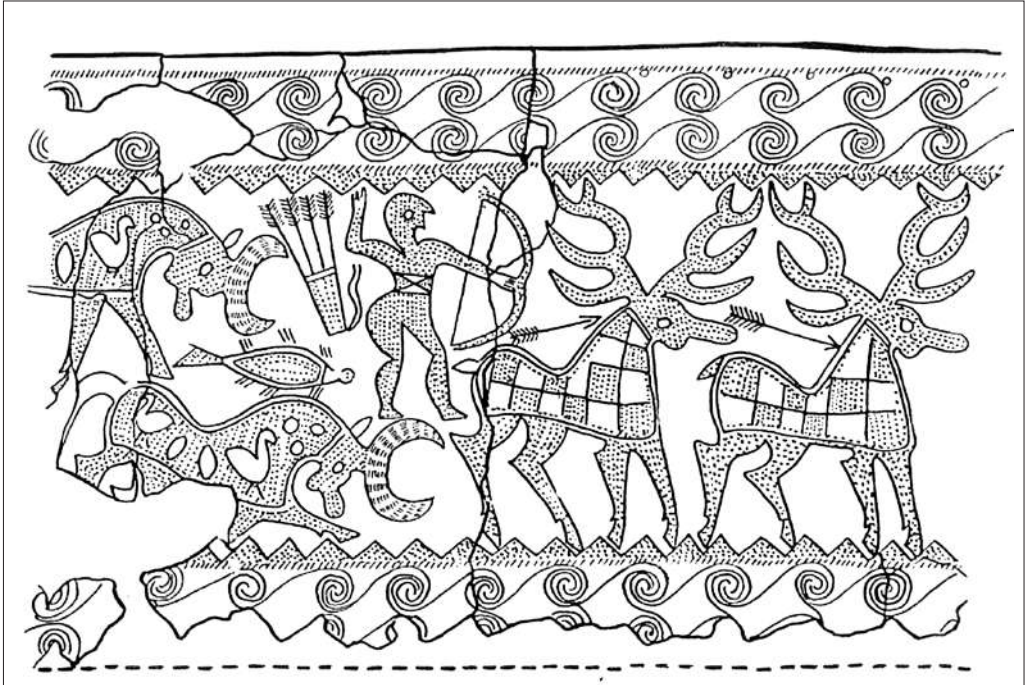


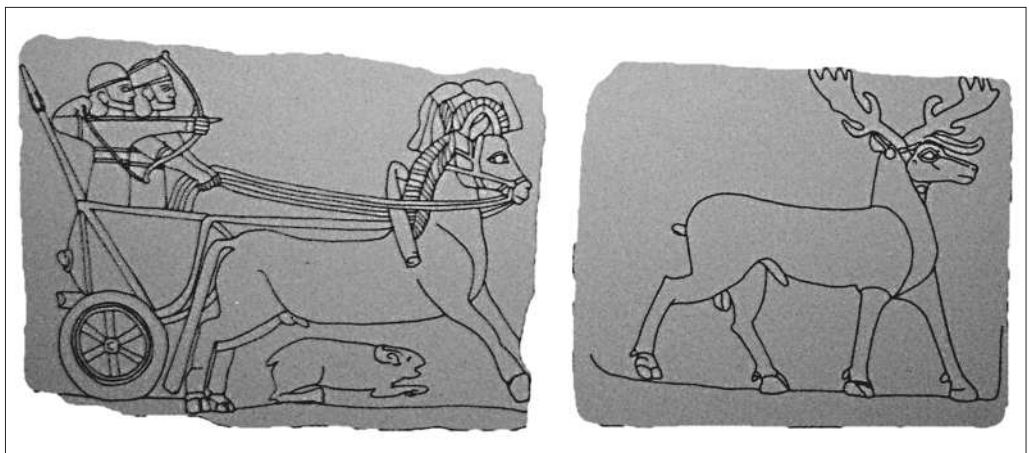
Fig. 6.: The presentation of the wonder deer which cannot be hunted by fired arrows on the Koban plate belt (Tli, 350. grave)

similar, complemented with a headdress, often apparent on the images of the new Hittite period and the Urartu (LOON 1966, Fig. 22, Pl. XXIX). In two of the columns there is an obvious possibility to identify the animal as a lion, and the three animals located at the centre line are identified by the excavator as winged bulls. On the right hand side of the belt a row of palmette is followed lions, trees of life, bulls, rosettes, winged lions, cross-shaped decorations, goats, trees of life, and lions stretching to the last image field, which is so incomplete due to the damage to the object that it is not possible to figure out what could have been there. The end of the belt on this side, divided into three fields, is closed by two winged horses, and two horsemen wearing pointed Urartu helmets, and goats standing on the branches of the tree of life.

According to J. Curtis, structures divided to a right and left side, the use of space divided horizontally and vertically, the topics related to hunting and travelling, the images of hunters, soldiers, horses, wagons and various game, often separated by plant or geometric motifs, are included among the characteristics of the Urartu belts (CURTIS 1996, 118). He also calls attention that it is important to distinguish between the trans Caucasian belts and the Urartu bronze belts that use a different technology, are affected by the art of the Ancient East, and within that mostly Assyria, and which often depict mythical creatures and mythological scenes. On the Caucasian belts it is not typical to combine the different animals and to depict mystical creatures (Curtis 2017, ix). As opposed to a number of authors, who directly connect the images of the Caucasian region to the animal style of the Russian steppe he also takes the position, which is becoming increasingly wide-spread (LANG, 2012) since the publication of the book of Dagny Carter (CARTER 1957, 125) that it is a very simplified picture, and that Trans Caucasian art is most likely a sub-group within the wider artistic koine of the Eurasian cultures (CURTIS 2017, ix). Manuel Casteluca in his monograph came to the conclusion as a result of his examination that the individual artistic traditions existing in the Caucasus since the Bronze Age survived into the Early Iron Age. The area was strongly affected by Mesopotamia through the Urartu Kingdom, while the effect of the people of the Iranian plateau and the steppe can be demonstrated to a lesser degree. The craftsmen of the Koban culture always decorated their objects according to the local taste and traditions and with animals in their immediate environment (CASTELLUCCIA 2017, 392).

Even this short outlook well reflects that the parallels within the cemetery of the bronze plate belt we now examine and found in Tli tomb No. 350 — further reinforcing the opinion of Bagrat Tehov — indeed show strong and direct influence of Urartu in respect of the topic, structure and motifs of the images. We can find examples of most of the elements in the artefacts of the new Hittite, Urartu art. It is just the remarkably strong influence of the Ancient East why this

time we make an attempt to call attention to the details, the greater or lesser differences that may reflect the local customs and relations. The representation of the wagon on the plate belt found in tomb 350 is identical in a number of miniscule details — from the arched wagon beam to the harness lead separately — for instance to the images on the figurines of the Karkamis-Gazaintep, Aslantepe-Malatya from the new Hittite period, already referred to. This also well reflects that the strong and direct influence of Urartu on the Trans Caucasian art is a lot earlier and transmits elements of wider-scale roots to the north. The belt examined now also shows a deer in front of the wagon, corresponding to the antecedent images, which may suggest an interpretation of this scene that is similar to the images serving as examples. However, we must not leave out of consideration some minor differences. The type of the horses and the manner of harnessing them is much more archaic that in the contemporary areas of Urartu. The plate belt shows a small, bigheaded, roughly-built horse, resembling a Tarpan (**Figure 5**). At the same time, on the pictures of the new Hittite, Urartu steles graceful, tall horses pull the chariots. Moreover, instead of the yoke put on the wither, as applied there, the Trans Caucasian images consistently show a much older neck yoke (Sevan, Astchi blur 14: CASTELLUCCIA 2017, Pl. 104., 108). The figurines depict well visibly the phallus of the deer chased with a wagon and hunted for, in addition to the antlers (**Figure 7**), which is missing from our belt plate (**Figure 1**). This cannot be accidental, or due to the smaller size of the representation, as in the same place the male sexual characteristics of the predators are well visible. However, behind the deer there is a smaller animal of similar body and leg position (**Figure 1**), which was defined by the excavator as a roe (TEXOB 2002, T. 20). It is thought- provoking though that in an otherwise

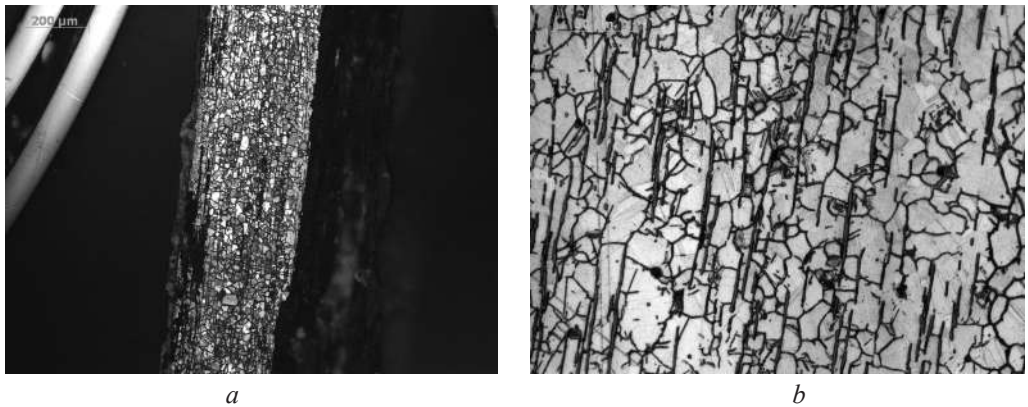


**Fig 7.:** Hunting of deer hart on a Neo-Hittite relief from Karkemish (Museum of Anatolian Civilizations, Ankara)

strongly male environment the antlers are missing just from this animal. On the Urartu belts that may be regarded as the immediate antecedent we did not find images depicting a deer and a roe together. Reviewing the Caucasian material led to a similar conclusion. However, for instance, as János Makkay has earlier called attention in the course of the research of the early Iranian relations, on one of the Luristan bronze bits and the Seven siblings gold-covered silver plate found in Kurgan we can see that an antlered doe is breast-feeding her calf (MAKKAY 2006, 24, Fig. 1., 21), making the sex of the animal obvious for everyone despite the antlers it wears. Therefore, the repeated interpretation of this detail of tomb No. 350 is by all means justified and well-based: it is not a roe behind the antlered deer but its calf (SZABÓ 2019). On the wagon drawn in accordance with the Urartu antecedents the driver follows an antlered but female deer, whose gender is additionally emphasised by the local artist by showing her calf behind her (**Figure 1**). The way the image on the plate belt is depicted, which, in all of its details, reflects the local taste and beliefs, has especially high importance for our analysis, as from the aspect of archaeology it confirms in itself that the object we selected is a creation of the metallurgy of the Koban culture despite the preceding Urartu images.

### **Metallographic examinations**

After cleaning the plate belt, for our tests we selected a sample from among the tiny non restored pieces left out of the preliminary set. For the metallographic test the sample was embedded in cold cast resin, adjusted to the examination of the cross section of the plate. It is essential to apply cold cast resin so that thermal stress would not cause any change in the structure of the examined sample. The sample was prepared in a manner usual in the case of copper alloys (with SiC granules of the grain size of 220, 600, 1200  $\mu\text{m}$  at the rotational speed of 300 rpm), and after polishing (on baize spread with 3 and 1  $\mu\text{m}$  diamond paste at the rotational speed of 150 rpm), then etching ( $\text{K}_2\text{CrO}_4$  etching with dipping) the micro-structure of the sample was examined with an optical microscope. It is well visible on the ground surface that the metal has a re-crystallised fine-grain structure over its entire cross section (**Figure 8a**). The microscopic image shows long, elongated inclusions crossing over the re-crystallised grains (**Figure 8b**). The edges of the sample, which is the surface of the plate, are strongly corroded, which strongly affects the grain structure close to the surface, too. The parts along the grain boundaries also show the traces of corrosion. The grain structure and the shape of the object suggest that the last phase of production was cold plastic deformation followed by softening. (Contrary to the presence of charcoal remains observed in the tomb we could not find any suggestion of the burning of

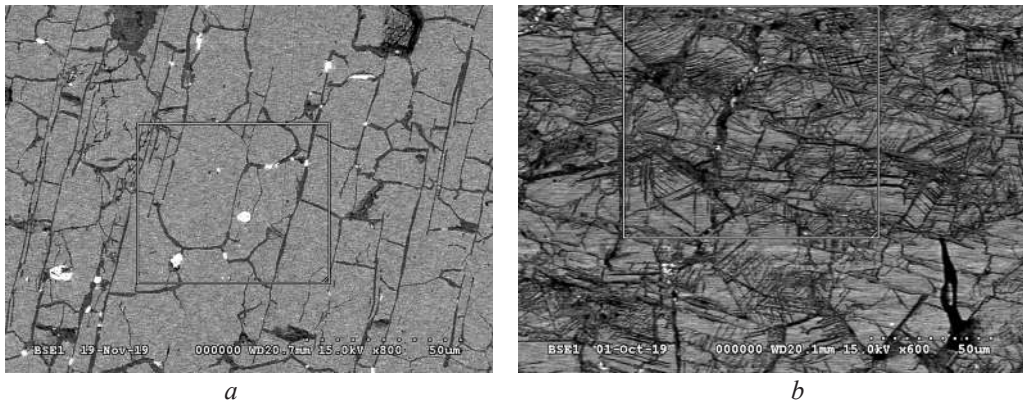


**Fig. 8.:** The micrographs taken from the microstructure of the sample from the belt plate made by Zeiss Axio Scope. A1 in polarized illumination (magnification 50x) **(a)** and bright field (magnification 500x) **(b)**

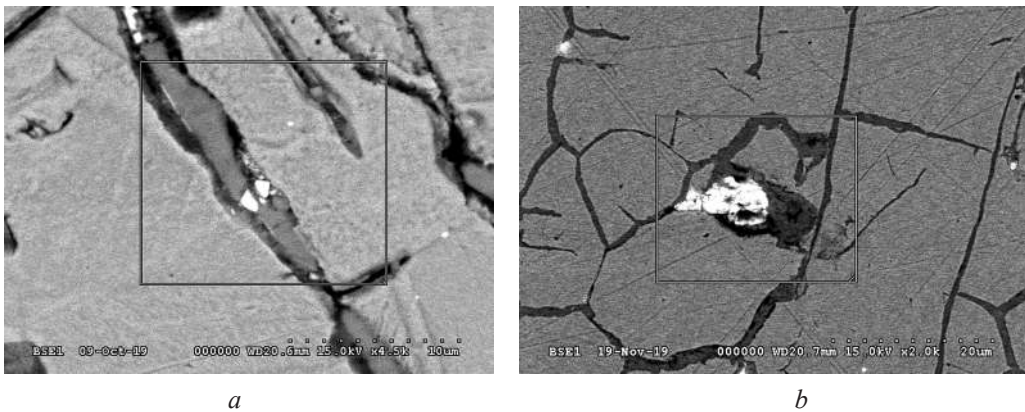
the bones in other cases, either, therefore it is likely that this factor does not need to be taken into consideration in the evaluation of the grid structure.) The strongly elongated shape of the inclusions suggests substantial formation, which is also substantiated by the nature of the object and its macroscopic sizes. We conducted SEM-EDS tests on the prepared sample in order to determine the composition of the sample, to identify the elongated inclusions and reveal additional details.

### SEM-EDS tests

During the composition analysis the sample was examined in various aspects (**Figure 9, table 1**). The basic matrix is essentially a copper-tin bronze alloy. In addition to this, sulphur and lead elements have also been detected in a smaller quantity. Differences in composition are apparent between the areas close to the surface and affected by corrosion, and the metallic parts. The test results of the metallic area (**Figure 9a**) reflect that 11% Sn was detected, while in the corroded product (**Figure 9b**) 17% Sn. The Sn content of the surface is almost one-and-a-half times the basic matrix, due to the increase of the Sn content in the corrosion processes. This observation has to be taken into consideration by all means, even in general in the case of non-destructive (surface) tests. It is not corrosion in itself that causes a high surface content of Sn or another component, but it does increase the measurable concentration in case of specific components. In addition to that, however, the way the object is worked also has a significant effect both on the manner and speed of corrosion, and the distribution of tin in the object as well as its micro structure. Apart from the corrosion processes, the manner of working has a determinant effect on the alloy



**Fig. 9.:** SEM-EDS micrographs taken from the sample of belt plate made by a Hitachi CFE 4300 equipment. Average elemental composition analysis were made inside the signed areas far from the surface **(a)** and in the corroded area **(b)**



**Fig. 10.:** Investigation of inclusions by SEM-EDS: elongated sulfide inclusions and lead drops **(a)**, silver segregation in the corrosion product **(b)**

quantity present in the corrosion product and the metallic substance underneath. That is, in all tests and evaluation the superpositioned processes and the composition of the surface must be analysed in a complex manner, and the thickness of the metal affected by corrosion may be emphasised by taking the above into consideration.

Using phase analysis we revealed that the long, elongated inclusions, also visible in the optical microscope, are copper-sulphide inclusions (**Figure 10a paragraph 6**). Sulphide inclusions are well ductile, and both the shape of the inclusion and the delicate structure of the sample suggest that the object was exposed to substantial formation, i.e. more than 50%, then the even, fine grain

**Table 1.:** The results of the SEM-EDS elemental analysis. Area of interest is shown in Fig. 9a-b, the values are presented in weight percentage

Area	C	O	S	Cu	Sn	Pb
Fig. 9a	0,62	2,05		84,08	10,79	2,47
Fig. 9b	1,03	5,46	1,64	74,87	17,0	

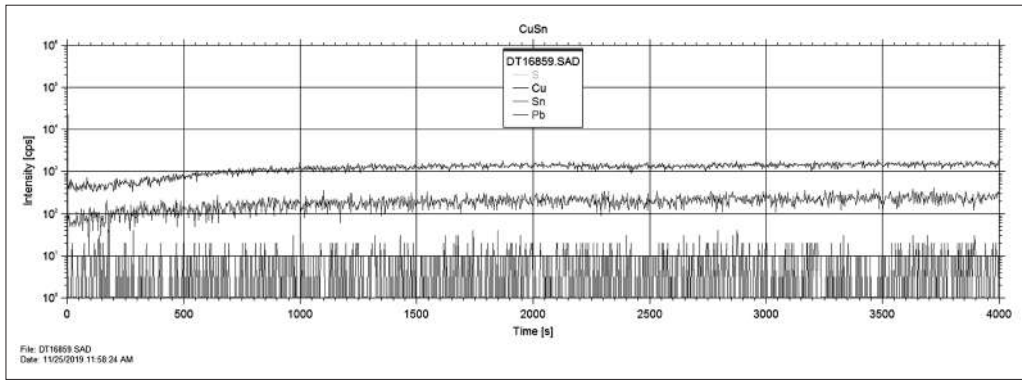
**Table 2.:** Results of the SEM-EDS elemental analysis of inclusions in the belt plate. The point of analysis can be seen in Fig. 10a-b, the values are presented at weight percentage

Point	O	Cu	S	Sn	Pb	Ag
10.a. ábra 6	1,94	78,14	19,91			
10.a. ábra 8	13,18	29,24	13,36	4,52	53,06	
10.a. ábra 9	4,34	65,15		6,95	10,20	
10.b. ábra Ag	15,30	44,27				40,43

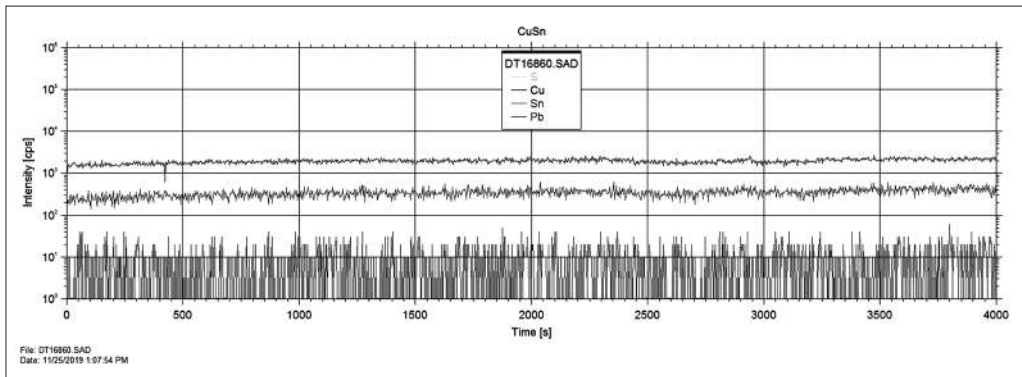
structure was developed due to the subsequent thermal stress and thermal treatment. The tin content of the object also demonstrates that. This tin content is the limit within which bronze is still malleable and shapeable. Its expansion, i.e. ductility, strongly decreases from ~10% tin content when extra tin is added. Hot forming is not possible, as metal becomes fragile at a high temperature and such fine grain structure would not develop either. Softening was presumably necessary because of the subsequent working and processing. In this case, we also mean bending and decoration by that.

Typically, lead was detected near the sulphide inclusions, in the form of drops, which usually appear in such alloys. Naturally, we can also find lead drops embedded in the metal matrix separately, but the phases becoming solid at the end of the crystallising process are typically close to each other (**Figure 9a**). In the corrosion product Ag accumulated, which was found in the form of tiny nuggets. This latter may be often found in the corrosion layers of other objects as well, however, it is more characteristic of the specific source of ore than the quantity of lead.

It was possible to analyse only tiny bits of fragments due to the importance, decoration and condition of the object under review. Therefore, we attempted to find out what information we can obtain with such special tests that would cause significantly smaller, even invisible destruction. Naturally, for the validation of the results we used the results of optical microscope and SEM-EDS analyses. The techniques selected included SNMS and FIB-SEM test procedures.



0-0,5  $\mu\text{m}$

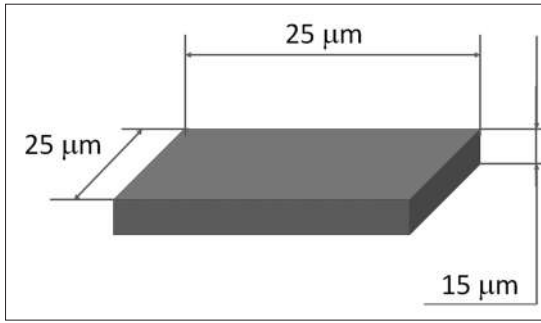


0,5-1  $\mu\text{m}$

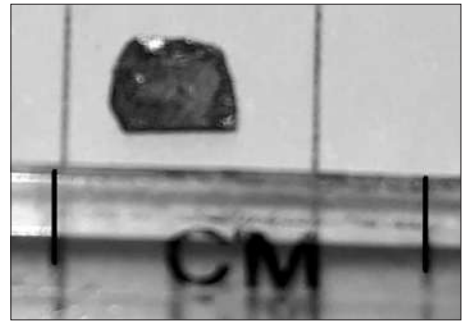
**Fig. 11a:** The results of SNMS measurements. A small piece of the belt was used to the test (**Fig. 12b**) on which a circular area with diameter 1mm was excited and evaporated. The graphs show the proportion of the main constituents as a function of evaporation time. Due to the constant excitation the evaporation time is directly proportional to the depth. During the testing time continuously growing tin content was measured

In the SNMS procedure (secondary neutral mass spectrometry) a small surface element of the sample was exposed to inductively coupled argon plasma (13,5 MHz high frequency plasma), as a result of which the surface layer gets charged and it sublimated. This way the surface layer was pulverised and the pulverised elements were detected with a mass spectrometry (**Figure 11a-b**). By using this method the layer was pulverised to the depth of approximately 1  $\mu\text{m}$ . It is well visible on the spectra that no change appeared in the Sn content (17%), that is, we measured a high tin content. By comparing this surface

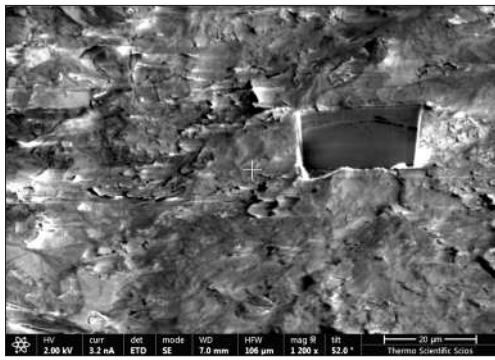




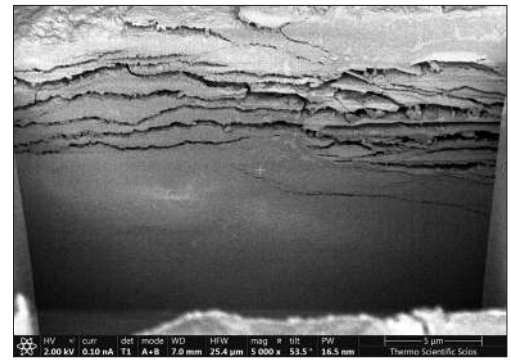
a)



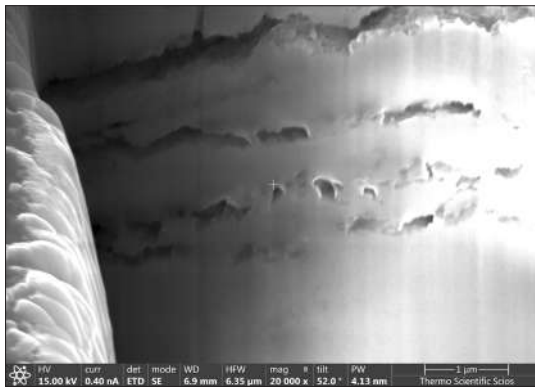
b)



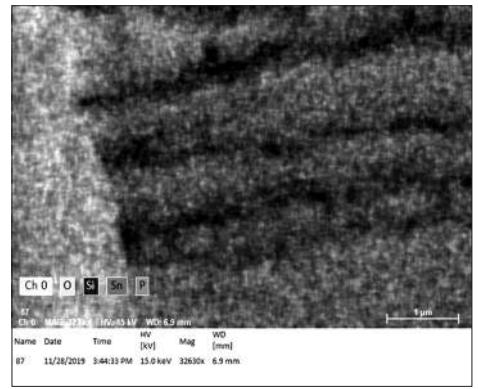
c)



d)



e)



f)

**Fig. 12.:** A 25x25 μm window was milled by FIB-SEM method on the surface of that sample which was previously investigated by SNMS technique, too. The final depth of the window was 15 μm. At this depth also that tin content was measured which is specific to the corrosion layer and higher than the average tin content of the raw metal

analysis to the previously presented SEM-EDS test, it is apparent that at a depth of 1  $\mu\text{m}$  it is also the corrosion layer that is dominant. The alloying content detected here is not identical to the composition of the basic matrix. In the course of the measurement, the equipment does not convert the measured physical characteristics (mass spectrometer counts) to direct concentrations, as it happens in the case of SEM-EDS. The reason for that is that we use the equipment for special high-sensitivity *measurement*. However, the composition, in respect of three elements (we detected sulphur in a small quantity for this) may be calculated after averaging the curves: Sn: 17.3%, Pb: 0.61% Cu: remaining percentage. The question is raised what could be measured deeper than the reviewed 1  $\mu\text{m}$ .

In the FIB-SEM test the surface is exposed to gallium ions, however, here the purpose is only to gradually remove the surface layer (**Figure 12a-f**). The analysis is performed with the traditional SEM-EDS procedure on the surface remaining under the removed surface. In the FIB-SEM test a slice of the size of 25x25  $\mu\text{m}$  and the depth of 15  $\mu\text{m}$  was cut out. The figures well reflect that even in this range the effect of corrosion was perceivable, as the tin content was 17%. The map of elements of **Figure 12f** shows that corrosion product was measurable. Here, we refer back to the test results of the optical microscope analysis, where the effects of corrosion were also apparent in the grain structure close to the surface of the plate, which are higher than 15  $\mu\text{m}$  in case of  $\sim 500$   $\mu\text{m}$  thick a plate. Naturally, it comes from the nature of corrosion that no specific value can be provided, however, we had to take this into consideration in all of the tests conducted.

## Evaluation

Summarising the metallographic examinations it may be concluded that the preparation of the belt plate started out from some cast primary form, which was bronze with high tin content, i.e.  $\sim 11$  mass%. The alloy itself was also hard due to the high tin content, however, following that it went through a significant extent of cold processing. This is reflected by the long, elongated sulphide inclusions crossing over the grains. (The interrupting of the cold processing with technological softening due to the extensive hardening of the alloy may not be ruled out. After the last phase of forming, the plate was heat-treated and softened to make the finishing operations (engraving, carving, bending) easier to perform. The final softening resulted in a delicate and even texture. The plate itself is strongly corroded, thus the impacts of corrosion can be perceived even far from the surface (compared to the thickness of the plate. The alloy is slightly polluted with lead, which can be found in a separate phase, in small drops – as it is usual in the

case of the prehistoric objects –mainly in the environs of encased sulphide. The accumulation of silver could not be observed in the base metal while it was apparent in the corrosion product, which has to be taken into consideration especially in the evaluation of the base material used for the preparation of the object. In relation with the plate belt found in the Caucasus — serving as a bridge between the Ancient East and the world of the steppes — based on the experience of our earlier examinations it has to be emphasised that in the present case nothing suggested that the lead and silver impurities related to the direct dosing of tin, the alloying agent known from written sources of the age (GYÖNGYÖSI et al. 2017).

The archaeological observations and analyses pointed out that the representation apparent on the plate belt, even despite the Urartu prefigurations, reflect in all details the local taste and belief system, and is a product of the metallurgy of the Koban culture, which was essentially confirmed by the results of the archaeometallurgic examinations. The base material used for preparing the plate belt found in tomb 350 of the Tli cemetery, also taking into consideration the geographical environment of the excavation site, was highly likely to originate from such an area among the diverse ore sources of the Caucasus where ores containing Pb and Ag can also be found in addition to the sulphide copper ores, which, as polluting elements, seeped into the alloy during smelting.

### **Acknowledgements**

Thanks to the help of Z. Kanukova, upon the official invitation of the V. I. Abaev North Ossetia Research Institute of Humanities and Social Sciences (SOIGSI), the local examinations could be conducted with the financial assistance of project No. FK128013 of the NRD Office, and the Public Foundation for Research on Central and Eastern European History and Society. With the contribution of N. K. Gasieva, Minister for Culture and Education, and her first deputy E. H. Gagloeva, it became possible for us to study the Bronze Age material of the Tli cemetery in the Tskhinval Museum, South Ossetia. Our grateful thanks go to H. R. Gaglojtü, director of the Tskhinval Research Institute of the Russian Academy of Sciences, for giving us the opportunity to view the recently found archaeological artefacts, too, and to Manuel Casteluccia for sending us his monograph, indispensable in researching this topic. Dr. Róbert Bozi veterinarian helped us in determining the animal species depicted and Gábor Langer assisted us with the SNMS tests.

*The text was translated by Éva Gömöri.*

## REFERENCES

- CARTER, D. (1957): *The Symbol of the Beast. The Animal-Style Art of Eurasia*. The Ronald Press, New York.
- CASTELLUCCIA, M. (2017): *Transcaucasian Bronze Belts*. BAR International Series 2842, BAR Publishing, Oxford.
- CURTIS, J. (1996): Urartian Bronze Belts. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 86, Munich 118–136.
- CURTIS, J. (2017): Preface. In: CASTELLUCCIA, M.: *Transcaucasian Bronze Belts*. *BAR International Series* 2842, BAR Publishing Oxford, ix.
- CURTIS, J. & KRUSZYŃSKI, M. (2002): *Ancient Caucasian and Related Material in the British Museum*. British Museum Occasional Paper no. 121, London.
- GYÖNGYÖSI SZ., ERDÉLYI Z., JUHÁSZ L., BARKÓCZY P., SZABÓ G. (2017): A réz ötvözésének technológiaváltása Európában a Ha D időszak pannon bográcsainak archaeometallurgiai vizsgálatai alapján. *Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXXIX*, 7–27.
- LANG, A. (2012): Urartu und die Nomaden: Zur Adaption altorientalischer Motive im reiternomadischen Kunsthandwerk des 7.-5. Jh. v. Chr. in Eurasien. In: Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf M. & Zimansky, P. (eds) *Bianili-Urartu. Tagungsbericht des Münchner Symposiums*. 12.-14. Oktober 2007. Peeters München, 281–293.
- van LOON, M. (1966): *Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations*. Istanbul.
- MAKKAY, J. (2006): *The Miracle Stag*. Tractata Minuscula 48, Budapest.
- PRÜSSING, G. (1991): *Die Bronzegefäße in Österreich*. Prähistorische Bronzefunde II/5.
- REINHOLD, S. (2007): *Die Spätbronze- und frühe Eisenzeit im Kaukasus*. Bonn.
- SZABÓ 2019 How and why do the deer and the bars appear on the belts used in the Caucasian Koban culture? *Nartamongæ XIV*, 1–2. 50–77.
- ПЛОТОВСКИЙ, Б. Б. (1955): *Кармир-Блур*. III. Ереван.
- ТЕХОВ, Б. В. (2002): *Тайны древних погребений*. Владикавказ.
- ТЕХОВ Б. В. (2006): *Археология южной части Осетии*. Владикавказ.
- ЧШИЕВ, Х.Т. 2007. *Памятники кобанской культуры на территории Северной Осетии*. Археология Северной Осетии. Т.1. Владикавказ.

DOI: 10.46698/VNC.2021.90.58.001

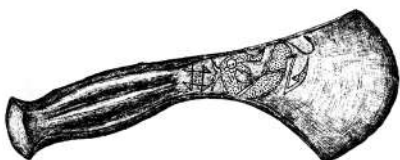
А. А. ТУАЛЛАГОВ

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, alan167@mail.ru*

## ОБРАЗ ЛЕОПАРДА В ИСТОРИИ ОСЕТИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Некоторые исследователи полагают, что изображения барса/леопарда неоднократно встречаются в материалах кобанских памятников Осетии. К ним относят изображения на бронзовых топорах различных типов Тлийского могильника из погребений №№ 50, 52, 223, 233, 271, 342, 347, 432 [Техов 1977: 82, рис. 67, 83, рис. 68, 84, рис. 70, 92, рис. 79, 93, рис. 80; 2002: 13, 15, 50, 281, таб. 8, 1, 289, таб. 15-а, 394, таб. 104, 1, 395, таб. 104-а; 2006: 281, рис. 38, 2]. Последней подобной находкой считают топор (илл. 1) из погребения № 45 Эльхотовского могильника, датированного концом IX–началом VIII вв. до н. э. или концом IX–серединой VIII вв. до н. э. [Чшиев 2016: 11–12; 2016а: 10–11; 2018: 207–213] или серединой–второй половиной VIII вв. до н. э. [Скаков, Чшиев 2017]. Изначально изображение нейтрально трактовалось как «изображение кошачьего хищника в динамической позе» [Чшиев 2007: 212].

Вместе с тем, некоторые особенности изображений вызывают определенные сомнения в бесспорности такой интерпретации. Так, для изображения леопарда были бы более характерны округлая форма головы в виде короткой кошачьей морды и недлинным округлым ухом с заостренным кончиком, чем представленные на изображениях длинные, обрезанные по прямой линии спереди морды и длинные острые уши, длинный изогнутый хвост с кисточкой на конце и особой формы окончание лапы. Формы оскала пасти изображенных животных также более свойственны псовым, чем кошачьим хищникам. О том же, как и некоторые другие признаки [Мошинский 2013: 224–226], свидетельствует изображение приподнятого носа животного.



Илл. 1

Покрытие тела изображаемого животного короткими штрихами или пересекающимися линиями может интерпретироваться не только как передача его пятнистости, для которой более бы подходило использование кружков, кружков из точек и т. п. Впрочем, подобное оформление изображения животного, например, на топоре из погребения № 47 Кобанского могильника [Скаков 1998: 16, рис. 3, 3] не отменяет глубоких сомнений в вопросе отнесения изображенного животного к семейству кошачьих. Присущая изображениям стилизация и условность дает некоторую возможность для их субъективных восприятий и трактовок, но не отменяет необходимости строгого обоснования при однозначном отождествлении.

Недаром, видимо, изображения на топорах из погребений №№ 50, 52, датируемых концом II тыс. до н.э., рассматриваются как изображения собак [Техов 2006: 218–219], что, на наш взгляд, более оправдано. Трактровка подобных изображений как собак или хищников из отряда псовых представляется более вероятной. В целом, указанные изображения, как полагают специалисты, входят в круг изображений на орнаментированных кобанско-колхидских топорах собак/волков, лошадей или гибридных существ [Скаков 1998: 17–21]. Подобные изображения собак, тела которых покрыты кружками, представлены на кобанских пряжках из Кобани и Тли [Тугаева 1988: 100–101, 103, рис. 1].

Одни исследователи указывают, что образ кошачьего хищника не характерен для кобанского искусства и древних искусств Закавказья, обычно представляя собой заимствование из искусства Передней Азии [Васильева 2005: 32]. Другие указывают, что в кобанском искусстве образ кошачьего хищника не известен, появляясь в конце VII–начале VI вв. до н. э. под влиянием пришедших на Кавказ скифов. В Причеречье образ известен только до V в. до н. э. [Вольная 2002: 78; Козенкова 2017: 62]. В ареале носителей кобанской культуры отмечается поклонение зверю с синкретическими чертами, включающими черты кошачьего хищника, что относят и к одному из упомянутых изображений Тлийского могильника. Соответствующие импортные образцы могли просто копироваться, не неся в себе культовой нагрузки. Проявляется влияние художественных образцов и с отдаленных территорий. Черты кошачьих хищников могли придаваться синкретическим образам, включаясь в переосмысление кочевнических оригиналов [Козенкова 2013: 53, 80, 82, 102, 127, 141; 2017: 38, 62–63, 69].

Изображения кошачьих хищников ранее известны на закавказских бронзовых поясах [Раевский, Погребова 1997: 44–45], но отмечаются свои сложности при сопоставлении, например, с образцами из Тли [Техов 2001: 69–70]. В Тли представлены на поясах и изображения львов, имеющие урартский источник [Техов 2001: 153–168]. Следует заметить, что в

совместной работе, посвященной находке топора в погребении № 45 Эльхотовского могильника [Скаков, Чшиев 2017: 290–291], уже не производится идентификация изображенного на нем хищного животного с барсом/леопардом, а аналогии изображению и его элементам находятся вне отмеченной ранее группы тлийских образцов. При рассмотрении зооморфных псалиев из погребения № 37 Адайдонского могильника при соблазне трактовать их как изображающие головы кошачьих хищников (пантера) справедливо обращается внимание на изображение узких, треугольных стоящих торчком ушей и скошенной пасти, что отвечает кобанской иконографии «собаководных хищников» [Чшиев 2011: 167].

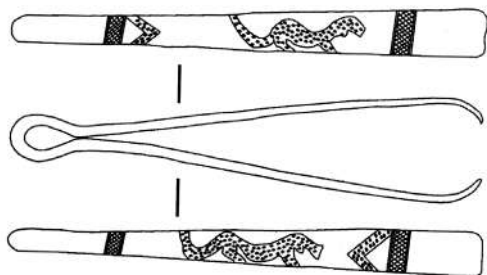
Вместе с тем, в круг приведенных изображений, интерпретируемых как изображения леопарда, почему-то не введено изображение на бронзовом пинцете с расширяющимися окончаниями Тлийского могильника [Техов 2006: 287, рис. 46, 3]. Такие пинцеты рассматриваются как инструменты, использовавшиеся в медицинской практике мужчинами [Техов 1977: 120–122; 2002: 257]. Видимо, причиной тому послужило отсутствие какой-либо штриховки тела изображенного животного.

Но в коллекции бронзовых предметов кобанской культуры Казанского университета представлен аналогичный пинцет. По внешней поверхности пинцета (илл. 2) нанесен вколотый точечный орнамент. По краям нанесен геометрический орнамент, а посередине изделия — изображение, как полагают, хищника из семейства кошачьих, также покрытое точечным орнаментом. Пинцет справедливо сопоставляется [Лыганов 2011: 40, 42, рис. 2, 2] с указанным тлийским образцом, обнаруженным, как и аналогичные тлийские пинцеты, в погребениях XII–X вв. до н. э. [Техов 1977: 121, рис. 94, б].

Изображение животного, по форме головы, точечному орнаменту, могло бы более претендовать на изображение леопарда, чем приведенные тлийские примеры, включая и пример с тлийского пинцета. Однако окончательной уверенности в том, что мы имеем дело с изображением леопарда, нет.

Некоторая особенность передачи формы головы животного могла быть связана со сказавшимся в ходе нанесения изображения отсутствием пространства для ее завершения.

В то же время при общей стилизации изображения проявляется передача вытянутой передней части морды животного. Видимо,



Илл. 2

сопоставимое изображение, явно не кошачьего хищника, представлено на бронзовом топоре из Они [СКАКОВ 2016: 232, рис. 2, 4]. Следует отметить, что попытки трактовки соответствующих зооморфных изображений на кобанских древностях — пантеры или тигры — имеют давнюю историю [УВАРОВА 1900: 42, 43; СЕМЕНОВ 1948: 123]. Но обращение к ним [УВАРОВА 1900: Таб. XVI, 2, XIX, 1–2, XX, 1, XXIII, 1] не оставляет сомнений, что мы имеем дело с передачей образа все того же собаководного существа.

Остальные предметы, изображения на которых трактуются как изображения леопардов, относятся к находкам из аланских памятников. Так, среди иллюстраций к работе В. С. Уарзиати приводится изображение на пряжке из аланского катакомбного могильника у с. Мартан-Чу [УАРЗИАТИ 2007: 271], подобранная, как и другие иллюстрации, В. А. Цагараевым [ЦАГАРАЕВ 2003: 117, рис. 153]. Такая трактовка двух изображенных на пряжке животных допустима, но не бесспорна. Следует поправить датировку находки. Погребение № 10, из которого происходит пряжка, датируют не позднее рубежа IX–X вв. или рубежом X–XI вв. — 1-й четвертью XI в. Материалы погребения соотносят с прикамским или поволжским вектором связей [ВИНОГРАДОВ, МАМАЕВ 1984: 73, рис. 8, 3, 84–85; КОМАР 2018: 155].

Другая иллюстрация обозначена как поясная пряжка с сюжетом «Витязь в барсовой шкуре на плечах разрывает пасть льву» [УАРЗИАТИ 2007: 265]. Мы имеем дело с ремненным наконечником из катакомбы № 6 Тарского могильника [КАНТЕМИРОВ, ДЗАТТИАТЫ 1995: 260, 269, 277, таб. V, 3; ГАБУЕВ 2005: 53, кат. 119], на котором изображено единоборство человека с неким хищником, возможно, кошачьим, как предполагают исследователи, Бахрам Гура со львом [ПРОКОПЕНКО, ЧАПЛЫГИНА 2017: 69]. Следует также поправить, как и в первом случае, слишком раннюю датировку находки, поскольку материалы могильника датируются VIII–IX вв.

Не исключено, что оба поясных предмета являются импортом. Давно было отмечено, что детали поясных наборов могильника Мартан-Чу 1 декорированы орнаментом, аналогичным обнаруженным на мадьярских поясах времени «обретения Родины» [ВИНОГРАДОВ, МАМАЕВ 1983: 193]. Одни исследователи полагают, что накладки тарского пояса производились самими аланскими мастерами, но уже спустя большое время, по прежним персидским образцам [ИЕРУСАЛИМСКАЯ 2017: 140]. Другие отмечают, что мы имеем дело с характерным среднеазиатским сюжетом (персидского или согдийского стиля), копией «восточного» пояса, образец которого был переработан мадьярскими мастерами [КОМАР 2013: 214; 2018: 125].

Заметим, что изображение стреляющего в развороте лучника на коне с того же поясного набора из катакомбы № 6 Тарского могильника



сопоставимо с изображением лучника на накладках поясного набора IX–первой половины X вв., также найденного на Северном Кавказе. Изображения справедливо относятся к соответствующему по происхождению кругу [Торгоев 2016: 324–325, кат. 238; Комар 2018: 87]. Согласно краткой информации, среди материалов Кашхатауского II катакомбного могильника VIII–IX вв. представлен воинский пояс, центральное место на котором занимает двусторонняя бляшка со сценой охоты всадника на кабана и льва [Атабиев 2008: 611].

Поясные бронзовые пряжки [Миллер 1888: Таб. XI, 12] с изображением некоего хищника представлены в пещерных захоронениях у с. Дзивгис [Миллер 1888: 127]. Изображения одновременно трактуются как изображения собак или предположительно львов [Миллер 1888: 53]. Еще пара застёжек от пояса [Миллер 1888: Таб. XIII, 10] с предполагаемым изображением собак [Миллер 1888: 128] была обнаружена в каменном ящике № 5 могильника у с. Саниба. Изображения одновременно трактуются как изображения львов [Миллер 1888: 56].

Принимая трактовку животных как львов, видимо, просто не ознакомившись со вторым ее вариантом, находку справедливо рассматривают как нагрудную застёжку [Батчаев 1986а: 58]. Судя по сопровождающему инвентарю [Миллер 1888: 56], погребение было женским. Считают, что застёжки вероятнее всего импортировались откуда-то из мусульманского Востока, хотя параллельно источник импорта оставляется без даже приблизительных комментариев [Батчаев 1986: 160; 1986а: 58]. Следует полагать, что и поясные пряжки, и нагрудные застёжки являлись импортными изделиями. Застёжки явно принадлежали женскому костюму. Остается в силе и вероятная трактовка изображенных животных как собак, что представляется даже предпочтительней.

Возвращаясь к пряжке из Дзивгиса, следует отметить аналогичную пряжку из Кумбулта [Уварова 1900: Таб. СХХIII, 4]. Представленный на них зооморфный образ встречается на пряжке поясного набора все того же мадьярского стиля из катакомбы 1 Кобанского могильника. Все пряжки объединяет и соответствующее оформление бордюра [Хайнрих 1995: 195, 230, таб. ХХVIII, 1; Комар 2013: 214]. Пряжки из Кумбулта и Кобани позволяют отвергнуть львиную идентификацию образа и признать в нем образ грифона. Параллели данному образу отмечены и в других материалах [Кадиева 2012: 330].

Подобный образ представлен на наконечнике пояса того же типа из катакомбы № 1 и на пряжках из катакомбы № 16, с соответствующим оформлением бордюра, Даргавского могильника [Дзаттиаты 2014: 63, таб. VII, 6, 85, таб. ХХХII, 95–98]. Еще один образ льва либо грифона представлен на

пряжке из катакомбы Б могильника Чми также импортного происхождения. Полагают, что мы имеем дело с изображением льва в тюркском сюжете, который представлен на пряжке из комплекса № 1 Коби середины IX в. [КОМАР 2018: 124–125].

Среди его аналогий указывается образ грифона на серебряном наконечнике мужского пояса из склепа в Галиате. Такой наконечник от женского пояса представлен и в катакомбе № 5 «Песчанки» [ХАЙНРИХ 1995: 187, 192, 211, таб. IX, 1; Крупнов 1938: 117, рис. 3, 8, 118]. На нем изображено фантастическое полиморфное существо с львиным телом. Сам сюжет имеет восточное, возможно, среднеазиатское происхождение [КАДИЕВА 2010: 148–151; 2012: 330; 2014: 57, 63, рис. 1, 10, 67, рис. 5, 3, 62; Прокопенко, Чаплыгина 2017: 165–166]. Следует полагать, что подобные изображения на импортных изделиях осмысливались аланами как образы неких фантастических существ.

Среди археологических материалов, обнаруженных у с. Камунта, была зафиксирована нашивная бляшка местного производства, датируемая не позже X в. Ее предположительно определяли как поясную бляшку с изображением дракона [УВАРОВА 1900: 307, 308, рис. 238]. Но мы не можем исключать, что бляшка могла относиться и к женским украшениям. Современные исследователи относят находку к аланским памятникам, справедливо определяя на ней изображение грифона. От себя добавим, что грифон имеет тело кошачьего хищника.

Образцом для его производства послужил византийский моливдовул, типа печатей Ведомства иностранных дел, Бюро по делам варваров. Близкие печати использовались коммерциариями, чиновниками, связанными с торговлей, в частности, шелком. Но на аланском образце голова грифона стала похожа на голову Сэнмурва, в пасти которой представлен патив — сасанидское почетное ожерелье. Не исключено, что близкие изображения были и на византийских печатях, ощущавших на себе восточное влияние [ИЕРУСАЛИМСКАЯ 2002: 16–18].

В катакомбе № 1 Дагомского могильника, материалы которой датируются VI–VII вв., обнаружены серебряные с золотой плакировкой накладки в виде фигурки человека и двух львов, вероятно, изначально служившие украшением седла. Бесспорные аналогии к данной находке второй половины VI–VII вв. позволяют надежно определять [ШЕСТОПАЛОВА 2018: 17, 97–98, 260, рис. 14, 37, 46] их как восходящие к византийским образцам, когда мастера, повторяя византийские прообразы, изображали никогда не виданных ими экзотических зверей, всегда отклоняясь в чем-то от оригинала [АМБРОЗ 1989: 80–81]. Таким образом, появляющийся кошачий хищник в образе льва в аланских древностях свидетельствует об отсутствии

собственных представлений о животном и значимости его образа как такового в своей культурной традиции. Интересно, что фигурки были положены возле меча, что должно указывать на их специальное отделение от седла. Причем, меч находился в ногах у женщин.

В том же аланском погребении был найден медальон с головой льва, который предположительно рассматривается как знак отличия в персидской воинской традиции. Медальон сопровождал женское погребение, чему полагают предположительные трактовки [Шестопалова 2018: 16, 118, 183–184, 257, рис. 11, 55, 339, рис. 88]. Для нас же важно отметить потерю образом льва своего высокого статусного значения в персидской традиции в контексте аланских материалов.

С другой стороны, следует указать на бронзовый позолоченный наконечник ремня с изображением головы кошачьего хищника и арабской надписью из катакомбы № 66 Даргавсского могильника [Дзаттиаты, Туаллагов 2010: 115–116]. Он также сопровождает погребение женщины. Таким образом, обе находки указывают на воспринимаемую в аланском обществе особую связь образа кошачьего хищника не только как некоего существа, которому противостоят антропоморфные персонажи, но и с женщинами, что отражалось в передаче импортных престижных предметов, изначально предназначенных в другой традиции мужчинам, женщинам-аланкам. Редкие изображения львов и тигров представлены на сасанидских геммах из Камунта, Алагира и Чегема [Прокопенко 2009: 43, 45, 46, 58, рис. 2, 4, 59, рис. 3, 6; Прокопенко, Чаплыгина 2017: 158–159].

Пряжки с прямоугольными щитками с изображениями львов и пантер представлены в погребениях смешанного гото-аланского населения. Но они обнаруживаются в ином регионе — Крыму, где складывалась особая этнокультурная ситуация, отличная от северокавказского региона. Пряжки, датируемые второй половиной VI–первой половиной VII вв., относились к женскому костюму [Хайрединова 2013: 189, 190–191, 192, 197, 211, рис. 5, 1, 7, 11; Турова, Черныш 2015: 138, 142, 161, рис. 14, 48, 173, рис. 26, 149].

Данная локальная традиция, не имеющая собственно аланских истоков, не только не получила выхода на традиции кавказских алан, но и ее проявление не могло бы стать источником для интересующего нас явления. Здесь же в Крыму получают распространение и иные изображения львов на амулетах, медальонах, браслетах, которые связаны с христианской традицией, заимствующей образ у иудеев [Хайрединова 2014: 156, 163–164, 168–170, 178–179, 197, рис. 4, 4–6, 8, 10–12, 201, рис. 8, 4]. Такие изображения львов появляются на щитках цельнолитых пряжек, бытовавших в Византии в VII в., в детских погребениях второй половины VII в., выполнявших функции амулетов [Хайрединова 2014: 170, 200, рис. 7, 14–15].

К более раннему периоду относятся изображения на бронзовых фаларах, плакированных золотой фольгой, из катакомбы № 150 Бесланского могильника. Стилистика изображений сохраняет среднесарматские традиции, а сами предметы входят в круг вещей, датируемых первой половиной—серединой III–IV вв. н. э. На фаларах представлено тисненное на золотой фольге рельефное изображение свернувшегося в кольцо змея или дракона. Вокруг него располагаются четверо животных, разделенные попарно на два вида. Первый представлен существом с выраженной гривой, изогнутой дугой спиной, опущенным и изогнутым хвостом, второй — с прямой спиной, с поднятым и направленным вперед хвостом, оканчивающимся головой хищника, с тремя когтями или пальцами [Малашев, Дзугев 2016: 165, 176–177, 179–180, 187, рис. 3, 1]. Таким образом, мы имеем дело с изображением льва и львинообразного чудовища. Свернувшийся в центре фалара змей/дракон напоминает изображения на бляшках из впускного погребения I в. н. э. Курджипского кургана. В центре бляшки помещено изображение свернувшегося в кольцо льва.

Следует полагать, что такие кошачьи хищники — львы и львинообразные чудовища — ассоциировались со смертью, с хтоническим миром. Они выступали как некие экзотические хищные чудовища, ассоциирующиеся с драконами. Следует прислушаться к замечанию, что у нас нет должных оснований полагать изготовление вещей в самой Алании [Габуев 2020: 197]. Показательно, что их образы и стилистика вскоре исчезают из аланских древностей, где появляются впоследствии образцы типа дагомских, вновь свидетельствуя об экзотичности образа кошачьего хищника, проникающего из инокультурной среды. Сюжеты с противостоянием с кошачьим хищником также могут указывать на осмысление его образа как хтонического.

Полагают, что изображение «кавказского барса (среднеазиатского леопарда)» представлено в виде зооморфной ручки кружки из бескурганной катакомбы № 734 того же Бесланского могильника, датируемой III в. н. э. Идентификация бесхвостого животного несколько условна, производясь только за счет украшения его штампованными окружностями. Образ не имеет аналогий среди зооморфных ручек аланской керамики. Но к ближайшим аналогиям предложено отнести образ кошачьего хищника на ритуальных кубках и лутерии из драгметаллов, представленных в контексте среднесарматской культуры. Таким образом, керамическую кружку из катакомбы № 734 рассматривают в качестве отдаленной реплики металлических сосудов, имитирующую, в первую очередь, зооморфную ручку последних [Альегова, Малашев 2018: 24, 26, рис. 2, 9, 26–28]. Сложно разделить мнение [Чшиев 2008: 140–142], что лишь кобанская культура является той

средой, через которую происходило появление и распространение в среде сармато-аланских племен керамики с зооморфными ручками.

Образы кошачьих хищников в контексте памятников среднесарматской культуры представлены на вооружении из памятников отдаленных западных регионов, которые можно связать с ранней аланской традицией, отражавшей далекие азиатские связи. Так, изображения бегущего и прильнувшего львов были в форме накладок помещены на рукояти и ножнах меча погребения № 1 у с. Пороги [СИМОНЕНКО, ЛОБАЙ 1991: 10, 11, рис. 4, 1, 4, 7, 39–41, 49, рис. 26, фото 4, 5; СИМОНЕНКО 2010: 61, 62, рис. 39, 63, рис. 40]. Второй образец, китайского происхождения, несущий следы хунно-сарматских переделок, обнаружен в кургане Рошава Драгана. Его перекрестье украшено фигурами противостоящих пантер (илл. 3), на нефритовой китайской скобе помещено изображение льва и лисицы (?).

На другом мече из этого же погребения зафиксировано алебастровое навершие с изображением лежащего льва [БЮЮКЛИЕВ 1986: 72, кат. 100, 101, 111, таб. 101, таб. 9, 101, 112, таб. 10, 100, 100а, 100в; СИМОНЕНКО 2010: 67–69, рис. 44, 1, 2, 3, 3а, 4, 4а].



Илл. 3

Изображения кошачьих хищников с восседающим на них монголоидным персонажем представлены здесь и на бляшках портупейного пояса. Хищника терзают грифоны. Данный персонаж, трактуемый через образ «хозяина зверей», усматривают и на пряжке из Кочковатки, где он одевает узду на кошачьего хищника [ЯЦЕНКО 1992: 199, 205, 210, таб. 6, 6, 8]. Образы пантер представлены в сценах терзания на уздечных фаларах кургана Садовый, кургана № 38 у ст. Жутово и др. Встречающийся образ грифона также наделялся львиными чертами [МОРДВИНЦЕВА 2003; ЗАСЕЦКАЯ 2012]. Редкие изображения львиных голов на сарматских пряжках представлены, например, в лице украшения головного убора античного стиля из сарматского погребения у с. Козырка, видимо, сделанного по римскому образцу типа фалара, детали мебели или колесницы, и на фаларах из кургана № 19 Кобякова I в. н. э. [СИМОНЕНКО 2012: 241, 246, 258, рис. 5, 4, 6]. В целом, зооморфные изображения на конской сбруе могли служить оберегами, придавать коню особые свойства, наделяя его чертами синкретического существа.

Изображения кошачьих хищников остаются очень редкими на предметах из аланских памятников северокавказского региона. Линия их импортного происхождения может быть несколько увеличена. Например, из катакомбы № 37 Даргавского могильника происходит уникальный по

форме стеклянный кубок с изображениями львов «исламского» стекла (Иран, Ирак, Месопотамия, Сирия) [Чижова 2017: 118, 127, 133, рис. 24].

С изображением барса связывают [ЧШИЕВ 2016: 13; 2016а: 11; 2018: 214] изображение животного на штампованной бронзовой позолоченной (олово?) пластине с луки седла [ГАБУЕВ 2005: 62, кат. 137], обнаруженного в катакомбе № 14 Змейского могильника, датируемой серединой XII в. [Кузнецов 1961: 85, 120, таб. XI, 9]. Конкретное обоснование такой интерпретации не приводится. Оно не может быть приведено и с нашей стороны.

Но такая трактовка не является оригинальной. Автор самой находки изначально определял изображение нейтрально как изображение хищного животного. Для четырех подобных изображений с луки седла без четких критериев определялось сохранение отдельных пережиточных элементов скифского звериного стиля — «стертая временем скифская сюжетно-стилистическая струя». Как и для других образцов полагалось их производство на месте. Одновременно указывалось на схожесть оформления конца хвоста животного с таковым на изображении Сэнмурва с кожаной сумочки из того же погребения, возможно, исполнявшей роль оберега для лошади [Кузнецов 1961: 84, рис. 13, 116], связанного с влиянием переднеазиатского искусства. Собственно, «склонность к изображению хищников» и оформление хвоста животных и относились к пережиточным скифским элементам [Кузнецов 1961: 132].

Указанные элементы сложно определять как сугубо скифские. Но показательно сближение, несмотря на возражение [Кадиева 2016а: 300, кат. 220], образа с изображением полиморфного Сэнмурва, в основе которого лежит образ собаки, что отмечается непосредственно и для змейского образа [Кузнецов 1959: 114], а также для других образцов из аланских памятников как попытки переосмысления пришедшего из Ирана образа [Самашев, Базылхан, Самашев 2010: 40, 46; Прокопенко, Чаплыгина 2017: 159–161]. Нет уверенности, что на всех четырех пластинах представлено изображение одного и того же персонажа, поскольку они различаются в деталях. Например, изображение лежащего животного с вытянутой пастью [Кузнецов 1961: 120, таб. XI, 15] более отвечает изображению хищника из отряда псовых. Оформление окончания хвоста находит себе параллель в изображениях, на наш взгляд, именно собак на нагрудных застежках из упоминавшегося погребения № 5 Санибы [Миллер 1888: Таб. XIII, 10].

Впоследствии, без приведения каких-либо новых аргументов, изображения с луки седла были объявлены автором изображениями барса. Происхождение образа связывалось с искусством Византии, где он был

излюбленным в составе бестиария XI–XIII вв., что якобы отмечалось специалистами. Автор, вновь со ссылкой на заключения специалистов, отмечал, что в Византии образы свирепых хищников соответствовали воззрениям военно-феодальной верхушки и становились геральдическими эмблемами. Их изображения помещали, в том числе, на седлах, как и в случае со змейским седлом [Кузнецов 2003: 81, рис. 17, 2, 82, 83–84]. Видимо, к такой трактовке восходит и утверждение, что на накладке представлен кошачий хищник, но с допуском его христианской семантики [Кадиева 2016: 296, кат. 215].

Таким образом, впервые сошлись идеи об образе барса и о геральдической эмблеме. Впрочем, ранее другие авторы, отмечая взаимосвязь искусства касожских и аланских торовтов, указывали на преобладание изображений львов на материалах Змейского могильника, почему появление льва на гербе алан полагалось неслучайным [Ловпаче 1980: 170]. Но, ни с позиции змейских материалов, ни с позиции «герба алан» образ льва не может быть принят.

Почему-то при обращении к мнению специалистов о барсе как об излюбленном византийском образе оставлялось в стороне описание данного образа, хотя и применительно к конкретным изображениям, причем, в сравнении с волчьим образом: «... распознаются по пятнистой окраске, округлым головам с закругленными ушами и длинным хвостом, равномерно покрытым волосами... Волки отличаются от барсов стоячими остроколючими ушами, умеренно вытянутым туловищем, и пушистым хвостом (короче половины тела). Голова крупная. Морда, широкая у основания, сужается к концу (у южных степных волков она шире и короче, чем у лесного)» [Даркевич 1975: 200]. Данное описание дополняет сомнения при отождествлении змейских образов с барсами. Оно относится и к определению изображения как львицы [Габуев 2005: 62, кат. 137]. Другие авторы и раньше, как отмечалось, полагали, что на змейских образцах преобладают изображения львов [Ловпаче 1980: 170].

Изображение кошачьего хищника, определяемого как тигр, представлено на серебряной накладке сабли, датируемой второй половиной XI–первой половиной XII вв., условия находки которой на Северном Кавказе остаются неизвестными. Сабля, несомненно, произведена в том же регионе, но имеет известные себе параллели в декоративном оформлении накладок и за его пределами [Торгоев 2016а: 304–305, кат. 227]. Среди изображений на наконечнике ножен представлен и хищник из отряда псовых, подобный изображению на накладке с седла Змейского могильника. Предполагаемое изображение льва отмечают на накладке седла XI–первой половины XII вв., также найденной на Северном Кавказе [Степанова 2016: 308, кат. 228].

Оба образца в своих деталях сопоставимы со змейскими, одновременно указывая на знакомство мастеров Алании с инокультурными образами.

Изображения кошачьих хищников (тигр, лев), например, представлены в оформлении сабли второй половины IX–первой половины X в., найденной также на Северном Кавказе и относимой к венгерским памятникам [Торгоев 2016: 316–317, кат. 231]. С ними связывается и изображение кошачьего хищника на наконечнике поясного набора IX–X вв., которое близко изображениям на ножнах сабель, но предшествует им [Торгоев 2016: 321–322, кат. 236]. Предшествуют им и соответствующие изображения льва на ременных накладках IX–X вв. [Торгоев 2016: 327, кат. 243]. Полагают, что на Северном Кавказе работали мастера, прекрасно владевшие венгерскими и аланскими орнаментальными традициями, и, вполне вероятно, происходившие из венгерской или смешанной алано-венгерской среды [Торгоев 2016: 315].

Другие исследователи указывают на проявление в оформлении «львиных» сабель не только венгерских, азиатских, но и скандинаво-балтийских культурных традиций именно в изображениях львов [Горелик 2001: 176, 177, 183, рис. 1, 2–4]. Сабли рассматривались как образцы кабарского происхождения, художественный стиль которых сложился на основе скандинавских, венгерских и восточных, включая салтовские, традиций [Горелик 2001а: 93–100], что вызвало возражения [Пьянков, Цокур 2011: 161–162]. Возможно, процесс привязывания образов кошачьих хищников в предшествующее время у алан к клинковому оружию представлен в выше указанном материале Дагомского могильника, где фигурки львов были отделены от седла и положены рядом с мечом.

Изображения кошачьих хищников, включая барса, представлявших героическую символику боя и выполнявших магические функции, полагаются для оформления оружия и конских уборов из могильников Колосовка I и Кужорский. Относя их к изделиям касожских мастеров, указывается на их связь с материалами из аланского Змейского могильника (исследователи говорят о «змейско-колосовском стиле» [Торгоев 2016а: 305]), при наличии определенных различий. В целом, отмечается влияние на тюркскую касожских мастеров сасанидского, сасанидо-византийского и алано-византийского стилей, образов с рельефов Картли. Истоки же «звериного гона», где представлены кошачьи хищники, связываются с Сасанидским Ираном и Передней Азией («сельджукский стиль»). Видимо, позднее представлено и влияние культуры Золотой Орды [Ловпаче 1980: 163–198].

Таким образом, исследования вскрывают инокультурность истоков конкретных образов кошачьих хищников. Такое положение напоминает соответствующие наблюдения за привлекаемыми изображениями на вещах



из памятников, связываемых со среднесарматскими традициями [ГАБУЕВ 2020: 197]. В данном случае, полагая адаптацию данных инокультурных образов для восприятия в определенной социальной группе аланского общества, возникают прямые препятствия с принятием идеи о возможности выработки в таких условиях собственного государственного символа.

В отношении сумочки-оберега с изображением Сэнмурва как популярного еще в древнем Иране образа, связанного с понятием «фарн», источник появления — импорт или местное производства — оставался неопределенным. Одновременно отмечалось вхождение данного образа в византийский бестиарий [КУЗНЕЦОВ 2003: 77–78, 83]. Данное наблюдение странно при сопоставлении стилистической близости с изображениями животных на пластинах от седла как образцах местного производства.

Более показателен другой пример из того же Змейского могильника, на который также уже обратили внимание [ЧШИЕВ 2016: 15; 2018: 218]. Он представляет собой парные бронзовые с позолотой нагрудные застёжки женского костюма, которые украшены фигурами хищника. Застёжки обнаружены в катакомбе № 19, материалы которой входят в группу погребений последней трети X – первой половины XI вв. Аналогичная застёжка была обнаружена в катакомбе № 92 Даргавского могильника (илл. 4), материалы которой датируются XI–XII вв. [ДЗАТТИАТЫ, АЛБЕГОВА (ЦАРИКАЕВА), УСПЕНСКИЙ 2017]. Застёжки, несомненно, имеют единый источник производства.

Но и в данном случае трактовка изображения как изображения барса не представляется убедительной. На даргавском образце хорошо просматривается вытянутая пасть животного и вытянутые, несколько наклоненные вперед уши, прямой оскал, что более свидетельствует об изображении животного из семейства псовых. Загнутое окончание хвоста, возможно, оформлено в виде птичьей головы, что могло бы указывать на передачу изображения некоего фантастического животного (вспомним и образы на бесланских фаларах). Но следует напомнить об изображениях собак на нагрудных застёжках из Санибы [МИЛЛЕР 1888: Таб. XIII, 10] и змейского Сэнмурва. Возможно, к интерпретации животного как барса подтолкнула кажущаяся «пятнистость» его тела. Но более тщательный осмотр позволяет отвергнуть такую трактовку геометрии заполнения фигуры. Подтверждает такое определение находки в той же катакомбе № 19 Змейского могильника других нагрудных застёжек с несомненным изображением кошачьего,



Илл. 4

грудных застёжках из Санибы [Миллер 1888: Таб. XIII, 10] и змейского Сэнмурва. Возможно, к интерпретации животного как барса подтолкнула кажущаяся «пятнистость» его тела. Но более тщательный осмотр позволяет отвергнуть такую трактовку геометрии заполнения фигуры. Подтверждает такое определение находки в той же катакомбе № 19 Змейского могильника других нагрудных застёжек с несомненным изображением кошачьего,

возможно, крылатого хищника [БАКУШЕВ, ЛЕОНТЬЕВА 2020: 116, рис. 112, 19, 20, 25, 26].

Еще одним привлекаемым образцом является фриз на перначе из святилища Реком, принадлежавший, по осетинским преданиям, Ос-Багатару. На нем, согласно полагаемой интерпретации, нанесены изображения «кравдущихся» барсов [ЧШИЕВ 2016: 15; 2016а: 13; 2018: 218]. Однако, по обоснованному заключению специалистов, скорее, мы имеем дело с изображениями льва, выполненными условно, с непропорциональными частями тела. Подобные изображения имеют широчайший круг ближневосточных аналогий.

Сам пернач имеет близкие аналогии, в том числе далеко за пределами Северного Кавказа. Рекомовский пернач конца XIII – начала XIV вв. надежно определяется как статусный предмет вооружения ближневосточного или провинциально-византийского происхождения с влиянием на орнаментацию традиций мастеров Восточного Кавказа. Он мог быть связан с полководческой и политической деятельностью Ос-Багатара, который был союзником монгольских Хулагуидов, воцарившихся в Иране и покоривших Закавказье [ДРУЖИНИНА, ЧХАИДЗЕ 2020: 212–221]. Заметим, что образы кошачьих хищников эпохи Золотой Орды, имеющие восточные истоки, представлены и на Северном Кавказе. Рекомовский образец не связан с собственной аланской традицией и не может в таком контексте привлекаться [КОЧИЕВ 2020: 43] к анализу.

К ряду северокавказских изображений барса отнесен каменный рельеф, датируемый второй половиной XIV – началом XV вв. Он вставлен в стену над воротами современного жилого дома в нижнем квартале с. Кубачи. Особо обращается внимание на практическую аналогичность позы изображенного животного с позой животного на средневековом осетинском гербе [ЧШИЕВ 2016: 15; 2018: 218].

Исследователи отмечали многократное появление изображений барсов различных иконографических воплощений на каменных рельефах и бронзовых котлах закрытого типа из с. Кубачи. По заключению специалистов, образ барса и его название проникли в Кубачи из Ирана или из стран Востока, культурно-исторически связанных с ним [МАММАЕВ 2008: 37]. Источником появления кубачинских образов барсов, как и некоторых других животных и фантастических существ, считают привозные предметы декоративно-прикладного искусства [ДОДЕ 2012: 120], что рассматривается в прямой связи с влиянием Хулагуидов Ирана.

Было предложено усматривать в изображениях животных на рельефах аланской гробницы на р. Кяфар, принадлежавшей, по мнению некоторых исследователей, аланскому правителю XI в., барсов, а не собак, как

обычно принято. При этом к кошачьим признакам отнесены длинные загнутые хвосты, острые уши, четко выраженные когти. Не мешает отождествлению [Васильев 2016: 77; 2017: 23–24] и длинная «собачья» морда, а также известные параллели изображениям [Афанасьев, Рунич 1975: 106–107].

Подход в интерпретации животного несколько напоминает подход в интерпретации животных на кобанских топорах. Но форма передачи головы животных на кяфарской гробнице явно собачьи. Четкое выделение когтей свойственно и изображениям собак, которые не могут их убирать. Кошачьи хищники прячут когти при передвижении и стоянии, что бывает представлено в изображениях их лап. Признак «острые уши» не является критерием для восприятия образа барса. Длинные хвост, их загиб в кольцо и уши при условности изображений не могут являться строгим признаком изображения кошачьих. Некоторая условность в передаче образов видна по наличию беспалых лап у некоторых животных, как и формы языка, последняя может и не противоречить видовому признаку. Несомненно, на гробнице изображены представители семейства псовых.

В конечном итоге, видовое определение сопоставляемых с кяфарским изображений с Самосдельского городища, Саркела как кошачьих не представляется строго установленным, игнорируя хотя бы возможные синкретические черты образов. Привлекать к сопоставлению кубачинские изображения или изображение на зеркале из могильника Маячный бугор неуместно даже только с позиции их хронологии. Нет и никаких оснований в таком контексте полагать, что изобразительное искусство алан стало связующим звеном между культурами сарматов и тюркоязычных кочевников, что не отрицает алано-тюркского взаимодействия в изобразительном искусстве. Общие элементы изображений могут не касаться строгого разделения образов, когда общая семантика образов определяла и возможность создания синкретических персонажей. Тому прямо противоречат и приводимые нами материалы.

С другой стороны, предпринимались требующие внимательного подхода [Скаков 2019] осторожные попытки сравнения кяфарских изображений собак с изображениями на архитравном камне западного портала Лашкендарского храма в Абхазии [Ендольцева 2016: 157–158; 2018: 301–303; 2020: 327–331]. Абхазские изображения более соответствуют передаче образов кошачьих хищников. Наличие некоего предмета между ними может иметь параллели в западноевропейской церковной архитектуре, с другой стороны, напоминая о гипотезе, что изваяния львов по обеим сторонам от церковных порталов указывало на судебное предназначение порталов, а в средневековье судебные дела решались «между двух львов» (*inter duo leones*) [Волков 2013: 103, 109].

Предлагалось сопоставление кяфарских изображений собак с изображением на жертвеннике, хранящимся в фондах Пятигорского краеведческого музея, с позиции сближения сюжетов и стилей [Коваленко, Фоменко 1999: 99–100]. Строго говоря, речь может идти только о близости геральдической композиции. Другие исследователи, справедливо отмечая связь находки не с городищем Рим-гора, а с комплексом городища Маджары золотоордынского времени, видят в одном из изображений кошачьего хищника, добавляя к сравнению геральдической композиции лашкендарский образец, в появлении которого отмечалось и влияние христианской традиции [Савенко 2011: 180–181, 184, рис. 3]. Соглашаясь с видовым определением лашкендарских изображений, а также с указанием на неясность биологической идентификации образа с северокавказского жертвенника [Ендольцева 2020: 328], должно отклонить сопоставление лашкендарского и кяфарских изображений, последние из которых, несомненно, представляют собак.

Вполне логично, с позиций приводимой линии поиска изображений «барса»/леопарда, обращение [ЧШИЕВ 2016: 13–14; 2016а: 11; 2018: 214–216], в конечном итоге, к «(гербу) Осетии», представленному среди других царевичем Вахушти Багратиони на его карте, что разделяется и другими авторами, также указывавшими на изображения на кобанских бронзах, на скифских и аланских (змейские) древностях [ГАСИНОВ 2018: 103–104]. Карта некогда принадлежала князю Г. А. Потемкину-Таврическому. В числе других книг князя 8-листовой атлас в 1807 г. поступил в библиотеку Казанского университета. Сохранилось 5 листов [Броссе 1865: 181]. В настоящее время хранится в Институте древних рукописей Грузии им. К. С. Кекелидзе (<http://www.vexillographia.ru/gruzia/history.htm>).

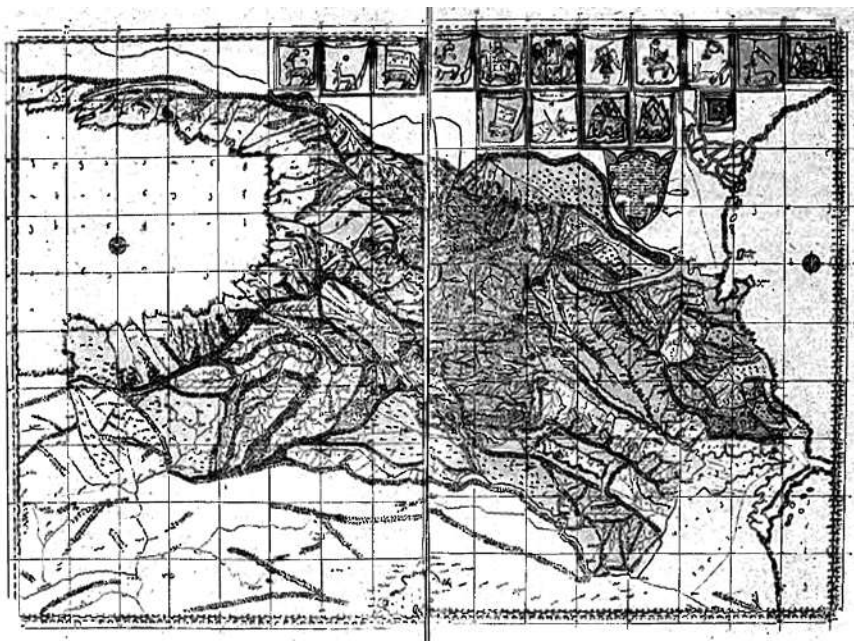
На особом щитке представлена надпись с подробным перечислением стран, включенных в карту, — «Заново вычерченная карта Иберийского царства или всей Сакартвело; карта пространства между двумя морями — Понтом и Каспием; Картли, Самцхе или Месхия, Осетия, Дзурдзукетия, Рани, Имеретия, Одиши или Мегрелия, Абхазия, Джикетия, Гурия, Сванетия, Армения, Кахетия, Ширван, Лекия или Дагестан, Кипчакия или Малая Кабарда» (илл. 5). Перечисление заканчивается словами: «мною (описаны) с поспешною охотою. Ваш слуга царственный Вахушти. Гербы или знаки всех тех частей порознь выше выставлены. 1735 янв. 22» [Броссе 1865: 181].

Таким образом, уже ставшее обычным утверждение, что среди прочих представлен именно герб Осетии, а не некий знак, не является строго установленным. Поэтому иногда закономерно оговаривалось, что «... в то время у осетин еще не было герба как самостоятельного

символа. Знак, изображенный на знамени, выполнял функции герба» [Сапрыков 1995: 29].

Исследователей нисколько не смутило включение всей Осетии в состав Грузии, что, вопреки историческим реалиям, относилось и к некоторым другим национальным образованиям, например, того же Северного Кавказа. Они с энтузиазмом стали трактовать изображение «(знамени-герба/-знака) Осетии» — «Овсэтиса» — с позиций индоевропейских мифологических представлений о модели мира, предсказуемо обращаясь к образам кошачьих хищников, фиксируемых в некоторых фольклорных памятниках и на различных артефактах из древних и средневековых памятников «восточноиранского круга». Огромный хронологический разрыв между ними и «Овсэтиса» преодолевался простым утверждением, не имевшим фактологического подтверждения, о разных этапах развития одного сюжета в единой этнокультурной среде. Соответственно, издания вплоть до последнего времени [Уарзанти 2017: 254–275] сопровождаются многочисленными изображениями, включающими образцы скифских, сакских, аланских и иных древностей.

В одних публикациях указывается, что на карте представлены гербы или гербы-знамена 16 грузинских феодальных владений и царств, а также соседних с Грузией держав, среди которых фигурирует и Осетия, в других — 16 знамен составляющих Грузию земель. Если быть точными, то на карте



Илл. 5



Илл. 6

изображены знамена владений с различными изображениями, включающие зооморфные (илл. 6).

Первые публикации изображения «Овсэтиса» (илл. 7, 8) были осуществлены Г. Д. Тогошвили в 1962 г. и 1972 г. [История Осетии... 1962: 3; Тогошвили 1972: 86]. В 1977 г. вышла в свет его монография на грузинском языке «Вахушти Багратиони об Осетии и осетинах», которая сегодня доступна и в переводе на русский язык [Тогошвили 2014]. Ее выход не остался незамеченным и в Осетии. В. С. Уарзиати заслуженно отдельно оценил [УАРЗИАТЫ 1978: 4] сведения о древнем гербе Осетии-Ирыстона и вновь привел его изображение (илл. 9).

Ему же принадлежит наиболее полное и тщательное изучение символа, представленное в двух статьях [УАРЗИАТИ 1996; 1998], одна из которых [УАРЗИАТИ 2004; 2006; 2007; 2017] выдержала уже несколько изданий. Сегодня опубликована и цветная копия, также восходящая к перерисовке (илл. 10) «Овсэтиса» (илл. 11) в 1972 г. художником Ж. И. Гасиновым [ГАСИНОВ 2018: 103–104]. В наше время изображение оригинала карты вполне доступно, что позволяет более аргументировано судить об источнике. Наблюдаются некоторые различия.

Несколько отвлекаясь от темы, вынуждено отметим, что заявления о том, что в работе Г. Д. Тогошвили и К. Челехсаты [ЧЕЛЕХСАТЫ 1994: 19–21] сознательно скрывается источник, где дано изображение флага [Топчишвили 2015: 310], не соответствует действительности. Первая публикация изображения [История Осетии... 1962: 3] и статья Г. Д. Тогошвили [Тогошвили 1972: 85], как и другая его публикация [Тогошвили 1990: 117, сн. 66], содержат прямое указание на источник. В работе К. Челехсаты, где приведен сокращенный перевод статьи Г. Д. Тогошвили, указание на источник информации также представлено в подписи под изображением «Овсэтиса» [ЧЕЛЕХСАТЫ 1994: 20], хотя само изображение (илл. 12) вызывает к себе вопросы. Впрочем, они «меркнут» перед другими изображениями (илл. 13), которые идентифицируются еще и с образом рыси [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 39, 103, рис. 228].



Илл. 7



Илл. 8



Илл. 9



Илл. 10



Илл. 11



Илл. 12



Илл. 13

В. С. Уарзиати вполне справедливо обратил внимание на тот факт, что мы имеем дело с экстраобразом, т. е. с представлением о народе со стороны соседних народов, взглядом «извне». Следовательно, восприятие изображения было направлено на изначальное понимание его в позднесредневековой грузинской этнической среде. К сожалению, данное справедливое наблюдение не привлекло к себе должного внимания. Следует также заметить, что часто полагаемое в публикациях определение животного на «Овсэтиса» Вахушти Багратиони как барса, неточно. Речь должна идти об изображении не барса, тем более не снежного барса, а переднеазиатского (персидский, кавказский) леопарда (*Panthera pardus ciscaucasica*, *Panthera pardus saxicolor*) — осет. фæранк (фыранк, франк)/фæланк (фæланг), действительно, обитающего на Кавказе.

Ученый также обоснованно обратил внимание на единичность самого изображения, чтостораживает исследователей, но не освобождает от дальнейших поисков [УАРЗИАТИ 2007: 257–258]. К сожалению, пример такого поиска, на котором мы и остановились, также не дает заметного положительного решения. Вполне справедливо и замечание о «своеобразной ущербности грузинского источниковедения» и о явной фальсификации со стороны Вахушти Багратиони, например, биографии Давида-Сослана [УАРЗИАТИ 2007: 258–259], что заставляет с особой осторожностью относиться к его творчеству.

Но, вопреки мнению исследователя [УАРЗИАТИ 2007: 260], ознакомление со всеми изображениями на карте Вахушти Багратиони убеждает в том, что он не перерисовывал «Овсэтиса» непосредственно с оригинала. Поза животного несколько не оригинальна, а обычна для геральдических поз и иных животных на приведенных им знаменах-гербах/-знаках, что свидетельствует о знакомстве рисовавшего с геральдическими образцами и правилами, в целом. Положение головы животного нельзя строго признать развернутым в сторону зрителя. Изображение дано в профиль, как и на других знаменах-гербах/-знаках. Показательны и близкие, например, друг другу изображения передней части морды леопарда «Овсэтиса» и морды козла герба-знака Абхазии, впрочем, как и в изображениях некоторых других животных.

Изображения гор также несколько не оригинальны, если сравнить с изображением знамени-герба/-знака Сванетии (илл. 14), расположенным непосредственно рядом с «Овсэтиса». При таком сравнении особенно бросается в глаза и схожесть в изображении сванского медведя и осетинского «барса»/леопарда. Подобные горы появляются и на изображении знамени-герба/-знака «леков Дагестана» (илл. 15). Надо отметить, что для всех трех изображений нет никаких прямых подтверждений из других источников, а



дополнительная верификация герба Армении [Кочиев 2020: 43], еще и с учетом имеющихся различий, не может распространяться на все изображения, тем более включенные в собственно владения Картли. Но интересно, в частности, обратить внимание на герб князей Геловани, происхождение которых некоторые источники связывали с ксанскими эриставами, и Дадешкелиани (Дадегеловани). Они были поставлены эриставами Сванетии с 1360-х гг. и правили в ней до конца существования эриставства в XVII в. Среди других изображений на их гербе представлено и изображение черного медведя в третьей части щита, но без фона в виде гор [Думин, Чиковани 1998: 69–71, 87]. Не здесь ли кроется одна из «подсказок» для творчества Вахушти Багратиони?

Попытка осмысления образа гор через цифровые [Медойти, Чочиев 1994: 100–101] и цветовые показатели условна. Во-первых, она не соответствует оригиналу изображения. Во-вторых, показательная аналогия со «сванским» и «лекским» изображениями говорит об условности и схематизме «осетинского» изображения, единственным поводом к которому



Илл. 14



Илл. 15

могло быть только авторское желание передать образ горных территорий, т. е. места проживания народа. Об отсутствии некой мифологической семантики в изображении гор свидетельствует и тот факт, что на всех трех знаменах-гербах/-знаках они изображены известным способом «кротовин» — в форме холмиков, в профиль, затушеванных с одной стороны, т. е. воспроизводят изображения самой карты. Горы представлены, в целом, в форме трех основных гряд, что является обычным для геральдических изображений и не выражает никакой специфики. Но точнее — на рисунке представлено четыре гряды.

«Овсэтиса» выполнена на розовом фоне [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 39, 103], но никак не на пурпурном [Уарзиати 1998: 514] или пурпурно-красном [Уарзиати 1996: 15; 2017: 261]. Приписывание кошачьему хищнику «символизма горностаевого меха» [Уарзиати 1996: 15–16], «расцветки горностаевого меха» [Уарзиати 1998: 514; 2017: 261] субъективно и не имеет подтверждения в геральдике. Такое точечное заполнение говорит лишь о примитивизме

мастерства рисовальщика «Овсэтиса». Привлекать изображения на древних артефактах здесь не стоит, тем более, что точечное заполнение известно и в передаче совершенно разных зооморфных образов. Заметим, что, если осетинское название барса восходит к определению «пестрый», «яркий» [Абаев 1958: 450], что должно отражать собственное оригинальное представление о животном, то его бледное изображение на «Овсэтиса», которое никак не «расцветчивает» точечное покрытие, указывает на инокультурные истоки. Определения голубого, темно-голубого цвета гор [УАРЗИАТИ 1996: 16; 1998: 515; 2017: 261] не кажется однозначным. Замечание о «снежных вершинах» [УАРЗИАТИ 1998: 519], единственным поводом к чему может служить отмеченный прием затушевывания, оставляем без комментариев.

У нас нет твердых оснований согласиться с идеей о передаче в «Овсэтиса» модели мироздания, метафоры мифологического происхождения, мифологии образа животного, сюжета «барс/мировая гора (мировое дерево)» восточноиранского культурного круга [УАРЗИАТИ 2007]. Все представляется гораздо проще. Вахушти Багратиони достаточно неумело самостоятельно составил и изобразил «символ» Осетии, который мог бы, по его мнению, быть с пониманием воспринят его соотечественниками, и который в своих деталях соответствовал другим «знаменам-герbam/-знакам». Однако данный вывод не снимает вопроса об использовании самого образа «барса»/леопарда как символа Осетии, но с позиций иной этнической среды.

Не помогает в данном случае и попытка усматривать в «Овсэтиса» изображение «снежного барса» за счет сведений о драконообразных штандартах алан с позиций объединяющих их образов хищных животных. Невозможно принять утверждение, что «герб Осетии в виде барса на фоне гор также уходит своими корнями в аланскую действительность» [ГАГЛОЙТИ 2010: 339]. В известной на сегодняшний день аланской действительности таких образов нет.

Исследователи давно обратили внимание на сведения о драконообразных штандартах алан. Сопоставимые с ними образцы получили заметное распространение у различных народов. Еще одну параллель им усмотрели в сванском зооморфном знамени-лем, которое, с одной стороны, связали с аланскими знаменами как примерами глубоких культурных связей народов [УАРЗИАТИ 1988: 130–131; 2018: 222; 2018a: 388] или прямого заимствования [ДЗАТТИАТЫ 2012: 121–124], а, с другой стороны, с «Овсэтиса» [КОЧИЕВ 2020: 45]. Впервые данное знамя — бывшее боевое «Знамя долины льва» — было описано П. С. Уваровой как сшитое из белой шелковой материи изображение льва с открытой пастью, серебряным языком

и зубами, с длинным хвостом и лапами. При ветре оно вздувалось, принимая форму соответствующего чудовища [УВАРОВА 1904: 289].

Наиболее полные материалы о знамени, строго сохранявшем древнюю форму, привела в своей работе В. В. Бардавелидзе. Знамя всей Верхней Сванетии лем — «лев» имело зооморфную форму, на которой выделялись ноги и хвост, а глаза, зрачки, нос и ноздри были обозначены специальной вышивкой. Знамя сопоставляется с известными в прошлом драконообразными штандартами. Первые о нем сведения, в которых упоминается знаменосец меломе (производное от ломи — «лев»), относятся к XIV в. Далее известна должность леме мугвене — «держатель льва». По преданиям, знамя было отнято у напавших на сванов «татар», изготовлено царицей Тамарой или богиней Ламариа. По верованиям и преданиям сванов, знамя изображало волка, а называлось львом — лем, поскольку волк силен и победоносен как лев. Далее исследовательница, привела сведения о Вахтанге Горгосале, шлем которого украшала голова волка, верования сванов, позволяющие связать знамя с тотемным животным, грузинские верования о связи животного с божествами и многими культово-мифическими изображениями волка/собаки и особых фантастических животных на кавказских древностях, отражавшими особый культ «воинства» [БАРДАВЕЛИДЗЕ 2006: 48–58]. По уточнению других авторов, знамя, изображающее льва, было общим для жителей Тушетии, Сванетии и Пшавии [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 38, 127, 128, рис. 4, 146, рис. 30]. В целом, решение нашло положительный отклик у специалистов, изучавших кобанские изобразительные памятники и дополнительно обративших внимание на соответствующие тотемические верования многих кавказских народов [ТЕХОВ 1977: 154–155], а также изучавших воинские мужские союзы кавказцев [КАРПОВ 1996: 153–163]. Возможно, следует отметить, что в абхазской традиции леопардов, как и абхазское божество собак, называли «алышкинтрами», а слово «алашкинтыр (алыскинтыр)» обозначало снежного барса или горного льва, свидетельствуя о том, что «... кошачьи и собачьи хищники в представлении древнего населения Абхазии занимали равнозначное место» [СКАКОВ 2019].

Интерес вызывает определение лем как «лев». Возможно, здесь мы имеем дело с контаминацией с известным у многих народов определением знамени через заимствование арабского, арабо-персидского *'alam* (*'lm*) — «знак, знамя» [УАРЗИАТИ 1988: 126; 2018: 218], которое дало, например, в осетинском языке *ælæm/ilæn*. Его ассоциация с образом льва могла одновременно идти по созвучию с грузинским ломи — «лев», а также за счет известных образов кошачьих хищников в истории Ирана, долгое время диктовавшего свою волю в Закавказье. Образ «татар» мог быть связан с

тюркоязычными балкаро-карачаевцами, тем более, что «волчьи знамена» надежно представлены в тюркоязычном мире. Сванам приходилось сталкиваться и с другими народами, например, калмыками. Показательно, что известные по изобразительным и письменным памятникам драконообразные штандарты алан, языгов-сарматов и других народов не имели никаких черт кошачьих животных [ТУАЛЛАГОВ 2000: 159–162; 2011: 47–50]. В любом случае, сопоставление с аланскими знаменами без дополнительной аргументации не выходит за рамки типологического сходства, а собственно сванская традиция определяет в лем образ волка.

Повторим, что авторы, стремясь обосновать или, как минимум, оправдать возможность представления образа кошачьего хищника как геральдического у алан, обращаются к широкому кругу изображений из «восточноиранского мира» [УАРЗИАТИ 2007: 268–275; Цагараев 2003: 114–118]. Но при всей близости в рамках такого «восточноиранского мира» недопустимо подменять собственно аланские образцы иными. Сами по себе собранные под такое восприятие иллюстрации нисколько не подвигают к решению вопроса о происхождении «Овсэтиса». Заявление, что «кошачий хищник с древнейших времен был символом североиранских народов — скифов, сарматов, алан — и изображался на геральдических значках» [ЦАГАРАЕВ 2000: 37; ЛЫСЕНКО 2002: 115–117], ничем не подтверждается. Кроме того, при таких сопоставлениях почему-то даже не задумываются над тем, что в «восточноиранском мире» образ кошачьего хищника обычно связан с нижним, хтоническим миром, стихией смерти. Остается без объяснения выбор именно данного образа в череде таковых аланского бестиария.

Говоря о «восточноиранском мире», в частности, с «Овсэтиса» сопоставляют парные изображения хищников на фоне гор [УАРЗИАТИ 2017: 267–268]. В иллюстративном материале представлен отдельный образ как «Крылатый барс возле мировой горы. Скифо-сакский геральдический символ Иссыккульского кургана» [УАРЗИАТИ 2017: 272–273] или «прообраз герба» [БЗАРОВ 2020: 9, рис. 1. 3]. Речь идет об изображении на головном уборе (кулах) сакского вождя, погребенного у р. Иссык [АКИШЕВ 1984: 8, таб. I]. Автор раскопок специально останавливался на данном образе, который в действительности носит условное название «тигр» для обозначения кошачьего хищника вообще.

На головном уборе изображено два фантастических существа — «тигрогрифона», отдельный образ которого и представлен для параллели к «Овсэтиса». Между ними помещен подобный образ, но без крыльев. «Тигрогрифоны» символизировали север и юг, «тигр» — запад. В целом, «тигрогрифоны» и «тигры» выполняют функции оберегов, что было свойственно мировоззрению многих народов. Считать иссыкское изображение

прямой аналогией для «Овсэтиса» [УАРЗИАТИ 1998: 519–520] сложно даже только в силу различной семантики, вкладываемой исследователями в сопоставляемые ими материалы. Заметим, что охранительные функции образа кошачьего хищника на периферии мира живых, связанного с хтоническими силами, для «Овсэтиса» дало бы право полагать, что символом Алании должны служить горы, но никак не «барс»/леопард.

Образ могучего кошачьего хищника связывался с образами героев и оружием. Отсюда «кошачьи» определения правителей и витязей в шукурах, последние из которых могли иметь сакские истоки. Образ тигра связан с культом огня, игравшим важную роль в идее посмертного возрождения. Данная идея представлена в военной идеологии как «смерть–возрождение» (отметим «сцены терзания» — *А. Т.*). Образ кошачьего хищника эсхатологичен, что проявлялось и в представлении его как охранителя на периферии живого мира, на границе с потусторонним миром [АКИШЕВ 1984: 20, 47–50]. Заметим, что именно охранительные функции несет упоминавшаяся зооморфная ручка кружки катакомбы № 734 Бесланского могильника. Эсхатологический образ иссыкских хищников мог означать переход в «иной мир» [БОГДАНОВ 2006: 74–75].

К сожалению, наблюдается и слабая обоснованность в приведении изобразительных параллелей «восточноиранского мира» к «Овсэтиса» в авторском изложении [УАРЗИАТИ 1996: 23; 2017: 269]. Келермесское зеркало с его инокультурными элементами, образами, сюжетами не может механически привлекаться к сопоставлению. Полагаемое согдийское изображение барса/леопарда [УАРЗИАТИ 1996: 23; 2017: 269] основано на ошибочном определении вида изображенного животного, и, в целом, в нем нельзя усмотреть [УАРЗИАТИ 1998: 521] «иконографическую параллель» для «Овсэтиса». Согдийский барс [УАРЗИАТИ 1998: 522, рис. 3], на самом деле, является одним из изображений на келермесском зеркале. Вызывают сомнение в точности определения образа животного и некоторые из приводимых [ЦАГАРАЕВ 2000: 37, илл. 45, в] иллюстраций. В целом, сложно безоговорочно трактовать иссыкские изображения как прямую [УАРЗИАТИ 1998: 520] или близкую [УАРЗИАТИ 2017: 268] аналогию рисунку Вахушти Багратиони.

Происхождение изображений кошачьего хищника в материалах среднесарматской культуры, которые могут быть связаны с ранними аланами, давно и надежно установлено. Их иконография и стилистические традиции воплощения отличны от скифо-савроматского искусства и свидетельствуют в пользу собственного пути формирования [ЗАСЕЦКАЯ 1980: 46–55]. У раннесредневековых алан образ кошачьего хищника практически исчезает, что показательно и на фоне отмечавшихся отдельных примеров

его перемещения к женщинам, а известные немногочисленные изображения несут печать иноэтничных традиций, в том числе, где кошачий хищник представлен в противостоянии, явно маркируя хтоническое начало.

Следует согласиться, что силуэт горной цепи является символом ландшафта местоживания осетин [Тогошвили 1972: 87]. Но нет никаких оснований соглашаться с утверждением [Тогошвили 1972: 87], что сами предки осетин выбрали изображенное животное на фоне гор своим национальным символом, гербом. Заметим, что определенная трактовка образа кошачьего хищника в сочетании с образом «Мировой горы» также недействительна в силу необъективности трактовки примитивного изображения гор на «Овсэтиса». Нет ни одного материала, позволяющего хотя бы косвенно говорить о значимости образа леопарда в традиции осетин и их предков. Нет и никаких оснований полагать, что Вахушти Багратиони перерисовывал «Овсэтиса» непосредственно с некоего изображения.

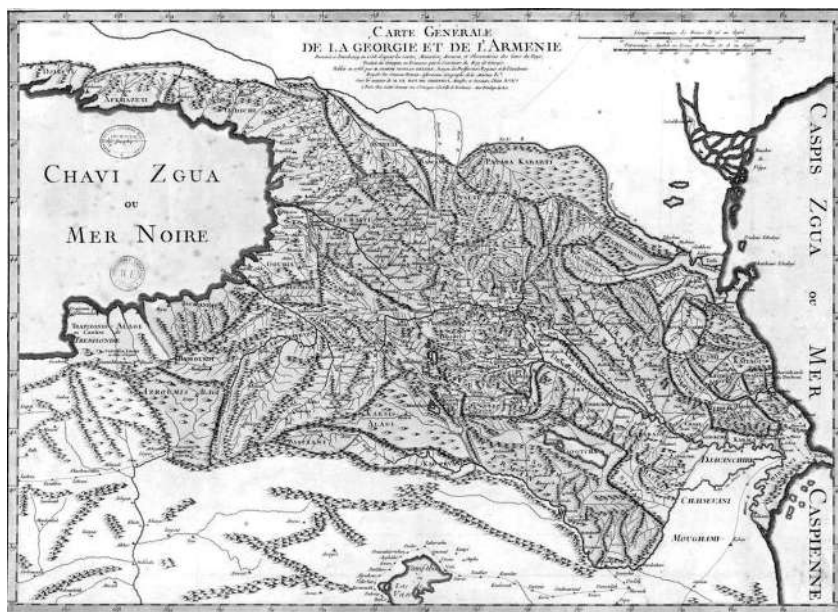
В отношении «Овсэтиса» сегодня представлено и следующее определение: «... сохранившееся изображение средневекового аланского герба (штандарта царей Алании) продолжает древнюю скифо-сарматскую геральдическую традицию. Восемь вершин Мировой Горы, расположенные в три яруса, воплощают индоевропейскую модель мира и идеальной страны. Барс — символ воинской доблести и государственной власти» [Бзаров 2020а: 21]. Ни одно из приведенных в данной краткой характеристике положений, за исключением «воинской доблести», на сегодняшний день не имеет фактического подтверждения.

Недопустимо и утверждение, что «грузинский автор перерисовал осетинский геральдический знак с фресок древней церкви во время своего путешествия в Осетию, которые, к великому сожалению, позже были хищнически уничтожены грузинскими священниками, которые вели службу в них» [Челехсаты 2009: 26]. Такие обвинения были выдвинуты, например, против грузинского священника Н. Самарганова, служившего до 1828 г. в Нузале, что он якобы испортил фрески и надписи в Нузальской церкви и вывез из соседнего монастыря некие древние документы и драгоценности [Кузнецов 1990: 52, 82–83, 118, 143]. Но никогда не шло речи о нахождении в часовне изображения символа или герба Осетии. Вахушти Багратиони переписал со стены церкви грузинскую надпись [Джанашвили 1897: 43]. Субъективно и замечание, что «герб был срисован с оригинала, который был вышит осетинскими златошвеями того времени» [Гасинов 2018: 103].

Выше уже обращалось внимание, что в некоторых публикациях «Овсэтиса» на карте Вахушти Багратиони представляется как символ соседнего с Грузией образования [Тогошвили 1972: 85; Сапрыков 1995: 29; Кочиев

2020: 41], соседа и союзника Грузии [Тогошвили 1990: 117]. Но теми же исследователями в других публикациях справедливо указывается, что весь Северный Кавказ, включая Осетию, на карте представлен составной частью грузинского царства [Тогошвили 2014: 166–167, 193]. Другие авторы пытались без должного основания полагать, что на карте воспроизведены территория Грузии, ее феодальных владений — самтавро и соседних стран, к которым отнесли Абхазию, Дагестан и Осетию [Уарзиати 1996: 13; 1998: 511–512].

На карте географическое пространство царства дано в пределах 38°–48° с. ш. и 66°–82° в. д. На другой карте, составленной 7 января 1735 г. и представляющей собственно Грузию, она помещается на пространстве 41°–45° с. ш. и 74°–77° в. д. [Броссе 1865: 181], что полностью включает южную и северную части Осетии того времени в само Грузинское царство. Такое положение подтверждается картой Грузии и Армении [Carte générale de la Georgie... 1766], составленной по атласам Вахушти Багратиони и изданной в 1766 г. в Париже И. Н. Делилем (илл. 16), активно работавшим с царевичем еще в Санкт-Петербурге. Оно явно свидетельствует о ложности приводимых Вахушти Багратиони сведений, что, надо полагать, было вызвано желанием представить российской администрации особую значимость своего царства и его особые претензии. Бесспорно, Вахушти Багратиони преследовал вполне определенные цели. Размеры Грузии у него



Илл. 16

сильно преувеличены, чтобы создать ложные представления о могуществе Грузии и о ее гегемонии на Кавказе [АБРАМИДЗЕ 2013: 140].

Для нас же важно отметить, что раскрываемое положение дискредитирует приводимые в данной карте сведения, которые, несомненно, касаются и «Овсэтиса». Обращает на себя внимание и факт плохого знакомства Вахушти Багратиони с Осетией. На его карте, в целом, представлены схематичные знания о высокогорной полосе, включающей Осетию, в которых допускаются и грубые ошибки. Так, Касарское ущелье помещается к западу от Алагирского ущелья. Реки Дигории, Басиани и Сванетии представлены впадающими в Кубань. Следует согласиться, что Вахушти Багратиони вообще плохо знал Осетию, особенно ее северную часть, будучи более знаком с осетинами в ущельях Картли [Тогошвили 2014: 153, 154, 157].

При таком положении крайне сомнительно его знание о некоем реальном символе Осетии, еще и как некоего политического образования. Заметим, что в своем труде Вахушти Багратиони перечисляет и животных, обитающих в Осетии. Но среди них он не знает «барса»/леопарда, т. е. живой «символ» Осетии остается неизвестным Осетии. В Осетии, по Вахушти Багратиони, обитает только рысь [Царевич Вахушти 1904: 139].

Надо помнить, что включение на карте Вахушти Багратиони всего Северного Кавказа в подвластные Грузии земли не было лишь индивидуальной выдумкой царевича. Данная не соответствующая действительности декларация представлена была, например, в гербе Грузии. Здесь помещались изображения «Кабардинских земель» и «Черкасских и Горских князей». Данный герб был включен в имперский герб России после присоединения Грузии, что отразилось и в титуле российских императоров. Вплоть до сегодняшнего дня пропагандируются утверждения, что герб России в таком виде «... символически олицетворяет весь Кавказ, объединенный под царской короной тысячелетней династии Багратионов... официально зафиксировали, что среди стран Кавказского региона Грузия традиционно является государством-гегемоном» [Джавахишвили 2015: 75]. Странной выглядит гегемония того, чьи отдельные части находились в полном распоряжении Ирана и Турции, почему искали протектора у России.

Идея о приоритетах, государственных или церковных, и прямом владении Грузии на Северном Кавказе неоднократно воспроизводилась в средневековых документах Грузии. Но, например, показательно, что такое «прошлое» сразу перестало быть настоящим, когда Антиохийский патриарх Макарий III (Иоанн Заим) лично дважды посетил Грузию в 1660-х гг. и столкнулся здесь только со «сведениями» о прошлой обширнейшей территории единой Грузии от Черного до Каспийского морей и владении ею соседними народами. Но в действительности, с которой столкнулся патриарх,



все эти народы, включая осетин, оказались независимыми, а сама Грузия ограничена только собственными землями Мегрелии, Имерети, Гурии, Тифлиса и Кахетии. Причем, две последние прямо состояли в вассальной зависимости от Ирана [Codex 689 du Vatican 1905: 13–14, 16].

Заметим, что вассальная зависимость, например, ярко представлена в судьбе картлийского правителя Георгия XI (1676–1709 гг.), принявшего ислам под именем Наваз-хана. Он и его брат Арчил неоднократно спасались в горах Осетии, а не в Имеретии, от персов. Георгий XI подарил в 1680 г. колокол осетинскому святилищу Реком и, по свидетельству капуцинского монаха Карло Диониджио, женил в 1681 г. своего единственного сына на дочери предводителя (мтавар) свободных осетин [История Осетии... 1962: 106], что явно указывает на независимость Осетии, которая настолько видится желанным союзником [Кузнецов 1990: 35–36; 2016: 119], что Картли готова идти на неравный брак, хотя такая трактовка и не бесспорна.

Но такое положение не мешает декларировать завоевание в 1601 г. имеретинским правителем Осетии. Показательно, что персидский историк Искандер Мунши, описывая поход 1614 г. персидского шаха Аббаса I в Осетию, свидетельствовал, что осетины, будучи христианами, только объявляются подданными имеретинского царя, но в действительности таковыми не являются [Гаглойти 2010а: 488–489]. Однако имеретинские цари и позднее включали, согласно документам 1658 г. и 1668 г., в свою титулатуру не только Осетию, но даже Кабарду [Гамрекели 1961: 127], что повторит в 1735 г. царевич Вахушти Багратиони, включив данные земли в «Заново вычерченную карту Иберийского царства или всей Сакартвело...». Речь, в целом, идет об осетинах отдельного Кударского ущелья, которые еще в 1770 г. оставались независимыми, подвергаясь нападениям со стороны Имеретии [Гаглойти 2007: 206–207].

Представления царевича об Осетии как о некоем политическом образовании следует сопоставить с его представлениями о том, что такое Осетия, в целом [Царевич Вахушти 1904: 136–153]. По ним, Двалетия издавна была поделена между Осетии и Грузией, к югу и к северу от Касарского ущелья. Историческая Осетия располагалась на север от Кавказских гор. Здесь осетины были разгромлены монголами. Тамерлан уничтожил Осетию за ее помощь Грузии, после чего бывшие земли Осетии стали называться Черкесией или Кабардой. Осетины покинули северокавказскую равнину. Уцелевшие ушли в горы, где завладели местами своих сородичей двалов. Царство осетин превратилось в княжество (мтаварство).

Таким образом, символ какой Осетии представляет Вахушти Багратиони? Давно уничтоженного царства, чья территория теперь якобы входит в состав Грузии? По Вахушти Багратиони, те земли теперь называются

Черкесией и остаются пустыми. Символ пустынных земель? Какая Осетия подчинена Грузии, если на ее гербе продекларировано подчинение наследовавших Осетии Черкесии и Кабарды. Если, по Вахушти Багратиони, Осетия после уничтожения как государства стало княжеством, то символ относится к вновь образованному или ранее существовавшему княжеству Осетии? Переднеазиатский леопард не водится на равнинах Северного Кавказа. Он представляет горную зону. Он стал символом некоего горного осетинского княжества после гибели плоскостной Осетии? Или он был символом части Двалетии, издавна входившей в состав владений осетинских правителей? Или он стал символом после почему-то захвата овсами земель двалов, которые издавна были их владениями? Или речь идет о той части Двалетии, которую Вахушти Багратиони изначально объявлял грузинской? Включать в некое княжество северокавказские горные осетинские общества, никогда не подчинявшиеся и не входившие в состав Грузии? Каково соотношение данного княжества с горскими осетинскими обществами на юге и на севере? Включать в состав княжества все осетинские общества или какие-то отдельные?

Скорее, сведения об Осетии Вахушти Багратиони никак не связаны с его «Овсэтиса», т. к. сведения и «Овсэтиса» явились в его трудах независимо друг от друга, преследуя различные цели. В такой ситуации, памятуя, например, о перначе как символе власти Ос-Багатара (его определение Ос выдает грузинский источник), можно предполагать, что образ кошачьего хищника стал олицетворять осетин в глазах картлийской знати за счет его особого символизма в период активной деятельности алан как союзников могущественных Хулагуидов. Сам образ появился за счет влияния культурных традиций империи Ильханов, сочетавшись затем с образом местного переднеазиатского леопарда.

С образом Ос-Багатара в осетинской традиции связаны представления о героической эпохе в истории своего народа — «особа», т. е. «время господства осетин». По некоторым осетинским легендам, он распространял христианство среди своего народа, а после его гибели его воины постепенно ассимилировались в грузинской среде. Одним из деяний осетинского (аланского) предводителя был захват Гори (по другим сведениям, крепость и город Гори были переданы для охраны от монголов овсам самим картлийским правителем). Сюжет о захвате Гори представлен и в Нартовском эпосе осетин [Дзицойты 2017: 37–51, 304–308]. Одним из его героев становится нартовский Батраз, который единственный в эпосе ассоциируется с «барсом»/леопардом [Уарзиати 2017: 263].

Ос-Багатару, воспринимавшемуся осетинами как «царь», приписывалась и женитьба на царице Тамаре, которая в действительности жила

гораздо раньше и была замужем за осетинским (аланским) царевичем Давидом-Сосланом. В легендах Давид-Сослан предстает и сыном Ос-Багатара и Тамары. Но такое «переплетение» биографий интересно для нас в плане известных наблюдений об образах персидского Рустама «Шахнаме» как героя, «одетого в шкуру барса», и Тариела «Витязя в барсовой шкуре» Шота Руставели, также облаченного в шкуру барса. Второе произведение, составленное в конце XII в., непосредственно связывается с персидским источником, а образы Нестан, сравнимой с барсом, и Тариела персонифицируются с именами царицы Тамары и ее мужа-соправителя Давида-Сослана [Уарзиати 2007: 265], который в прологе поэмы назван львом, что символизирует его воинское могущество.

Сравнивается со львом и некий аланский воин в «Искандар-наме» Низами Гянджеви. Но одновременно он оказывается сравним и с черным драконом [Алемань 2003: 472–473], что указывает на относительность зооморфных образов, которые исходят из персидских традиций. На знамени «одетого в шкуру барса» Рустама вновь одновременно появляются дракон и лев. Также в «Шахнаме» Фирдоуси со львами сравниваются различные герои [Алемань 2003: 455]. Вспомним и картлийского правителя Вахтанга Горгосала (440-е–491 гг.), находившегося под властью Ирана. На его шлеме спереди была изображена голова волка, а сзади — льва.

Материалы «Витязя в барсовой шкуре» позволили полагать, что появление образа героя в шкуре барса было связано с тем, что символом (гербом) осетинского царства — соседа и союзника Грузии — был «барс»/леопард [Тогошвили 1990: 103–118]. Был предложен и более сложный процесс в становлении «Овсэтиса». Данное изображение признается символом (гербом) осетинского царства. Его создание, обусловленное традициями «восточноиранского мира», хронологически сходится с известными грузинскими поэмами и временем деятельности Давида-Сослана, что предполагает фиксацию в образе «барса» персонифицированного исторического образа Давида-Сослана. Формирование такой геральдической символики затем имело обратное этноконсолидирующее воздействие на общественное сознание, когда соплеменники Давида-Сослана стали воспринимать его как собственный символ этнической самобытности [Уарзиати 1996; 1998].

Как показано выше, говорить о некоем соответствующем «накоплении фонда этнокультурной символики» [Уарзиати 2017: 264] не приходится. У нас нет никаких данных, что ко времени деятельности Давида-Сослана был подобный государственный символ Алании. Жизнь и деятельность Давида-Сослана, явно и потенциально не обладавшего правом на престол Алании, не имела никакого отношения к Алании. Поэтому его личность

была непопулярна и осталась практически неизвестна в осетинской традиции. Его служба на благо другого государства, где он фактически находился в роли примака, не могла обеспечить ему достойного значения в глазах соплеменников. Тем более, в такой ситуации не могло быть обратного воздействия «геральдической фигуры» ни на соплеменников, ни на государство Алания. Уже вскоре после его жизни (?–1207 гг.) наступит эпоха монгольских завоеваний, не позволяющая и хронологически допускать обратное влияние.

Вахушти Багратиони вполне мог создать «классический герб» [Уарзиати 1998: 515], будучи очень образованным для своего времени человеком, обучавшимся и у католических миссионеров. Но он был его личным новоделом, для которого вполне хватило бы, например, того же знания о Давиде-Сослане и «Витязе в барсовой шкуре». Заметим, что грузинские источники, включая Вахушти Багратиони [Тогошвили 1990: 10–15], искусственно причисляли аланских (осетинских) правителей к ветви грузинских Багратитов, гербы которых, как, например, герб Вахтанга VI, отца Вахушти Багратиони, содержали и образы кошачьих хищников [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 80, рис. 135, 140, рис. 11, 12]. Помещение на «Овсэтиса» изображения гор говорит об отражении в нем современного автору положения осетин, сложившегося после крушения Алании, что отделяет его от аланской истории и служит дополнительным указанием на искусственный характер всей композиции.

Общая непопулярность кошачьего зооморфного образа в материальных памятниках алан позволяет обратить внимание и на другие данные. Было справедливо обращено внимание на сведения определенного круга европейских источников [Кочиев 2020: 44–50].<sup>1</sup> Посылком к тому послужила одна из интерпретаций герба португальского г. Коимбра. История его происхождения изложена во второй части труда монаха Бернарду де Бриту (Балтазар де Бриту-и-Андрате) (1569–1617 гг.), две первые части которого были созданы в 1597–1609 гг. [Segunda parte, da Monarchia Lusytana 1609: 149; Historia breve Coimbra... 1874: 24]. На гербе символом правителя алан Атака выступает лев, а свемов — змей.

Несомненно, речь идет об аланском правителе Аддаке, в пользу чего говорят и постоянные указания источника на труды епископа Акв Флавиевых Гидация (~427–470 гг.) и епископа Севильи Исидора (600–636 гг.) [Алемань

---

<sup>1</sup> Выражаю искреннюю признательность Борису Мысыккаты за любезно предоставленную возможность ознакомиться с рабочим вариантом его статьи по вопросам происхождения герба г. Коимбра и «Овсэтиса» и за помощь с ознакомлением с рядом иных материалов. Надеюсь на скорую публикацию окончательного варианта его оригинального исследования, в котором обосновывается иная позиция.



Илл. 17

2003: 93–94, 183–186]. В них приводятся сведения о вторжении в 409 г. в Испанию алан, вандалов и свевов. Оно привело к тяжелейшим страданиям местного населения, усугубленным затем эпидемией чумы. После нее в 411 г. завоеватели разделили земли. Аддак получил земли в Лузитании, погиб в 418 г. Но здесь отсутствуют сведения о связи Аддака с данным городом и его гербом. Остается без указания, откуда Бернарду де Бриту, спустя многие столетия, извлек данные сведения. Составляет проблему и реальность появления гербов, в целом, в столь ранний период, что указывает на легендарный и неаутентичный характер сведений. Следует отметить, что именно в XVI в. в Западной Европе особое внимание геральдике стали уделять эрудиты. К тому времени были утеряны и забыты истинные причины появления тех или иных гербов, что порождало своеобразное мифотворчество.

Исследователи отмечали [ANDRADE 2018], что самый первый из известных гербов города 1240 г. вообще не содержал зооморфных изображений. В том же веке появляется новое изображение, просуществовавшее, как минимум, до 1385 г. На нем фиксируется изображение только змеи. Наконец, впервые образы дракона и льва появляются на изображении 1516 г. (илл. 17), чему синхронны соответствующие каменные изображения из самого города. Следовательно, изображение льва на гербе могло возникнуть не ранее конца XIV в. (<https://www.cm-coimbra.pt/en/areas/viver/a-cidade/heraldica#&gid=1&pid=1>). Были записаны и некоторые разнящиеся легенды и трактовки, объясняющие семантику зооморфных изображений. Версия Бернарду де Бриту, в конечном итоге, оказалась очень популярной, но только одной из семи. Некоторые исследователи считали даже ошибочным приписывание источником образа льва Атаку, исходя из сведений о драконообразных штандартах алан [BULAKH, GUTIEVA 2017: 126–131].

Сведения Бернарду де Бриту логично сопоставимы с иными данными из хронологически близких ему трудов. Франциск Иреникус (Франц Фридлиб) (1495–1553 гг.), со ссылкой на Мефодия, указывал, что аланы, бургунды и свевы, вторгнувшиеся в Испанию, избрали своим военным символом

кошку [Germaniae exegeseos... М. D. XVIII: CXVII]. На данного автора, называемого в другой раз Мефодием Историком [Germaniae exegeseos... М. D. XVIII: LXIII], автор неоднократно ссылается.

Аналогичное сообщение вне связи с Испанией, но с тем же указанием источника информации в лице Мефодия, оставил и Олаф Магнус (Олаф Стуре) (1490–1557 гг.) [Historia de gentibus septentrionalibus... М. D. LXII: 26; OLAUS MAGNUS 1996: 125]. Полагают, что оно было, хоть и не дословно, взято из труда Франциска Иреникуса [OLAUS MAGNUS 1996: 143, OM 2: 25]. Данные сведения отмечались и гораздо позднее [Scriptores Rerum Lusaticarum... 1719: 172], включая специализированные работы по геральдике [Theodori Hoeringi... М. DC. XLII: 164, 880; D. Philippi Jacobi... MDCC XVII: 253; Nouvelle méthode raisonnée... М. DCC. LXXX: 2].

Сведения, видимо, с исполнением авторского рисунка (илл. 18) и с указанием на Мефодия вошли в издание Клода Парадина [Devises Heroïques... М. D. LVII: 62]. Их, с указанием на Мефодия, повторил и Шимон Окольски (1580–1653 гг.) в отношении пары алан и бургундов [ORBIS POLONUS 1641: 480]. Как справедливо отметил Б. Мысыкатты, в других изданиях Клода Парадина наблюдается разворот изображения (илл. 19) в прямо противоположную сторону [Devises Heroïques, et Emblemes. М. DC. XIV: 78]. Наблюдаются и некоторые частные отличия (илл. 19, 20, 21) в изображениях [Les Devises Heroïques... М. D. LXI: 37; Les Devises Heroïques... М. D. LXIII: 37], что, на наш взгляд, подтверждает отсутствие оригинального изображения, а представленные, несомненно, являются не погрешностями литографического воспроизведения, а продуктами творчества привлеченных к изданиям рисовальщиков. Сам разворот мог диктоваться подстраиванием изображения к обычным геральдическим изображениям кошачьих хищников.

Одновременно появлялись публикации, в которых соответствующие определения военной инсигнии алан подаются без указания на известный источник информации. Так, Корнелий Агриппа Неттесгеймский (Генрих Корнелий Неттесгеймский) (1486–1535 гг.), в восемьдесят первой главе одного из своих трудов, выдержавшего несколько изданий в XVI в., отмечал, что во время вторжения в Испанию аланы имели своим символом кошку [Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym... М. D. XXXI]. Его утверждение



Илл. 18



Илл. 19



Илл. 20



Илл. 21

повторили, например, К. Кастриота [Sapere... М. D. LII: 36] и М. Стрыйковски [Kronika Polska... 1846: 39]. Кошка, как лунное животное, отмечается у Хосе де Авилеса символом алан, бургундов и свевов с приведением грубого изображения для бургундов [Ciencia heroica... 1725: 315, 316, fig. 172], которое отлично от рисунка в издании Клода Парадина. Сведения о коте как о символе на знамени древних алан, бургундов и свевов вошли и в геральдические словари [A New Dictionary of Heraldry... М DCC XXV: 70].

Жером де Бара, отмечая бургундского правителя Гундикара и анналы Мефодия [Le Blason des armoiries... М. DCIV: 167], представляет его герб с изображением кота [Le Blason des armoiries... М. DCIV: 168]. Э. Чуди, относя информацию к мученику Мефодию, указывал, что инсигнией бургундов был Элурус [Hauptschlüssel... 1758: 182]. Речь идет о египетской богине Элурус, символизировавшей луну, плодородие и деторождение и изображавшейся с кошачьей головой, почему так иногда называли кошек (греч. αἰλουρος — кот, кошка). В произведении францисканского монаха, написанном между 1378 г. и 1402 г., в Скандинавии отмечается герб свевского правителя в виде двух противостоящих друг другу львов на задних лапах. Такой же герб здесь отмечается для народа Готии, который некогда захватил Испанию и долго в ней правил [Ei Libro... 1999: 16, 17, ill. XV, XVII].

Исторические реалии прошлого находили свое осмысление и в христианской литературе. Здесь обращают на себя внимание апокалиптические библейские материалы. Уже у пророка Иезекииля (Ихэзкиель) мы встречаем образы подобий четырех животных с четырьмя крыльями и лицами человека, льва, тельца и орла (Иезек. 1: 5–11). У него же в пророчествах 586–572 гг. до н. э. в угрозах Израиллю представлен образ Гога в земле Магога (Иезек. 38: 1–3; 39: 1–15). Он исторически связан с образом лидийского правителя Гига, но будет ассоциироваться с народами, которые восстанут в последние времена мира. Гог и Магог со временем окажутся связанными с северными землями и образом скифов, которые, в конечном итоге, будут объявлены потомками Иафета как прародителя европейских народов. Соответствующие комментарии появятся у раннехристианских авторов III–IV вв., включавших в списки и сарматов. Софронией Евсевий Иероним (345–420 гг.) в «Книге еврейских вопросов на «Бытие» (X, 2 (М. стб. 999) отмечал бытующее мнение по данным «Бытия» и Иезекииля о тождестве Гога и Магога с готами.

С народами, которые восстанут в конце мира, будут связаны легенды о запирании их специальными запорами (воротами) Александром Македонским. Данные ворота, известные христианским и мусульманским

авторам, будут отождествляться и с Кавказом, где Александр Македонский никогда не был. У Иосифа Флавия здесь окажутся запертыми и аланы [Алемань 2003: 139, 140]. Сирийский аноним Псевдо-Мефодий, используя авторитет Мефодия Олимпийского, около 691 г. также включал в число таких народов алан [Алемань 2003: 503].

В пророчествах Даниила в конце света представлены образы четырех зверей: лев с орлиными крыльями, медведь, леопард с четырьмя птичьими крыльями и некое чудовище с десятью рогами. Звери олицетворяли четырех царей, которые восстанут, а десять рогов — десять царей, которые восстанут из царства четвертого (Даниил. 7: 3–24). В откровениях Иоанна Богослова (Иоанн. 4: 6–8) также предстают четыре животных с шестью крыльями и соответствующими лицами. Здесь рисуется и образ красного дракона с семью головами и десятью рогами (Иоанн. 12: 3), а также получающего от него силу зверя, имеющего тело леопарда, ноги — медведя, пасть — льва (Иоанн. 13: 2). Семь рогов символизируют царей, пять из которых пали, один существует, а один еще не пришел. Десять рогов символизируют десять царей, которые получают временную власть от зверя (Иоанн. 17: 10, 12).

Вполне понятно, что такие эсхатологические картины могли рисоваться христианскими авторами в применении к западноевропейской истории, пережившей падение Римской империи. Так, в связи с ветхозаветным пророчеством Даниила в IX в. Беренгауд ассоциировал варварские народы, разрушившие Римскую империю, с десятью рогами «зверя». Все эти народы, кроме гуннов и алан, представляли германцев. Причем, гунны оставались на восточной периферии Европы, тогда как другие народы, включая алан, непосредственно действуют в Западной Европе. Испания отдавалась на притязания готов, а аланы вместе со свевами господствовали во многих местах [Expositio in septem visionis libri Apocalypsis. 1879: 1000; Алемань 2003: 170]. В западноевропейской литературе такое решение, сопряженное и с отнесением алан к германским народам, было вполне обычно [Observations upon the Prophecies... M. DCC.XXXIII: 34, 47–52]. Соответствующая апокалиптическая картина в связи с непосредственным вторжением в Испанию алан, вандалов и свевов рисовалась уже Гидацием — епископом Акв Флавиевых [Алемань 2003: 95].

Позднейшим продолжением данной интерпретации, с подключением все того же зооморфного символизма древних народов, может служить замечание Диего де Сааверда Фахардо (1584–1648 гг.), на которое обратил внимание Б. Мысыккаты. В его труде аланы, вандалы, свевы и готы, захватившие Испанию, сопоставляются с четырьмя чудовищами из пророчества



Даниила Ветхого Завета. Аланы, которым предрекалась гибель, что соответствует истории Адака, ассоциировались у него с образом крылатой львицы [Corona Gothica... M. D. CC. VIII: 249], тогда как, например, символом короля свевов был крылатый леопард, вандалов — медведь, а готов — чудовище. Диего де Сааверда Фахардо указывает на зооморфные образы как на символы правителей этих народов, что соответствует именно библейскому восприятию.

Встречались и иные указания. Так, Юниус Адриан (Адриан де Йонги), со ссылкой на Юлия Скалигера, отмечал, что аланы на скифском языке означает «собаки», почему на их знаменах и инсигниях изображалась собака [Hadriani Iunii... (I) I LXXXVIII: 385]. Марко де ла Фрата и Монталбано называл символом алан, вторгнувшихся в Испанию, куницу (marta) [Discorsi de principii della nobilta... M D LI: 33]. Трудно точно определить причины таких трактовок. Указание [Кочиев 2020: 49] на «аланскую породу собак» в Европе [Васнрасн 1973: 118–119] не учитывает саму проблематичность существования такой породы [Оньибене 2020: 19–21]. Возможно, трактовки являлись плодом авторских поправок за счет лат. *catta* — кошка, *cattus/catus* — кот, *catula* — собачка, *catulus* — котенок, щенок, *feles/felis* — кошка, куница, хорек.

Личность Мефодия так и осталась не определенной. Отмечалось известность мученика Мефодия (Патарский, Олимпийский, Евбул), святого Мефодия Моравского (Солунский), двух константинопольских патриархов Мефодиев [Scriptores Rerum Lusaticarum... 1719: 172]. Выражалось недоверие самой возможности использования символа кота и изображениям соответствующих инсигний в прежних изданиях, отмечалось отсутствие соответствующих сведений у Мефодия Олимпийского и патриарха Мефодия I Исповедника. Полагалось, что соблазнительней усматривать в источнике Мефодия Моравского. Также указывалось на данные исследования Г. Науде и на «Хронику» Мефодия, которую использовал в своей работе автор XI в. Мариан Скот [Questions Bourguignonnes... 1846: 150–152].

Действительно, в работе Г. Науде кратко упоминается некий Мефодий, составивший труд о рождении и падении Римской империи [Gabrielis Naudaei Bibliographia Politica... M. DC. LXXIII: 45]. Мариан Скот многократно ссылается на Мефодия, в последний раз по событиям 408 г. [Mariani Scoti... 1559: 333]. Алан же он единожды упоминает вне его сведений в 406 г. как перешедших в Галлию через Рейн с вандалами [Mariani Scoti... 1559: 333], т. е. еще до вторжения в Испанию. Личность Мефодия, как и прежде [Histoire du Comte de Namur... M. DCC. LIV: 21, 22, 23, 30], оставалась не определенной.

Возвращаясь к интерпретации Бернарду де Бриту образа льва на гербе г. Коимбра, следует отметить, что изначальное и долгое его отсутствие на данном гербе препятствует установлению его исторической связи с аланами. Но к периоду создания труда автора (1597–1609 гг.) в западноевропейской литературе, как мы теперь знаем, уже достаточно известным местом стало приписывание аланам инсигнии в виде кошки. Поэтому следует полагать, что Бернарду де Бриту просто мог использовать соответствующие материалы, авторски приложив их к современному ему гербу города, типа представленного в манускрипте «*Thesuro de Nobreza*», составленном в 1675 г. в Лисабоне (илл. 22), на котором появился образ кошачьего хищника, не во всем даже похожего на льва.

Обращает на себя внимание и тот факт, что Бернарду де Бриту изначально называет алан, свевов и вандалов идолопоклонниками, лишь часть из которых исповедует арианство [Segunda parte, da Monarchia Lusytana 1609: 145–146]. Но аланский правитель Атак у него сразу предстает исповедовавшим арианство и плохо относящимся к католикам. Однако ни один источник не знает об арианстве у алан в Западной Европе. Такое положение только предполагается некоторыми современными авторами. Но оно многократно фиксировалось источниками для германских народов. В отношении свевов картина Бернарду де Бриту не соответствует истории, т. к. свевы приняли католичество при своем правителе Реккиарии (448–456 гг.), перешли в арианство при Ремисмунде около 465 г., а затем вернулись в католичество незадолго до 585 г.

Происхождение алан связывается с историей северных народов, выходцев из Скандинавии [Segunda parte, da Monarchia Lusytana 1609: 140], что являлось известной трактовкой происхождения германских народов, в том числе за счет переноса на дальний север мифических сведений о Гоге и Магоге. В основе конструкций лежали представления христианских авторов, не мысливших происхождение народов вне библейской генеалогии. Эту же конструкцию воспроизводит и Франциск Иреникус [Germaniae exegeseos... M. D. XVIII: XVIII, XIX], который, со ссылкой на Мефодия, приписывал вторгнувшимся в Испанию аланам, бургундам и свевам в качестве военного символа кошку. Необходимо помнить и об известном по созвучию сближении и путанице алан и германских аламаннов (алеманны). Такое включение алан представлено и в труде Олафа Магнуса, который также отмечает Мефодия и соответствующий воинский символ у трех народов без упоминания Испании [Historia de gentibus septentrionalibus... M. D. LXII: 26].

Включение алан в число готских народов было давно представлено, например, у автора VI в. Прокопия Кесарийского [Алемань 2003: 268, 269],



Илл. 22

сведения которого известны и вышеуказанным поздним авторам. Данное определение было в прошлом, надо полагать, обычным для западноевропейских авторов [Observations upon the Prophecies... M.DCC.XXXIII: 34]. Ранее алан называл родственниками германских вандалов и Аполлинарий Сидоний, автор V в., знавший об их испанской части истории [Алемань 2003: 116–117]. Данное положение, вопреки бездоказательным утверждениям [Васнраш В. S. 1973. P. 81–84], находит свое отражение и в «Historia Brittonum», обычно приписываемой Неннию и датируемой IX в. В ней первым насельником Европы выступает Алан, представляющийся родоначальником германских народов, а Магог — предком скифов и готов [Historia Brittonum... MDCCCLXXXVIII: 140, 147, 149, 159–160, 161; Leabhar Breathnach... MDCCCXLVIII: 31, 33, 77–78].

Столь же неожиданно мифический Ал(л)аний становится первым римским императором, связываясь с историей последних римских военных правителей Галлии в псевдогенеалогии VI в. или VII в. «Generatio Regum et Gentium» [Germania Antiqua MDCCCLXXIII: 163]. Конечно, здесь могло сказаться действительное участие в жизни региона алан, слившихся позднее с галльским, римским и франкским населением. Здесь аланы активно взаимодействовали с бургундами, а история Рима прервалась франкским завоеванием. Поэтому нельзя исключать и влияния «германской» истории, тем более, что далее в источнике вновь следует генеалогия народов [Germania Antiqua MDCCCLXXIII: 164], прежде всего, германского круга.

Исследователи неоднократно отмечали тесное взаимодействие алан с германскими народами, что отражено в письменных источниках и археологических памятниках. Такое положение может быть расширено и за счет известной истории германских и сарматских народов, что находило отражение, например, в совместной римской службе сарматов и тайфалов [Notitia Dignitatum... MDCCCLXXVI: 219. № XLII, 65]. В частности, если попытки объявить название испанской Каталонии передачей «Готалании» явно ошибочны, то действительное существование Готалании, в названии которой отразилось реальное смешение двух народов в средневековом Крыму, заметно и в плане хорошего знакомства с таким положением западноевропейцев, имевших там собственные фактории. Исследователями отмечается и несомненное участие сармато-аланских элементов в сложении черняховской культуры готов.

Исследователи неоднократно отмечали тесное взаимодействие алан с германскими народами, что отражено в письменных источниках и археологических памятниках. Такое положение может быть расширено и за счет известной истории германских и сарматских народов, что находило отражение, например, в совместной римской службе сарматов и тайфалов [Notitia Dignitatum... MDCCCLXXVI: 219. № XLII, 65]. В частности, если попытки объявить название испанской Каталонии передачей «Готалании» явно ошибочны, то действительное существование Готалании, в названии которой отразилось реальное смешение двух народов в средневековом Крыму, заметно и в плане хорошего знакомства с таким положением западноевропейцев, имевших там собственные фактории. Исследователями отмечается и несомненное участие сармато-аланских элементов в сложении черняховской культуры готов.

Следует полагать, что данная концепция происхождения алан широко распространилась в XVI в. в Западной Европе. Она независимо подтверждается, например, трудом югославянского автора, католического священника Мауро Орбини, который составил труд по истории славян. Для его создания он в конце XVI в. изучает архивы Италии. Он также вносит алан в состав германских народов, выходцев из Скандинавии, хотя ошибочно и включает их всех в круг славянских народов. С позиций германского происхождения алан он неоднократно отсылает к труду Франциска Иреникуса. Начало данных о таком происхождении связывается со сведениями мученика Мефодия. Известен Мауро Орбини и Мефодий Историк [Il Regno de gli Slavi... M DCI: 7, 97, 102, 130].

Конечно, мученик Мефодий, принявший смерть в 311 г. или 312 г., не мог свидетельствовать о приходе алан в Испанию. Но тот же Олаф Магнус приводит свидетельство Мефодия о военном символе трех народов вне связи с Испанией. Вполне вероятно, что такая связь проявилась в средневековых трудах XVI в., будучи производной от сепаратного замечания о символах народов. Видимо, неважно в данном случае и разбирательство об использовании только труда мученика Мефодия или о его ошибочной контаминации с трудом некоего другого Мефодия. Несомненно, что сведения об инсигнии в виде кошки у алан, свевов и бургундов происходит из одного единственного источника и не имеют иных подтверждений.

Сложно допустить, что у трех народов был один и тот же символ. Ничего не решает и предположение [Кочиев 2020: 49–50, 52–53], что сторонние наблюдатели по-разному могли ассоциировать изображение кошачьего образа. Символы народов, государств, родов и т. д. имеют важнейшее значение и не являются предметом легкомысленных ассоциаций. Тем более, что аланы не были германским народом, как свевы и бургунды, представлявшие западно- и восточногерманские народы, что дополнительно противопоставляло бы их и в символическом плане.

Скорее, общий кошачий воинский символ был произведен за счет германской составляющей. При всем возможном скептицизме к идее использования кошки как воинского символа отметим, что в нашей тройке народов именно германские бургунды и их правитель Гундикар оказываются связанными с кошкой как символом свободолюбия и непокорности. Аланы же тесно взаимодействовали с бургундами, возможно, частью влившись в их объединение. В средневековой Европе именно бургунды ассоциировались с котом, служившим и их символом, что порождало различные представления и легенды.

Так, например, Клотильда Бургундская, вышедшая замуж за правителя франков Хлодвига I, получила среди прочего в приданое и серого

кота. Герб с изображением кота в ошейнике и на цепи был дарован правителем франков Хильдебертом I рыцарю, который захватил в плен правителя бургундов Гандмара, чьим символом и являлся кот. По другой легенде, такой символ появился в результате тех событий у самого Хильдеберта I. Показательно, что позднее в специализированных работах по геральдике [Ars heraldic... 1688: Fig. Z, 114–115] кошка как символ свободы отмечается для гербов древних родов швабов, швейцарцев и бургундов. Таким образом, аланы выпадают из известной тройки, замещаясь швейцарцами.

Многократное фигурирование аланского воинского символа в образе кошки в различных трудах не должно создавать иллюзию о многочисленности таких свидетельств. В их основе лежал единственный источник, чья информация осталась исключительной, не имевшей никогда другого независимого подтверждения. Поводом же к ней послужили соответствующие представления о происхождении алан, не имеющие ничего общего с реальной историей.

Именно таким образом аланы были «одарены» германским происхождением, германским арианством и германским (бургундским?) символом в образе кота. Изначальное влияние могли оказать соответствующие библейские аллюзии в сочетании с историческими реалиями по истории Испании и Португалии. Отсюда и данные португальского автора Диего де Сааверда Фахардо, для которого счастливо совпали только в числовом порядке библейские данные и португальские события. Здесь, в конечном итоге, могли лежать истоки истолкования образов дракона и льва на гербе у Бернарду де Бриту. Не исключено, что зооморфные символы неустановленного Мефодия также хотя бы частью имели библейское происхождение.

Заметим, что от начала V в., с которым связывается появление алан в Испании вместе с германскими народами, и до начала XVI в., когда появляются отмеченные авторские труды, прошло практически тысячелетие, за которое не появилось ни одного другого независимого источника, содержащего сопоставимую информацию. Единственно известным символом для алан в Западной Европе остается инсигния начала V в. *Comites Alani* (отряд конницы при ставке императора) в Италии. Видимо, данный отряд упоминался еще в 487 г., когда под началом правителя скиров Одоакра выступил из Равенны против ругиев Теувана, располагавшихся в Ругиланде (Нижняя Австрия) [Scriptores Rerum Langobardicarum... MDCCCLXXVIII: 3, 8; ВАСНРАСН 1973: 36]. Показательно, что Прокопий Кесарийский именно в контексте истории Италии относит алан к германским народам [АЛЕМАНЬ 2003: 202, 269]. Но инсигния *Comites Alani*



Илл. 23

(илл. 23), в отличие от некоторых подобных у других национальных подразделений, включая германские с изображением льва, не содержит зооморфного образа [Notitia Dignitatum... MDCCCLXXVI: 128. № VI, 8; Notitia Dignitatum... 1839–1853: 29. № I, g; Алемань 2003: 101], будучи сопоставима с символом Equites constantes Valentinianenses seniores (<http://lukeuedasarson.com/NDequitesConstantesValentinianensesSeniores.html>).

Интересно, что в одной легенде об осетинском роде Цæразонтæ, который связывает себя с Ос-Багатаром, также присутствует кошка. Но в ней она играет отрицательную роль. Эту черную кошку, в образе которой приходила чума, схватил и унес черный орел, в котором увидели божество Мыкалгабыртæ [Устные рассказы... 2005: 31, 32]. Соответственно, Цæразонтæ почитают орла. Имя божества, в котором слились имена архангелов Михаила и Гавриила, несомненно, имеет позднее происхождение и связано с христианским влиянием из Грузии, имея прямые параллели в грузинском Микел-Габриели и абхазском Мкангария.

Следует отметить, что данная местная легенда имеет и вариант, в котором Цæразонтæ никак не представлены, а история с чумой отнесена к доосетинскому населению, «грекам», оставившим свое кладбище в Нузале [Устные рассказы... 2005: 31, 32]. С другой стороны отмечается, что «в предании исторического характера, поскольку в нем фигурируют представители средневековой осетинской царской династии Царазонов, барс, напротив, однозначно негативен и представляет собой карающую силу» [Соклаева 2009: 191]. К сожалению, вариант предания с образом «барса» остается не определенным. Заметим, что негативен образ леопарда, вопреки общему противоположному утверждению [Чибиров 2008: 152], в одной из волшебных сказок. Здесь он сюжетно связан с персонажем, образ которого может быть отнесен к хтоническому миру. Причем, он противопоставляется образу царя птиц как простое животное [Осетинские волшебные сказки 2005: 12–13, 21], что отделяет его от идеи социальной престижности.

Не вдаваясь в проблему персидского источника для создания «Витязя в барсовой шкуре», его отдельных мотивов или образов [Абаев 1990: 467–508], в условиях несомненного влияния персидской культуры на Закавказье, хорошего знакомства в Закавказье с персидской литературой, в

том числе переводной на грузинский язык, например, «Висрамиани» XII в., более вероятным представляется заимствование образа героя в барсовой шкуре из персидской «Шахнаме» [САТЦАЕВ 2008: 51], чем его местное древнее происхождение [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 507–508]. Таким образом, персидский образ через грузинское посредничество оказался приложен к образу аланского царевича, воинственного сопратителя Картлийского царства, с которым был связан расцвет государства. Заметим, что в XII–XIII вв. образы пантер и барсов, как полуфантастических существ, могучих стражей, представлены в монументальном и прикладном искусстве Ближнего Востока–Малой Азии, Закавказья, Крыма. Как уже отмечалось, изображения кошачьих хищников на раннесредневековом северокавказском оружии имеет общие черты с изображениями на зданиях Крыма и Закавказья.

Вопрос с северокавказским оружием, возможно, следует сопоставить с некоторыми осетинскими этнографическими материалами. Как отмечалось выше, образ черной кошки у осетин был связан с образом чумы. Он же относится с образами чертей или женщин-оборотней. Черная кошка выступает одной из ипостасей домового Бундор. В период его чествования особо наблюдается, чтобы кошка не дотронулась до крови приносимой жертвы, а когда приступали к варке мяса, кошку запирали в чулан. Таким образом, кошка ассоциируется со смертоносными, хтоническими силами. В целом, в легендах и преданиях черная кошка выполняет абсолютно отрицательную роль [СОКАЕВА 2011: 120].

Образ кошачьего хищника, а точнее рыси, в одной из частей Осетии был представлен в особом обряде. Когда человек сильно мучился, не мог ни умереть, ни выздороветь, считалось, что его душу не пускает в загробный мир рысь, которую он мог съесть или «носить». Тогда в ходе специального обряда по нему проводили когтем рыси, который клали затем ему под подушку [ГАРДАНТИ 1901–1903: 68; ТУАЛЛАГОВ 2010: 383, сн. 483]. Данное поверье зафиксировано и в словарной статье: «Он был должен цену рыси, и мертвые его к себе не пускают; рысиный коготь положите ему в изголовье, и будет ему путь в царство мертвых» [МИЛЛЕР 1929: 1122]. В другой части Осетии, вместо когтя рыси использовали обломок железного предмета, обычно косы [КОКАЕВА 2016: 25].

Прямой параллелью к осетинским представлениям являются представления балкарцев и карачаевцев. Так, примером гомеопатической магии полагают специальный магический ритуал. Когда пожилая женщина не могла умереть и долго мучилась, то одна из ее родственниц одевалась ряженым с когтями рыси и, близко наклонившись к умирающей, произносила заклинание [МАЛКОНДУЕВ 1996: 46].

По другим данным, чтобы человек умер, надевали костюм ряженого, брали в руки засушенную лапу рыси и произносили заклинание. Когда полагали, что надежды на исцеление нет, то кто-нибудь переодевался и подносил к глазам умирающего рысий коготь. Если у умирающего не было никаких видений — он еще некоторое время мог прожить, если были — к нему явился «забирающий душу». Считалось, что убивший рысь человек долго мучается перед смертью. Чтобы облегчить свою кончину, он носит с собой коготь убитой рыси. Если ему показать этот коготь, то он сразу умрет. Отмечается, что рысь как недоброе животное, олицетворяющее смерть, противопоставляется богу диких животных Апсаты [КОРКМАЗОВА 2019: 112–114]. При произношении заклинания в руках могли держать некую «рысью» чашу [Къарачай-малкъар фольклор 1996: 53].

У многих народов железо служило оберегом от злых сил. У карачаевцев с такой целью на люльку вывешивали коготь рыси [МАЛКОНДУЕВ 1996: 145]. Иносказательно снежного барса (ирбис) называли, в том числе, «хвостатой рысью», а смерть связана с образом «серо-бурой рыси» [МАЛКОНДУЕВ 1996: 67, 260]. Отмечают, что рысь считалась носителем таинственной злой силы, ассоциировалась с миром мертвых и олицетворяла смерть. С ее образом связывают само отрицательное отношение к кошке [МАЛКОНДУЕВ 1985: 102; ДЖУРТУБАЕВ 2011: 36, 39–41, 356, 360–361, 366–367, 369, 370; КОРКМАЗОВА 2019: 112, 113].

Как мы видим, вновь наблюдается ассоциация кошачьего со смертью, потусторонним миром (вспомним сакские ассоциации), а семантическое сближение в осетинской традиции когтя рыси и железной косы может ассоциироваться, например, с железными клинками аланских сабель, украшенных образами кошачьих хищников. Тогда можно полагать, что образ кошачьего хищника у раннесредневековых алан оказался связан с образом смертоносной силы, смерти, включаясь в круг ассоциаций воинского сословия. Но мог ли он при такой семантике стать общегосударственным символом?

Специалисты не исключают, что образы льва и леопарда изначально были едины, они часто смешаны. Но в то же время образ леопарда не всегда столь однозначен. Следует заметить, что христианская, а, следовательно, идеологическая связь средневековой Алании с европейским миром, должна была проявляться и в геральдике. В ней, в том числе, представлено идущее с эпохи античности до средневековья противопоставление льва как благого христианского символа, символа храбрости, леопарду, как отрицательному языческому символу. Леопарду приписываются такие качества как фальшивость, вероломство, лицемерие, чьим символом он и становится. Он может



менять внешний вид своих пятен, чтобы обмануть противника, почему называется *pardus versipellis* — «меняющий шкуру пардус». Порой христианская церковь рассматривала леопарда как образ дьявола, грешника, чья душа запятнана грехами как его шкура [Лучицкая 2001: 333–335; Пастуро 2012: 57–59, 221]. Образ леопарда относился к тому ряду зооморфных образов, которые были чужды и официальному искусству Византии, не привились в церковном монументальном искусстве, лишь получив широкое распространение в книжной иллюстрации и художественном ремесле, менее зависимых от традиционных канонов [Даркевич 1975: 189, 199].

Такое положение, в совокупности с приведенными наблюдениями об образе кошачьего хищника на аланских древностях, делает спорным утверждение [Сапрыков 1995: 29], что данный символ древней Алании просуществовал до XIII в., когда монголо-татары оттеснили предков осетин в горы, захватив равнины Предкавказья. Вполне понятным представляется замечание о неясности истоков «Овсэтиса» [Шнирельман 2006: 101, прим. 79]. Такие сомнения позволяли другим исследователям предполагать, что изображения хищных «барса» и волка на «знаменах-гербах-знаках» Осетии и Дагестана были авторскими и отражали негативное отношение Вахушти Багратиони к периоду, именуемому «Особа» и «Лекоба», или эти страны имели свою геральдику, которую схематично передал царевич, хотя настораживает единообразие гербов, возможно, объясняющееся слабыми навыками рисования [Дзаттиаты 1995: 103]. Представляется, что и хорошие навыки не определяли бы сам источник появления «Овсэтиса».

Образ кошачьего хищника, видимо, также имевший персидский источник, но уже через посредничество монголов, через 100 лет оказался связан с образом Ос-Багатара, правителя алан, при котором на некоторое время особо возросло могущество алан в Картлийском царстве. Как отмечалось выше, в осетинской традиции образ Ос-Багатара частично оказался еще и совмещен с образом Давида-Сослана. В конечном итоге, образ кошачьего хищника, пришедший из Ирана, но двумя разными путями, оказался ассоциирован в Картли с верховной властью у алан. Поэтому Вахушти Багратиони, используя данную ассоциацию, понятную грамотным верхам его царства, мог самостоятельно создать «Овсэтиса», используя образ «барса», точнее, переднеазиатского леопарда, действительно, обитающего на Кавказе. Сама композиция и элементы авторской работы не выходят за рамки общего «геральдического ряда» карты Вахушти Багратиони, явно знакомого с правилами геральдики своего времени, и не имеют ничего специфически «аланского».

Сопоставление с «Овсэтиса» Вахушти Багратиони кобанских и иных изображений, включающих и происходящие из аланских памятников,

нисколько не подтверждает, как считают [ЧШИЕВ 2016: 15; КОЧИЕВ 2020: 43, 50], устойчивость бытования образа «барса»/леопарда в материальной культуре древних и средневековых племен Северного и Центрального Кавказа, полагающего существование у местного населения соответствующих мифологических или идеологических образов. Приводимые в таком контексте конкретные образцы, как показано выше, не столь однозначны. С другой стороны, образы кошачьих хищников в аланских древностях не говорят об их культурной или иной преемственности с изображениями на кобанских памятниках, что не позволяет считать их и неким передаточным звеном, связывающим кобанские изображения или связанные с ними представления с «Овсэтиса».

Предложение признавать в «Овсэтиса» сложившийся в самой Осетии символизм, известный и признаваемый не только внутри княжеств, но и за их пределами [ЗАГОРУЙКО, Загоруйко, Андреева 2015: 80], следует поставить под сомнение. Остается заметить, что именно образ барса, в том числе крылатого, хорошо известен средневековым грузинским летописям, в которых он прилагался к образам Александра Македонского, древних правителей и средневековой знати самой Картли [Картлис Цховреба 2008: 26, 190, 273, 384]. Вспомним, в частности, шлем Вахтанга Горгосала. Такая популярность образа барса на Кавказе вполне понятна, в связи с чем, например, отмечается «дружина барсов» Георгия Саакадзе [ЛОВПАЧЕ 1980: 181]. К той же традиции следует отнести аллегорическое сравнение Ростомы, ставшего первым ксанским эриставом из алан, с львом, тигром и барсом [ГАГЛОЙТИ 2007: 59]. Ничто не мешает в данном контексте появлению образа кошачьего хищника среди древнего картвельского населения за счет доминирующего в свое время в Закавказье Ирана, в котором ранее и правили, например, представители династии Аршакидов.

Как мы видели, образ «барса»/леопарда остается вне кобанских материалов, которые и хронологически не могут иметь отношения к выработке «символа Осетии». Практически не известен данный образ в материальной культуре алан кавказского региона. Конечно, образы кошачьего хищника, фантастических животных с элементами кошачьего хищника надежно представлены в скифских и иных памятниках, вплоть до первых веков нашей эры у северокавказских алан. Надо полагать, что они ассоциировались с некими чудовищными, хтоническими силами. В целом же, следует заметить, что механическое обращение к скифским и иным древностям неприемлемо в условиях фактического отсутствия сопоставительного раннесредневекового аланского материала.

Кроме того, образы кошачьих хищников в аланских памятниках раннесредневекового периода зачастую несут на себе печать инокультурного

происхождения, являя некий экзотический образ. С начала раннесредневекового периода аланские памятники практически не знают такого образа, что свидетельствует о его не особой популярности в аланской среде. Хотя мы не фиксируем территориального и хронологического схождения между соответствующими ранними зооморфными украшениями аланского оружия типа найденных в погребениях у с. Пороги и Рошава Драгана, с одной стороны, и оружия, фиксируемого на Северном Кавказе с IX в., но само возрождение в таком ракурсе образов кошачьих хищников представляется, как минимум, любопытным. Редкое появление образов кошачьих хищников на аланском оружии второй группы, несущих черты инокультурного происхождения, могло бы указывать на адаптацию данного образа в аланской воинской культуре знати, что открывает путь для соответствующей ассоциации воинского сословия.

Но, не стоит, например, фибулу с фигурой пантеры из погребения № 11 Монастерского могильника рассматривать как артефакт с изображением барса аланской культуры [Гаглойти 2011: 21, 195, рис. 52, 4, 232, рис. 119, 11, 242, рис. 137]. Подобная фибула известна среди находок у сс. Камунта или Кумбулта [Уварова 1900: Таб. СХХVI, 19]. Мы имеем дело с импортным образцом полурельефной фибулы-броши с изображением самки пантеры с объемной головкой. Такие образцы, украшенные цветной эмалью, из римских провинций датируются концом I—первой половиной II вв. н. э. или серединой—второй половиной II в. н. э. [Амброз 1966: 37, схема 2, таб. 15, 15; Кропотов 2014: 307, 308, рис. 92, 4]. Известны и римские фибулы-броши с плоским профильным изображением пантеры, в том числе, с территории Северо-Западного Кавказа.

Образ «барса»/леопарда практически не встречается в Нартовском эпосе осетин. Трижды он приложим к образу Батраза в иносказательном смысле [Нарты кадджытæ 2005: 92, 127, 304]. Единожды нартовский герой непосредственно превращается в животное сам [Нарты кадджытæ 2011: 425]. Еще один раз образ животного упоминается, без всякой связи с образом героя, в общей череде образов хищников [Нарты кадджытæ 2011: 96]. Среди сказаний полностью отсутствуют дигорские варианты. Ограниченный круг сказаний еще более нагляден, если учесть, что два последних происходят из сводных изданий, подвергнувшихся и издательской обработке. В такой ситуации неудивительно, что отдельно взятый данный зооморфный образ оставляет пространство и для иных интерпретаций [Жозаев 1998: 60–61, 164, 269].

Заметим, что ряд зооморфных образов, с которыми связан образ Батраза, не исчерпывается только «барсом»/леопардом — муравей, муха, бык, волк, орел, сокол. Вынужденно следует отметить, что, например, в

одном из изданий упоминание «барса»/леопарда — фæранк [Нарты кадджытæ 2005: 304] подменяется на упоминание «франкской сабли» — фæринк [Нарты кадджытæ. Æртыггаг чиныг 2005: 82]. Речь идет об издании сводных текстов, автор которого отличался, на что уже справедливо указывалось [Гаглойти 2010б: 502–510], постоянным вмешательством в материалы и конструированием собственных версий, лексем и т. п., что должно категорически исключить его издание из научного рассмотрения.

Особое внимание было привлечено к одному из сказаний [Нарты кадджытæ 2005: 92] в контексте образа мироздания «Овсэтиса» и иных изображений «восточноиранского мира». Оно представляет иносказательный образ некоего золотого дерева, которое свалили подкопавшие его свиньи, уничтоженные затем леопардом. Данная картина рассматривается в контексте «Овсэтиса», при котором «барс/мировое дерево» представляется инвариантом «барса/мировой горы» [Уарзиати 1998: 521; 2017: 270–271]. Сопоставление встретило одобрение специалистов уже в контексте нартовско-скифской параллели, отраженной в сказании о «Золотой яблоне», когда полагается наличие образов двух «воинов-барсов» [Дзиццойты 2020: 212]. Но данное положение пока остается без своего раскрытия.

Видимо, здесь следует кратко обратиться к другим осетинским фольклорным материалам. В сказке леопард предстает сильным, но не очень умным животным, что позволяет человеку (охотник) быстро одержать над ним верх [Ирон адæмон... 1998: 119–120, 361–363]. В одном из сказаний леопард, сидящий в горной крепости на скале, хватается орлом и приносится к герою. Тот снимает с него дорогую шкуру и продает правителю [Хуссар ирон... 1929: 73–74]. В другом сказании герой едет за деревом в лес, который охраняют два леопарда, не пускающие в него даже птиц. Герой быстро справляется с ними и унижительно запрягает в повозку вместо быков. Доставив дерево, он просто прогоняет леопардов обратно в лес [Миллер 2008: 275, 531, 542].

По наблюдениям специалистов, в волшебной осетинской сказке «барс» или другой кошачий хищник встречается редко. Эта редкость иллюстрируется единственной сказкой, но в которой действует не «барс» [Сокаева 2011: 119–120] — фæранк, а рысь — стай [Алæмæты аргъæуттæ 2010: 245, 246]. Заметим, что здесь рысь выступает в образе охранника железного замка на черной горе, что связано с символикой хтонического мира. Таким образом, мы можем говорить о едином ряде образов кошачьих хищников. Также сидит, как мы видели, в горной крепости леопард. Леопарды охраняют лес, что может рассматриваться как образ хтонического мира. Леопард свободно уносится орлом, как в другой легенде орел уносит чуму, явившуюся в образе кошки.

Следует констатировать, что образ «барса»/леопарда остается практически неизвестным ни для раннесредневековых памятников алан, ни для фольклорного фонда осетин, что также важно отметить в свете приводимых наблюдений. Замечание, что он перешел от знаменитого средневекового символа на современный герб Осетии [Сокаева 2011: 119], оказывается непродуктивно в определении его как «средневекового знаменитого символа». Поэтому следует и с большой осторожностью относиться к некоторым, на наш взгляд, ошибочным предположениям о появлении изображения барса в гербах раннесредневековых русских городов из аланского источника [Вершинский 2019: 307–330; Кочиев 2020: 43–44]. Конечно, можно задаваться вопросами в отношении герба современной Осетии [Загоруйко 2014: 34], но нет никаких оснований объявлять «Овсэтиса», представленный у Вахушти Багратиони, гербом грузинских князей Мачабели [Спаткай 2005: 267; Вершинский 2006: 57].

Уровень таких объявлений наглядно представлен в следующей сентенции, которую позволили предложить массовому читателю: «Об осетинской геральдике писал в 1735 году грузинский географ и историк Вахушти Багратиони, анализируя изображение на знамени вассалов Картли — князей Мачабели. Он упомянул в «Картлис Цховреба», что герб Осетии представляет изображение барса на фоне гор на красном полотнище. Именно Вахушти подписал по-грузински эту иллюстрацию — «Овсэтиса», что означало знамя/герб Осетии» [Дадианова 2014: 9]. Заметим, что герб Мачабели известен. Хотя он является пожалованием со стороны российской администрации после присоединения Грузии, но, как и другие гербы, создавался на основе самобытных символов. Никакого барса, да и вообще какого-либо животного, на данном гербе нет. Тем более, ничего не писал Вахушти Багратиони, еще и в «Картлис Цховреба», о гербе Осетии.

Исследователи обращали внимание на герб арагвских эриставов, которые, как и ксанские эриставы, были осетинского происхождения, вошли в родство с царским грузинским домом и затем дали начало русской фамилии Эристовых. На нем щит держат лев и вепрь [Лакиер 1990: 329–330; Вадбольский М. 1980]. Как известно, происхождение ксанских эриставов было связано с миграцией на юг представителей царского аланского дома, а арагвских — с одной из знатных осетинских фамилий. Иногда их считали единого происхождения [Лакиер 1990: 329–330; Гаглойти 2007: 212–213]. Но никакого «барса»/леопарда на гербе не отмечается. Символом перехода из язычества в христианство на гербе служат иные изображения. Вряд ли в фигуре льва следует видеть некий кошачий символ, берущий начало в Алании. Здесь символ связан с геральдикой Грузии, хотя, как замечали исследователи [Лакиер 1990: 325], в Грузии никогда не было понятия о гербе в

том смысле, как его понимали другие народы. Заметим, что арагвские и ксанские эриставы были непосредственно интегрированы в грузинское государство, что Вахушти Багратиони декларировал для всей Осетии.

В современных изданиях в гербе арагвских эриставов внесены заметные изменения [Думин, Чиковани 1998: 258]. Среди них отмечено появление образа лежащего льва в первой части щита, сменяющего корону другого варианта, что подтверждает отсутствие его связи с аланской историей. Еще в одном варианте лев представлен в третьей части герба. Заметим, что такие издания тенденциозно обходят молчанием вопрос об аланском происхождении соответствующих знатных фамилий Грузии, лишь, например, кратко упоминая его в отношении ксанских эриставов с указанием на якобы невозможность проверки [Думин, Чиковани 1998: 267]. Варианты гербов Сидамоновых, арагвских и ксанских эриставов, Бибилури [Думин, Чиковани 1998: 198, 258, 267–268; Вадбольский М. 1980; Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 85, рис. 152, 87, рис. 161, 88, рис. 62, 137, рис. 1, 138, рис. 3, 143, рис. 23], явно включены в контекст иноэтничной государственной геральдической традиции.

Из зооморфных образов в четвертых частях гербов отмечается изображение орла у ксанских эриставов (илл. 23) [Вадбольский М. 1980; Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 88, рис. 62, 137, рис. 1, 143, рис. 23] и головы вепря — у Сидамоновых (илл. 24) [Думин, Чиковани 1998: 198]. Являются ли они дериватами геральдических символов прежней аланской аристократии? Причем, орел изображен на фоне гор (нет на другом современном варианте), конфигурация которых никак не соответствует образу мироздания, просто указывая на условия владений эриставов. Но следует помнить, что уже Ростом добился получения права захоронения в Ларгвисском монастыре, что свидетельствует о его переходе в картлийскую церковь, которая изначально строилась как национальная и рассматривала своих прихожан как этнических картлийцев, что вело к смене этнической идентификации любого иноземца. Показательно, что именно после этого Ростом жалуются эриставством картлийским правителем, получая в свои руки и управление местной церковью и наделяясь различными властными атрибутами, включающими знамя [Гаглойти 2007: С. 60–61].

Конечно, можно согласиться с утверждением в отношении современного герба РСО-Алании, что многие мифы и символы являются книжными [Шнирельман 2006:



Илл. 24



Илл. 25

276], впрочем, как и все наши знания о прошлом сегодня. Но указание при этом в качестве примера на изобретение «националистами... образа аланского барса» оказывается несколько лукавым. С таких позиций любой герб в мире сегодня можно считать националистическим деянием, а первым националистом (осетинским?! — А. Т.) в случае с «аланским барсом» придется признать Вахушти Багратиони.

#### ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.
- АБАЕВ В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. Т. I. 640 с.
- АБРАМИДЗЕ Т. З. Географические и исторические изыскания Вахушти Багратиони (1696–1784 гг.) в контексте грузинской эпохи XVIII века // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2013. № 1. С. 138–142.
- АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука, 1984. 176 с.
- Алæмæты аргъæуттæ. Составление, предисловие, комментарии Д. В. Сокаевой // Ирон адæмон сфæлдыстаты хæзнадонæй. Владикавказ: Ир, 2010. 391 ф.
- АЛБЕГОВА З. Х.-М., Малашев В. Ю. Погребение аланской культуры III в. с керамическим столиком // РА. М., 2018. № 3. С. 23–35.
- АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. 608 с.
- АМБРОЗ А. К. Фибулы юга европейской части СССР II в. до н. э. –IV в. н. э. (САИ Д1-30). М.: Главная редакция восточной литературы, 1966. 112 с.
- АМБРОЗ А. К. Хронология древностей Северного Кавказа V–VII вв. М.: Наука, 1989. С. 134.
- АТАБИЕВ Б. Х. Зарагижский и Кашхатауский катакомбные могильники. Некоторые итоги исследований // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII. С. 610–611.
- АФАНАСЬЕВ Г. Ф., Рунич А. П. Рисунки в пещере близ Хумары // СЭ. М., 1975. № 2. С. 106–107.
- БАКУШЕВ М. А., ЛЕОНТЬЕВА А. С. Змейский катакомбный могильник. Материалы раскопок 2013–2014 гг. М.: ИА РАН, 2020. Т. II. 432 с.
- БАРДАВЕЛИДЗЕ В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси: The Centre for Cultural Relations of Georgia «Cacasian House», 2006. 234+XXXII таб.
- БАТЧАЕВ В. М. Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986. С. 154–172.

- Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1986а. 152 с.
- Бзаров Р. С. История Алании-Осетии. Учебное пособие для 5–9 классов общеобразовательных организаций. Владикавказ: Ир, 2020. 158 с.
- Бзаров Р. С. Исторический атлас Алании-Осетии: учебное пособие для средних и высших учебных заведений. Владикавказ: Ир, 2020а. 47 с.
- Богданов Е. С. Образ хищника в пластическом искусстве кочевых народов Центральной Азии (скифо-сибирская художественная традиция). Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2006. 240 с.
- Броссе М. И. О бумагах астронома Делиля, хранящихся в архиве Императорского Русского Географического Общества // Известия Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1865. Т. I. Отд. 2. С. 179–187.
- Буюклиев Х. Тракийският могилен некропол при Чаталка, Старозагорски окръг // Разкопки и проучвания. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1986. Кн. XVI. 152 с.
- Вадбольский М. Геральдическая символика Грузии. 1980. Перевод с грузинского — Мери Бицадзе. Интернет-редакция: Андреас Андерсен [сайт] URL: [http://www.conflicts.rem33.com/images/books/Wadbolski\\_G2.htm](http://www.conflicts.rem33.com/images/books/Wadbolski_G2.htm)
- Васильев Д. В. Изображения хищников на крышке с Самосдельского городища // Материалы круглого стола, посвященного книге Ибн Фадлана, его эпохе и археологическим коллекциям. Сборник статей. Казань, 2016. С. 70–82.
- Васильев Д. В. Хищники на крышке с Самосдельского городища: забытый сюжет // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Пермь, 2017. Вып. XII. С. 21–30.
- Васильева В. В. Бронзовые зооморфные крючки кобанской культуры в собрании Государственного Эрмитажа // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. СПб., 2005. Вып. 37. С. 26–41.
- Вершинский А. «Лютый зверь» на страже государства // Техника — молодежи. М., 2006. № 3. Март. С. 52–57.
- Вершинский А. Н. Раздел VII. Глава I. Древнейшие символы державного достоинства // Великая княгиня владимирская Мария Ясыня в русской истории. М.; Владикавказ, 2019. С. 307–333.
- Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. К изучению византийско-северокавказских связей (по археологическим материалам Терско-Сулакского междуречья) // Византийский временник. М., 1983. Т. 44 (69). С. 190–195.
- Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. Аланский могильник у сел. Мартан-Чу (материалы 1970–1976 гг.) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 62–86.
- Волков А. Код Средневековья. Загадки романских мастеров. М.: Вече, 2013. 448 с.
- Вольная Г. Н. Прикладное искусство населения Притеречья середины I тысячелетия до н. э. Владикавказ: Ирыстон, 2002. 145 с.



- ГАБУЕВ Т. А. Аланский всадник. Сокровища князей I–XII веков: Каталог выставки. М.: ГМИНВ, 2005. 74 с.
- ГАБУЕВ Т. А. К вопросу о сложении и распространении раннеаланской культуры на Северном Кавказе (II–IV вв. н. э.) // Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения. XXXI Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции, посвященной 50-летию Крупновских чтений и 50-летию Дербентской археологической экспедиции. Махачкала, 20–25 апреля 2020 г. Махачкала, 2020. С. 197–199.
- ГАГЛОЙТИ Р. Х. Монастырский могильник I–IV вв. н. э. Цхинвал: Дом печати, 2011. 247 с.
- ГАГЛОЙТИ Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.
- ГАГЛОЙТИ Ю. С. О национальных символах осетинского народа // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I. С. 336–341.
- ГАГЛОЙТИ Ю. С. Южная Осетия (к истории названия) // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010а. Т. I. С. 465–493.
- ГАГЛОЙТИ Ю. С. Фиктонимы и действительность // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010б. Т. I. С. 496–515.
- ГАМКРЕЛИДZE Т. В., ИВАНОВ Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. Кн. 2. С. 439–1328.
- ГАМРЕКЕЛИ В. Н. Двалы и Двалетия в I–XV вв. н. э. Тбилиси: Издательство Академии наук Грузинской ССР, 1961. 149 с.
- ГАРДАНТИ М. Q. Рагон дигорон хадзари царда уаг (Нравы и обычаи дигорцев). 1901–1903 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 51. Д. 163. Т. 3. 109 ф.
- ГАСИНОВ Ж. Уникальная находка // Жорж Гасинов. Владикавказ, 2018. С. 103–104.
- ГОРЕЛИК М. В. Образ мужа-воина в Кабарии–Угрии–Руси // Культура евразийских степей второй половины I тысячелетия н. э. (из истории костюма). Саратов, 2001. Т. 1. С. 169–185.
- ГОРЕЛИК М. В. Парадные кабарские клинки // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2001а. Вып. II. С. 93–100.
- ДАДИАНОВА Т. Еще раз об увековечивании памяти Марии-Ясыни — великой просветительницы земли Русской // Северная Осетия. Владикавказ, 29 ноября 2014. № 220 (26728). С. 9.
- ДАРКЕВИЧ В. П. Светское искусство Византии. Произведение византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII века. М.: Искусство, 1975. 350 с.
- ДЖАВАХИШВИЛИ Н. Г. Очерки истории грузино-балтийских взаимоотношений. Рига, Тбилиси: Универсал, 2015. 623 с.
- ДЖАНАШВИЛИ М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. Поэма «Алгузиани». Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1897. 206 с.

- ДЖУРТУБАЕВ М. Ч. Мифология и эпос балкаро-карачаевского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. Нальчик: Эльбрус, 2011. 488 с.
- ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгасала // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995. С. 101–106.
- ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Национальный флаг: благодать, мужество, фарн // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2012. С. 121–128.
- ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ: Ир, 2014. 239 с.
- ДЗАТТИАТЫ Р. Г., АЛБЕГОВА (ЦАРИКАЕВА) З. Х., УСПЕНСКИЙ П. С., 2017. Хронология могильника Даргавс в Северной Осетии (по материалам поясных наборов) // V (XXI) Всероссийский археологический съезд [Электронный ресурс]: сб. науч. тр. Барнаул, 2017. — 1 эл. опт. диск (DVD-ROM). — ISBN 978-5-7904-2196-9. — № гос. регистрации 0321703484.
- ДЗАТТИАТЫ Р. Г., ТУАЛЛАГОВ А. А. К вопросу об алано-арабских связях // XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас, 2010. С. 115–116.
- ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Сказание о Даредзанах — эпос осетинского народа // Амран: осетинский эпос. Владикавказ, 2020. С. 119–239.
- ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017. Т. I. 464 с.
- ДОДЕ З. В. Светские образы в исламском пространстве средневекового Зирихгерана // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2012. № 1 (49). С. 114–121.
- ДРУЖИНИНА И. А., ЧХАИДЗЕ В. Н. Шестопер из аланского святилища Реком // Древние памятники культуры и прогресса. A caelousque ad centrum. A potentia ad actum. Ad honores. М., 2020. С. 212–225.
- ДУМИН С. В., ЧИКОВАНИ Ю. К. Дворянские роды Российской империи. М.: Ликоминвест, 1998. Т. IV. Князь Царства Грузинского. 294 с.
- ЕНДОЛЬЦЕВА Е. Ю. Абхазо-аланские культурные контакты на примере архитектурной пластики: перспективы исследования // Историко-культурное наследие Великого шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе: материалы Международной научно-практической конференции (Ставрополь 28–29 сентября 2015 г.). Ставрополь, 2016. С. 156–158.
- ЕНДОЛЬЦЕВА Е. Ю. Храм Лашкендар и абхазо-аланские культурные контакты: перспективы исследования // Обсерватория культуры. 2018. Т. 15. № 3. С. 298–308.
- ЕНДОЛЬЦЕВА Е. Ю. Архитектурная пластика Абхазии в период Абхазского царства (VIII–XI вв.). М.: ИВ РАН, 2020. 432 с.
- ЗАГОРУЙКО М. В. Земельные гербы в субъектах Российской Федерации. М.: Издательство Московского университета, 2014. 48 с.
- ЗАГОРУЙКО М. В., ЗАГОРУЙКО Е. Н., АНДРЕЕВА Т. М. Символы современной Грузии — геополитическое зеркало государства // Государственный советник. Воронеж, 2015. № 2 (10). С. 75–87.

- ЗАСЕЦКАЯ И. П. Изображение «пантеры» в сарматском искусстве // СА. М., 1980. № 1. С. 46–55.
- ЗАСЕЦКАЯ И. П. Изображения грифонов и «грифов» в сарматском зверином стиле // Золото, конь и человек. Киев, 2012. С. 353–383.
- ИЕРУСАЛИМСКАЯ А. А. Аланская реплика на византийский моливдовул // Новое в византийской сфрагистике. Международная научная конференция, посвященная юбилею В. С. Шандровской. Тезисы докладов. СПб., 2002. С. 17–19.
- ИЕРУСАЛИМСКАЯ А. А. Перстень из Мошевой Балки (о влиянии северокавказского Шелкового пути на искусство местных племен) // Скифо-аланское наследие Кавказа. Владикавказ, 2017. С. 134–157.
- Ирон адамон сфалдыстады хазнадонай: Царагойты аргъауттае. Дзауджыхъау: Аланыстон, 1998. 526.
- История Осетии в документах и материалах (С древнейших времен до конца XVIII века). Цхинвали: Госиздат Юго-Осетии, 1962. Т. I. 365 с.
- КАДИЕВА А. А. Два поясных наконечника со сценами терзания из могильников Галиат и Песчанка // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Армавир, 2010. Вып. 11. С. 148–153.
- КАДИЕВА А. А. Изображения полиморфных животных VIII–IX вв. с территории Северного Кавказа // XXVII Крупновские чтения. Махачкала, 2012. С. 330–331.
- КАДИЕВА А. А. Погребальный комплекс, включающий пояс с изображениями фантастических животных, из могильника Песчанка в верховьях реки Нальчик (раскопки И. А. Владимирова) // Древняя и средневековая культура адыгов. Нальчик, 2014. С. 54–81.
- КАДИЕВА А. А. Накладка задней луки седла // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 296.
- КАДИЕВА А. А. Сумочка-амулетница // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016а. С. 300.
- КАНТЕМИРОВ Э. С., ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Тарский катакомбный могильник VIII–IX вв. н. э. // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 259–314.
- КАРПОВ Ю. Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996. 311 с.
- Карглис Цховреба. История Грузии. Тбилиси: Издательство АРТАНУДЖИ, 2008. 455 с.
- Коваленко А. Н., Фоменко В. А. Об одной давней находке из окрестностей Рим-горы // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе: Материалы международной научно-теоретической конференции. Черкесск, 1999. Ч. I. С. 98–100.
- КОЗАЕВ П. К. Аланы-арии: Происхождение и древнейший период. Владикавказ: Проект-Пресс, 1998. 348 с.
- КОЗЕНКОВА В. И. Кобанская культура и окружающий мир. М.: ТАУС, 2013. 252 с.
- КОЗЕНКОВА В. И. Специфика духовного мира кобанских племен. М.: ИА РАН, 2017. 114 с.

- КОКАЕВА А. Б. Этнокультурный феномен погребального обряда осетин. Цхинвал: ЮОНИИ, 2016. 172 с.
- КОМАР А. В. Древние мадьяры Этелькеза: перспективы исследований // II-й Международный Мадьярский симпозиум: сборник научных трудов. Челябинск, 2013. С. 182–231.
- КОМАР А. История и археология древних мадьяр в эпоху миграции. / Komar O. A korai magyarság vándorlásának történeti és régészeti emlékei. / Komar O. History and archeology of the Ancient Hungarians in the era of migration // Studia ad Archaeologiam Pazmaniensia A PPKЕ ВТК Régészeti Tanszékének kiadványai Archaeological Studies of PPCU Department of Archaeology. Vol. 11. Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Magyar Östörténeti Témacsoport Kiadványok. Vol. 5. Napkút Kiadó. Ómúltunk Tára 14. Budapest: Pauker Nyomdaipari Kft, 2018. 424 с.
- КОРКМАЗОВА Л. М. Культурно-тотемические персонажи в фольклоре карачаевцев и балкарцев // Международная научная конференция «Фольклор народов Кавказа: историческое наследие и современное бытование». Сухум, 2019. С. 104–115.
- КОЧИЕВ К. К. Древняя аланская инсигния в европейской литературе XVI–XVIII вв. // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VIII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2020. С. 41–60.
- КРОПОТОВ В. В. Фибулы сарматской эпохи. Киев: ИД «АДЭФ-Украина», 2014. 384 с.
- КРУПНОВ Е. И. Галиатский могильник как источник по истории алан-оссов (По материалам Северокавказской экспедиции Государственного Исторического музея в 1935 г.) // ВДИ. М., 1938. № 2 (3). С. 113–121.
- КУЗНЕЦОВ В. А. К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. М., 1959. № 3. С. 97–118.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 года) // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1961. Т. I. С. 62–135.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 200 с.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: Кавказская здравница, 2003. 191 с.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. 176 с.
- КЪРАЧАЙ-МАЛКЪАР ФОЛЬКЛОР. Хрестоматия. Нальчик: «Эль-Фа» Басма Ара, 1996. 592 с.
- ЛАКИЕР А. Б. Русская геральдика. М.: Книга, 1990. 432 с.
- ЛОВПАЧЕ Н. Г. Изображения зверей в торевтике адыгов // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1980. Вып. III. С. 163–198.
- ЛУЧИЦКАЯ С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.
- ЛЫГАНОВ А. В. Коллекция кобанской культуры в Археологическом музее Казанского университета // Следы веков: материалы Всероссийской научной конференции «Актуальные проблемы археологии Поволжья и Приуралья». Казань, 2011. С. 36–42.

- ЛЫСЕНКО Н. Н. Асы-аланы в Восточной Европе. (Ранний этногенез алан в Центральной Азии: реконструкция военно-политических событий IV в. до н. э.–I в. н. э. по материалам археологии и сведениям нарративных источников). СПб.: Издательство СОГУ им. К. Л. Хетагурова. 542 с.
- МАЛАШЕВ В. Ю., ДЗУЦЕВ Ф. С. Парадные сбруйные наборы III в. из Бесланского могильника и проблема сложения аланской культуры Северного Кавказа // Малашев В. Ю. Памятники среднесарматской культуры северо-кавказских степей и их традиции в курганных могильниках Северо-Восточного Кавказа второй половины II–середины V в. н. э. М., 2016. С. 164–206.
- МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Балкарцы и карачаевцы // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 96–120.
- МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик: Издательско-полиграфический центр «Эль-Фа», 1996. 273 с.
- МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Этническая культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 2001. 174 с.
- МАММАЕВ М. М. Изображения барса в средневековом архитектурном декоре с. Кубачи // Вестник института ИАЭ. Махачкала, 2008. № 3. С. 31–43.
- МЕДОЙТИ Д. Н., ЧОЧИЕВ А. Р. Еще раз о «кавказском» субстрате (к этнической атрибуции кобано-тлийской культуры) // От скифов — до осетин. Материалы по осетиноведению. М., 1994. Вып. I. С. 98–102.
- МИЛЛЕР В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М.: Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1888. V+II+134 с.
- МИЛЛЕР В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1929. Т. II. VII+619–1176.
- МИЛЛЕР В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты, исследования. М.: Наука, 2008. 998 с.
- Михаил Николаевич Вадбольский и грузинская геральдика. М.: ООО «Старая Басманная», 2014. 154 с.
- МОРДВИНЦЕВА В. И. Полихромный звериный стиль. Симферополь: Универсум, 2003. 216 с.
- МОШИНСКИЙ А. Воины, металлурги, художники Северного Кавказа эпохи бронзы // Бронзовый век. Европа без границ. Четвертое — первое тысячелетия до н. э.: каталог выставки. СПб., 2013. С. 218–226.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. Ч. 3. 712 ф.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Ч. 6. 544 ф.
- Нарты кадджытæ. Æртыггаг чиныг // Мах дуг. 2005. № 8. Ф. 72–111.
- ОНЫБЕНЕ П. Аланы и аланские собаки // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2020. Вып. 37 (76). С. 17–32.

- Осетинские волшебные сказки // Информационный бюллетень отдела фольклора. Владикавказ: СОИГСИ, 2005. Ноябрь. № 2. 28 с.
- ПАСТУРО М. Символическая история европейского Средневековья. СПб.: Alexandria, 2012. 447 с.
- ПРОКОПЕНКО Ю. А. Сасанидские геммы (и инталии) и подражания им из памятников Северного Кавказа // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2009. Вып. 1. С. 39–60.
- ПРОКОПЕНКО Ю. А., ЧАПЛЫГИНА С. Ф. Центральное Предкавказье в пространстве влияния Великого Шелкового пути и других транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII вв. Ставрополь: Печатный двор, 2017. 272 с.
- ПЬЯНКОВ А. В., ЦОКУР И. В. О реконструкциях сабли из могильника Колосовка-1 (Адыгея) // Военная археология. М., 2011. Вып. 2. С. 153–167.
- РАЕВСКИЙ Д. С., ПОГРЕБОВА М. Н. Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями // Культура народов Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 152 с.
- САВЕНКО С. Н. Уникальный памятник духовной культуры и изобразительного искусства населения Предкавказья в фондах Пятигорского краеведческого музея // Проблемы археологии Кавказа. Сборник материалов Международной научной конференции, посвященной 70-летию Ю. Н. Воронова (10–11 мая 2011 г., г. Сухум). Сухум, 2011. С. 178–185.
- САМАШЕВ З., БАЗЫЛХАН Н., САМАШЕВ С. Древнетюркские тамги. Алматы: AVDI company, 2010. 168 с.
- САПРЫКОВ В. Символы Северной Осетии-Алании // Наука и жизнь. М., 1995. № 9. С. 27–29.
- САТЦАЕВ Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 156 с.
- СЕМЕНОВ Л. Археологические разыскания в Северной Осетии // Известия СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII. С. 44–136.
- СИМОНЕНКО А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ; Нестор-История, 2010. 328 с.
- СИМОНЕНКО А. В. Сарматское погребение с тамгами на территории Ольвийского государства // Золото, конь и всадник: Сборник статей к 60-летию Александра Владимировича Симоненко. Киев, 2012. С. 241–262.
- СИМОНЕНКО А. В., ЛОБАЙ Б. И. Сарматы Северо-Западного Причерноморья (погребение знати у с. Пороги). Киев: Наукова думка, 1991. 111 с.
- СКАКОВ А. Ю. Об одной из групп кобано-колхидских орнаментированных топоров // Историко-археологический альманах. Армавир–М., 1998. Вып. 4. С. 12–23.
- СКАКОВ А. Ю. Обзор новых находок кобано-колхидских орнаментированных топоров // Кавказ и степь на рубеже эпохи поздней бронзы и раннего железа: материалы международной научной конференции, посвященной памяти Марии Николаевны Погребовой. М., 2016. С. 229–241.

- СКАКОВ А. Ю. Еще раз о датировке и некоторых особенностях храма на горе Лашкендар // Периодизация и типология археологических памятников древней и средневековой Абхазии и сопредельных регионов. Сборник материалов Пятой Международной Абхазской археологической конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения выдающегося абхазского археолога-кавказоведа М. М. Трапш (7–11 ноября 2017 г., г. Сухум). Сухум. 2019 (макет).
- СКАКОВ А. Ю., ЧШИЕВ В. Т. Новый комплекс с орнаментированным кобано-колхидским топором (погребение 45 могильника Эльхотова) // КСИА. М., 2017. Вып. 246. С. 280–297.
- СОКАЕВА Д. В. Зооморфный символизм в осетинском фольклоре (легенды и предания) // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 2009. С. 191.
- СОКАЕВА Д. В. Зооморфный символизм в осетинском фольклоре (легенды, предания, волшебные сказки, Нартский эпос) // Languages and Cultures in the Caucasus. München–Berlin, 2011. С. 117–122.
- СПАТКАЙ Л. В. Геральдика стран мира: Европа. Минск: Амалфея, 2005. 416 с.
- СТЕПАНОВА Е. В. Накладка седла // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 307–309.
- ТЕХОВ Б. В. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н. э. М.: Наука, 1977. 238 с.
- ТЕХОВ Б. В. Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой половине I тысячелетия до н. э. (по бронзовым поясам из Тли). Владикавказ–Цхинвал: Издательство ВНИЦ, 2001. 316 с.
- ТЕХОВ Б. В. Тайны древних погребений: Археология. История. Этнография. Владикавказ: Проект-Пресс, 2002. 512 с.
- ТЕХОВ Б. В. Археология южной части Осетии. Владикавказ: Ир, 2006. 639 с.
- ТОГОШВИЛИ Г. Ирон адамы национ символты тыххæй (Ирыстоны герб æмæ тырыса) // Фидиуæг. Цхинвал, 1972. № 4. Ф. 85–89.
- ТОГОШВИЛИ Г. Д. Сослан-Давид. Орджоникидзе: Ир, 1990. 144 с.
- ТОГОШВИЛИ Г. Д. Вахушти Багратиони об Осетии и осетинах // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2014. Т. II. С. 142–221.
- ТОПЧИШВИЛИ Р. Об осетинской мифологеме истории и кража истории // Осетины в Грузии. Тбилиси, 2015. С. 302–365.
- ТОРГОВЕВ А. И. Венгры на Северном Кавказе? Каталог // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М.: Издательский дом Марджани, 2016. С. 310–333.
- ТОРГОВЕВ А. И. 227. Сабля // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М.: Издательский дом Марджани, 2016а. С. 304–305.
- ТУАЕВА З. Д. Прямоугольные поясные пряжки эпохи поздней бронзы — раннего железа из Кобани и Тли (анализ зооморфных изображений) // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 99–102.

- ТУАЛЛАГОВ А. А. Аланские знамена-драконы // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 159–162.
- ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СО-ИГСИ, 2010. 433 с.
- ТУАЛЛАГОВ А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.
- ТУАЛЛАГОВ А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 462 с.
- ТУРОВА Н. П., ЧЕРНЫШ С. А. Раннесредневековый могильник Алония (материалы исследований 1998, 2001, 2002 гг.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2015. Вып. XX. С. 133–184.
- УАРЗИАТЫ В. Ахсджаг куыст // Рæстдзинад. Орджоникидзе, 14 апрель 1978. № 73 (14736). Ф. 4.
- УАРЗИАТЫ В. С. Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 114–133.
- УАРЗИАТЫ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Осетия XX век. Владикавказ, 1996. Вып. 1. С. 10–25.
- УАРЗИАТЫ В. С. Этнополитическая символика осетин // Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. Rome, 1998. С. 511–540.
- УАРЗИАТЫ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Вопросы этнической истории народов России: Межвузовский сборник. СПб., 2004. Вып. I. С. 37–53.
- УАРЗИАТЫ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Уарзиаты В. С., Галиев А. А. Символы и знаки Великой степи (История культуры древних кочевников). Алматы, 2006. С. 51–69.
- УАРЗИАТЫ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Уарзиаты В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. С. 256–277.
- УАРЗИАТЫ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Уарзиаты В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2017. Т. I. С. 254–275.
- УАРЗИАТЫ В. С. Народные игры и развлечения осетин // Уарзиаты В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2018. Т. II. С. 128–243.
- УАРЗИАТЫ В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа // Уарзиаты В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2018а. Т. II. С. 244–439 с.
- УВАРОВА П. С. Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1900. Вып. VIII. XII+381 с.
- УВАРОВА П. С. Кавказ. Рача, Горийский уезд, Горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки // Материалы по археологии Кавказа. М.: Типография О-ва распространения полезных книг, 1904. Т. X. 326 с.
- Устные рассказы о святилищах Осетии // Информационный бюллетень отдела фольклора. Владикавказ: СОИГСИ, 2005. Сентябрь. № 1. 42 с.
- ХАЙНРИХ А. Раннесредневековые катакомбные могильники у селений Чми и Кобан (по материалам Венского Естественно-Исторического музея) // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 184–258.



- Хайрединова Э. А. Бронзовые серьги с полым многогранником из могильника у с. Лучистое // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь–Керчь, 2013. Вып. XVIII. С. 187–216.
- Хайрединова Э. А. Медальоны с изображением святого всадника из могильника у с. Лучистое // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь–Керчь, 2014. Вып. XIX. С. 147–210.
- Цагараев В. А. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гасиева, 2000. 300 с.
- Цагараев В. А. Искусство и время. Владикавказ: Ир, 2003. 464.
- Царевич Вахушти. География Грузии. Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5. XLIX+241 с.
- Челехсаты К. Осетия и осетины. Владикавказ–СПб.: Печатный Двор, 1994. 576 с.
- Челехсаты К. Осетия и осетины. Дзау–Владикавказ–СПб.: Печатный Двор, 2009. 936 с.
- Чибилов Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.
- Чижова А. А. Стекланные сосуды Даргавса // Скифо-аланское наследие Кавказа. Владикавказ, 2017. С. 115–133.
- Чшиев Х. Т. Памятники кобанской культуры на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 1. С. 178–293.
- Чшиев Х. Т. К вопросу о северокавказской керамике с зооморфными ручками сарматского времени // РА. 2008. № 3. С. 140–142.
- Чшиев Х. Т. Новые уздечные комплексы из памятников кобанской культуры предскифского-раннескифского времени Северной Осетии // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный–М., 2011. С. 165–172.
- Чшиев В. (Х.) Т. Изображение барса/леопарда на бронзовом топоре кобанской археологической культуры из с. Эльхотово РСО-А // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2016. Т. 16. № 4. С. 11–17.
- Чшиев В. (Х.) Т. Бронзовый топор с изображением кошачьего хищника из Эльхотовского могильника кобанской культуры // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2016а. Вып. XLI. С. 10–18.
- Чшиев Х. Т. Гравированные изображения барса/леопарда на бронзовом топоре из Эльхотовского могильника кобанской археологической бронзы // Дарьял. Владикавказ, 2018. № 2. С. 206–219.
- Шестопалова Э. Ю. Древний Дагом (По материалам Дагомского катакомбного могильника VI–VIII вв.). Владикавказ: ИПЦ ИП Цопанова А. Ю., 2018. 409 с.
- Шнирельман В. А. Быть аланами: интеллектуалы и политики на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 696 с.
- Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. ALANICA–II. Владикавказ–Цхинвал, 1992. С. 189–214.

- ANDRADE C. S. Coat of arms, Flag and Coat of Armor of Coimbra. 2018 [сайт] URL: <https://www.cm-coimbra.pt/en/areas/viver/a-cidade/heraldica>.
- Arts heraldica, Das ist: Die Hoch-Edle Teutsche Adels-Kunst. Durch Georg Andreas Böckler. Nürnberg: In Verlegung Johann Ziegers, gedruckt bey Johann Michael Spörlin, 1688. 144 s.
- BACHRACH B. S. A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages. Minnesota: University of Minnesota Press, 1973. XV+161 p.
- Le Blason des armoiries, auquel est monstrée la manière de laquelle les anciens et Modernes ont usé en icelles. Lyon: pour Iean Degabiano et Samuel Girard, M. DCIV. 247 p.
- Bulakh E. A., Gutieva E. T. Alanic connection in Portuguese heraldry // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2017. Вып. 25 (64). С. 124–133.
- Carte générale de la Georgie et de l'Arménie / dessinée à Petersbourg en 1738 d'après les cartes, mémoires, mesures et observations des gens du pays ; traduit du géorgien en françois par le secrétaire du roi de Georgie; publiée en 1766 par M. Joseph Nicolas Del'Isle [сайт] URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53052941z>.
- Ciencia heroica: reducida a las leyes heraldicas del Blason: ilustrada con exemplares de todas las piezas, Figuras y Ornamentos de que puede componerse un Escudo de Armas interior y exteriormente. Su autor don Joseph Aviles. Barcelona: En la Imprenta de Juan Piferrer, a la Placa del Angel, 1725. 411 p.
- Codex 689 du Vatican. Histoire de la conversion des Géorgiens au Christianisme par le Patriarche Macaire d'Antioche. Roma: Casa editrice italiana, 1905. 58+53 p.
- Corona Gothica, Castellana, y Austriaca, politicamente ilustrada, en quatro partes dividida, con los Retratos de los reyes Godos. Por don Diego de Saavedra Faxardo. Amberes: en casa de Juan Bautista Verdussen, Impressor y Mercader de Libros, M. D. CC. VIII. 251 p.
- D. Philippi Jacobi Operis Heraldici Pars Generalis & Specialis. Francofurti ad Moenum: ex Officina Zunneriana, apud Johannem Adamum Jungium. Giessæ: Typis Johannis Mulleri, MDCC XVII. 368 p.
- Devises Heroïques. Par M. Claude Paradin Chanoine de Beaujeu. Lion: par Ian de Tournes, et Guil Gazeau, M. D. LVII. 261 p.
- Devises Heroïques, et Emblemes. M. Claude Paradin. Paris: Chez Iean Millot, M. DC. XIV. 340 p.
- Les Devises Heroïques, De M. Claude Paradin, Chanoine de Beaujeu, Du Seigneur Gabriel Symeon. Anvers: De l'Imprimerie de Christophle Plantin, M. D. LXI. 176 p.
- Les Devises Heroïques, De M. Claude Paradin, Chanoine de Beaujeu, Du Seigneur Gabriel Symeon. Anvers: Chez la vesue de Iean Stelsius, M. D. LXIII. 176 p.
- Discorsi de principii della nobilta: Et del gouerno che ha da tenere il nobile, et principe nel reggere se medesimo, la famiglia, & la republica: Partiti in sei Dialoghi, composti per M. Marco de la Frata, et Mont'albano. Venetia: Nella bottega d'Erasmus di Vicenzo Valgrisi, M D LI. 236 p.

- El Libro del conocimiento de todos los reinos (The Book of Knowledge of All Kingdoms). Edition, Translation, and Study by Nancy F. Marino Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999. LVII+138 p.
- Expositio in septem visionis libri Apocalypsis // Patrologiæ cursus completus, sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive græcorum, qui ab ævo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro græcis floruerunt. Parisiis, 1879. T. XVII. Col. 841–1058.
- Generatio Regum et Gentium // Germania Antiqua. Cornelii Taciti libellum, post Mauricium Hauptium cum aliorum veterum auctorum locis de Germania præcipuis edidit Karolus Muellenhoffius. Berolini, MDCCCLXXIII. P. 163–164.
- Germaniæ exegeseos volumina duodecim a Francisco Irenico Ettelingiacensi exarata. Eiusdem oratio protreptica, in amorem Germaniæ, cum præsentis operis excusatione, ad Illustris. Principis Palatini Electoris Cancellarium Florentium de Pheningen, utriusque censure Doctorem. Urbis Norinbergæ descriptio, Conrado Celte enarratore. Hagenoæ: typis Thomæ Anshelmi, M. D. XVIII. [1096] p.
- Hadriani Iunii hormani, medici, Batauia. Ex officinal Plantiniana: Apud Franciscum Raphelengium, (I) I) LXXXVIII. 411 p.
- Hauptschlüssel zu zerschidenen Alterthumen Oder Gründliche-theils Historische-theils topographische Beschreibung von dem Ursprung-Landmarchen-Alten Namen-und Muttersprachen Gallia Comata, auch Aller darinnen theils gelegenen-theils benachbarten-und theils daher entsprossenen Land-und Volckerschafften. Geschriben durch Ægidium von Clarus genant Tschudi. Costanz: von Johann Conrad Baibel, 1758. 410 p.
- Historia Brittonum cum additamentis Nennii // Monumenta Germaniæ Historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Auctorum Antiquissimorum Tomus XIII. Chronica minora: saec. IV, V, VI, VII. Edidit Theodorus Mommsen. Berolini, MDCCCLXXXVIII. Vol. III. P. 111–201.
- Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym, De incertitudine & vanitate scientiarum declamation invectiva, qua universia illa sophorum gigantomachia plus quam Herculeæ impugnatur audacia: doceturque nusquam certi quicquam, perpetui, & divini nisi solidis eloquiis atque eminentia verbi dei la tere. Capita tractandorum totius operis sequens indicabit pagella. M. D. XXXI. [374] p.
- Histoire du Comte de Namur, Par le Pere Jean-Baptiste De Marne, de la Compagnie de Jesus. Liege: Chez. J. Bassompierre, Marchand Libraire, rue Nenvice, a l’Imprimerie, Bruxelles: Chez. J. Vanden Berghen, Marchand Libraire, rue des Fripiers, M. DCC. LIV. VIII+123 p.
- Historia breve Coimbra por Bernardo de Brito Botelho. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874. 82 p.
- Historia de gentibus septentrionalibus, Autore Olao Magno, Gotho, Archiepiscopo Upsalensi, Suetiæ & Gothiæ Primate. Antverpiæ: Apud Ioannem Bellerum, sub insigni Falconis, M. D. LXII. [366] p.

- Gabrielis Naudaei Bibliographia Politica, & Casparis Scioppii Pædia Politices, ut & ejusdem argument alia, Nova Editio, Reliquis omnibus emendatior: Cura Hermanni Conrinci. Francofurti, M. DC. LXXIII. 336 p.
- Il Regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Historia di Don Mavro Orbini Rauseo abbate melitense. Pesaro: Appresso Girolamo Concordia, M DCI. 473 p.
- Kronika Polska, Litewska, Módzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, 1846. T. I. XLVIII+63+392 s.
- Leabhar Breathnach Anso Sis. The Irish version of the Historia Britonum of Nennius. Edited, with a translation and notes, by James Henthorn Todd. The introduction and additional notes be the Hon. Algernon Herbert. Dublin: Printed for the Irish Archæological Society, MDCCCXLVIII. XVI+287+CXXX+35 p.
- Mariani Scoti, poetæ, mathematici, philosophi & theologi eximii, monachi Fuldensis, historici probatissimi, Chronica: ad Euangelij veritatem: post Hebraicæ sacrosanctæ scripturæ & Septuaginta interpretum variationem, magno judicio discussam & correctam, certa enumeratione temporum conscripta. Basileæ: apud Joannem Oporinum, 1559. 486+251 col.
- A New Dictionary of Heraldry, Explaining the Terms us'd in that Science, with their Etymology, and different Versions into Latin. Revis'd and Corrected, with a Letter to the Publisher, By Mr. James Coats. London: Printed for Jer. Batley at the Dove in Pater-noster-Row, M DCC XXV. 352 p.
- Notitia Dignitatum et Administrationum Omnium tam Civilium quam Militarium in Partibus Orientis et Occidentis. Bonnae: Impensis Adolphi Marci, ab a. 1839 usque ad a. 1853. T. II. Notitia Dignitatum in Partibus Occidentis. 1209 p.
- Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Prouinciarum edidit Otto Seek. Berolini: apud Weidmannos, MDCCCLXXVI. XXX+339 p.
- Nouvelle méthode raisonnée du blason ou de l'art l'héraldique du P. Menestrier, Mise dans un meilleur ordre, et augm. de toutes les Connoissances relatives a cette Science. Lyon: Chez Pierre Bruyset Ponthus, M. DCC. LXXX. 620 p.
- Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John. In Two Parts. By Sir Isaak Newton. London: Printed by J. Darby and T. Brown in Bartholomew-Close, M.DCC.XXXIII. P. I. 231 p.
- Olaus Magnus. A Description of the Northern People 1555. Translated by Peter Fisher and Humphrey Higgens, and edited by P. G. Foote. London: The Hakluyt Society, 1996. XCIII+288 p.
- Orbis Polonus. Splendoribus cæli: Triumphis mundi: Pulchritudine animantium: Decore aquatiliū: Naturæ excellentia reptiliū, condecoratus. In quo antique Sarmatorum gentilia, pervetustæ nobilitatis Polonæ insignia, Vetera & Noua Indigenatus meritorum præmia & Arma, specificantur & relucet. Nunc primum uc Latinati consecratus, ita claritate et veritate perspicuus. Authore R. P. Fr. Simone Okolski. Cracoviæ: In Officina Typographica Francisci Cæfarij, 1641. T. I. 557 p.

- Questions Bourguignonnes, ou memoire critique sur l'origine et les migrations des anciens Bourguignons, et sur les divers peuples, royaumes ou contrees qui ont porte leur nom, Avec deux Carte, par Roget (Bon) de Belloguet. Dijon: de l'Imprimerie de Frantin, 1846. 219 p.
- Sapere l'de delettevole r ils. don Costantino Castriota. Napoli: alli Virgini per Cilio Allifano, M. D. LII. 178 p.
- Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX. Edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum Germanicarum Medii Aevi // Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum Germanicarum Medii Aevi. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, MDCCCLXXVIII. VIII+636 p.
- Scriptores Rerum Lusaticarum Antiqui & recentiores Seu Opus, In quo Lusaticæ Gentis Origines, Res gestæ, Temporum vices, & alia ad Slavicarum Lusaticarum & vicinarum Gentium Antiquitates & Historiam pertinentia Monumenta recensentur, quidam nunc primum ex Manuscriptis eruti, intre quos Christophori Manlii Rerum Lusaticarum Commentarii diu disederati deprehenduntur, nonnulli vero ex Libellis fugientibus, ob raritatem in Corpus conjecti, ex Bibliotheca Senatus Zittaviensis editi. Præfacionem et in Scriptores Introductionem præmisit Christ. Godofred. Hoffmannus. Lipsiæ et Buæissæ: Sumpt. Davidis Richteri, bibliopolæ, 1719. 160 p.
- Segunda parte, da Monarchia Lusytana. E composta por seu mandado, pello Doutor Frey Bernardo de Brito Chronista geral, & monge religioso da Ordem de São Bernardo. Impressa em Lisboa no Mosteiro de São Bernardo, com licença & Priui legio Real. Por Pedro Crasbeek, 1609. 3+4+393+32 p.
- Theodori Hoepingi de Iure Insignium Tractatus. Noribergæ: Types et Sumptibus Wolfgangi Endteri, M. DC. XLII. 1123 p.
- Xussar iron adæmy uacmystæ. Cxinval: X. Irystony tipografi, 1929. II Činyg. Daredzanty kaddžytæ, miftæ æmæ bynætton tauræhtæ. 166+2 f.

## SUMMARY

The article is devoted to the analysis of the image of a leopard in the context of its appearance as a symbol of Ossetia on the map of Vakhushti Bagrationi — «Ovsetisa». According to the author's conclusion, the stable existence of the image in the material culture of the ancient and medieval tribes of the Northern and Central Caucasus, as a reflection of the existence of their respective mythological or ideological images, is not so unambiguous. In addition, the images of feline predators in the Alan antiquities do not bear traces of any continuity with the images on the Koban monuments, which does not allow us to consider them as a kind of transfer link connecting the Koban images from the «Ovsetisa».

Images of feline predators are well-known in the context of monuments of the Middle Sarmatian culture. But for the Alans of the North Caucasus, they are quite rare, practically

disappearing over time. There is reason to believe that images of feline predators and monsters with feline features were associated with death and the chthonic world. In some cases, their attribution to the world of women is determined. At the same time, they are associated with the military principle, which has original origins, but is also supplemented over time in the Caucasus region by foreign cultural influence. The probable connection of the image of a feline predator among the Alans with the military principle, supplemented by certain Caucasian ideas, developed, inter alia, under the influence of external cultural traditions, could give the basis to Vakhusti Bagrationi for the author's construction of the «Ovsetisa».

The appendix to the «Ovsetisa» of information about the coat of arms of the Portuguese city of Coimbra and late medieval information about the symbol of the Alans — cat — do not seem to be indisputable. Behind them is the only statement of some early source, which is no longer supported by anything. It should be assumed that this symbol was attributed to the Alans due to the ideas about their attribution to the Germanic peoples, who really had images of cats and feline predators among the symbols. The convergence of the «Ovsetisa» with such a «symbol» seems to be accidental and not historically conditioned.

DOI: 10.46698/VNC.2021.17.40.001

А. А. ИСЭРОВ,

*Институт всеобщей истории РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», к.и.н., isserov@gmail.com*

**У. Э. Д. АЛЛЕН, В. И. АБАЕВ И ДРУГИЕ:  
К ИСТОРИИ ТРЁХ ПУТЕШЕСТВИЙ ПО КАВКАЗУ  
в 1966, 1967 и 1971 гг.\***

В 1950-е гг., с началом «оттепели», начинают восстанавливаться или создаваться вновь международные связи советских учёных. Для иранистики и кавказоведения вехами стали проведение в Москве XXV международного съезда востоковедов в 1960 г.<sup>1</sup> и празднование в Грузинской ССР 800-летия со дня рождения Шота Руставели в 1966 г. Учёные по обе стороны железного занавеса говорили на одном языке, сохранив или унаследовав от учителей воспитанную «прекрасной эпохой» и пронесённую через катастрофы после 1914 г. веру в разум, справедливость и общественный прогресс («мирное обновление», если использовать название русской политической партии), и уважение к прошлому — редуccionистски-политически говоря, это были скорее консерваторы или либералы старого толка,

\* Выражаю благодарность директору Владикавказского научного центра РАН А. Л. Чибирову и заведующей архивом СОИГСИ Р. Н. Абисаловой за помощь в работе в архиве и библиотеке В. И. Абаева.

<sup>1</sup> См. список делегатов в: [Труды Двадцать пятого международного конгресса востоковедов 1960–1963. Т. V: 621–632]. Среди них: Владимир Фёдорович Минорский (1877–1966) с супругой Татьяной Алексеевной Шебуниной (1894–1987), Илья Гершевич (1914–2001) с супругой Лисбет (1925–2017) из Кембриджа, Вальтер Хеннинг (Walter Henning, 1908–1967), а также Дэвид Маршалл Лэнг (David Marshall Lang, 1924–1991) из лондонской Школы восточных и африканских исследований, гарвардский профессор Ричард Фрай (Richard N. Frye, 1920–2014), создатель и бессменный главный редактор англоязычной “Encyclopaedia Iranica” Эхсан Яршатер (1920–2018). Из примеров сотрудничества: заказанную В. И. Абаеву Яршатером статью «Аланы» для “Encyclopaedia Iranica” перевела с русского языка Шебунина: Эхсан Яршатер — В. И. Абаеву, 22 января 1979 г. [СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 58. Л. 30].

Гарольд Уолтер Бейли (1899–1996) впервые написал Абаеву ещё 5 августа 1946 г. [СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 58. Л. 31].

иногда наивные<sup>2</sup>, а не революционеры, и бури «культурной революции» советских 1920-х и западного 1968 г., включая радикально понимаемую «деколонизацию», оставались им в конечном итоге чужды. Они считали мир и общество познаваемыми, также в конечном итоге, «объективно», а не ангажированно (можно сказать, что в марксизме им было ближе гегельянство, а не истоки грамшианства, постструктурализма и «критической теории»), и науку — не разделяя её на «прикладную» и «отвлечённую» — полагали высшим призванием человека, не сомневались в безусловной ценности своего труда, который сегодня многим может показаться далёким от насущных задач. Когда дореволюционный русский дипломат В. Ф. Минорский писал В. И. Абаеву про своего кембриджского коллегу Гарольда Уолтера Бейли: «Это действительно пример для молодежи. В детстве сторожил огороды от “динго” и лишь своим трудом вышел на широкие пути», — он, разумеется, имел в виду не денежный достаток, общественное положение, образ жизни (в старинном университетском городе «уютнее» и «комфортабельнее», чем в австралийском «буше»), т.е., говоря языком Пьера Бурдьё, новый «габитус» и «символический капитал», — но «широкие пути» науки как работы на благо человечества («Нужен был какой язык, китайский, тибетский, турецкий, кавказский, — тотчас присоединял их к своим иранским и санскриту»)<sup>3</sup>.

В отличие от крестьянских выходцев Абаева и Бейли, главный герой нашего рассказа, Уильям Эдвард Дэвид («Билл») Аллен (William Edward David Allen, 1901–1973), принадлежал к верхушке британского общества и оставался в науке блестящим дилетантом. Его интересы двигались от истории Османской империи к истории пространства между нею, Персией и Россией, в первую очередь — к кавказоведению. Бурная и противоречивая биография Аллена полностью не написана, так что на ней следует остановиться подробнее. Он происходил из ольстерской протестантской семьи, разбогатевшей на издании и размещении рекламных объявлений и афиш<sup>4</sup>. Он учился в кузнице британского истеблишмента — Итоне (1914–1918), где занимался в т.ч. русским и турецким языками, но был, как вспоминала жена его однокашника, византиниста Дэвида Тэлбот-Райса (1903–1972), отчислен незадолго до окончания за шутку: опубликовал в лондонской “Times” письмо

<sup>2</sup> Ср. о юном В. И. Абаеве: [ЧИБИРОВ А. Л. 2020: 7–19].

<sup>3</sup> В. Ф. Минорский — В. И. Абаеву, 17 января 1965 г. [СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 57. Л. 122].

<sup>4</sup> Основные сведения из жизни Аллена приведены по: [GREEN 2004; LANG 1974: 99; KAYALOFF 1972: 494–496; CAROE O., CONNOLLY V., LAMBTON A. K. S., LAITHWAITE G. 1974: 115–118; U.K. National Archives. KV 2/879. Vols. 1–2; KV 2/880. Vols. 1–2; HC Deb 4.02.1948. Vol. 446: 295; 3.03.1948. Vol. 448: 363–365]. Очерк жизни Аллена в предисловии к русскому переводу одной из его книг неточен: [ХИТРОВ 2005: 12–15].



от имени и с адресом своего классного наставника с вопросом, едят ли коровы куропаток [TALBOT RICE 1996: 171]. Уже в 1919 г. Аллен издал свою первую книжку «Турки в Европе», короткую рецензию на которую, пусть и критическую, написал сам Арнольд Тойнби [TOYNBEE 1921: 51].

Затем Аллен едет на греко-турецкую войну 1919–1922 гг. корреспондентом лондонской “Morning Post”. Со слов поэта Томаса Мак-Карти, знавшего Аллена в последние годы его жизни, из Константинополя Аллен уезжал в охваченную гражданской войной Россию и даже принимал участие в боях против большевиков под Одессой [Томас Мак-Карти — А. А. Исэрову, 11 мая 2021 г. — архив А. А. Исэрова]. В Константинополе он стал свидетелем трагического исхода — греки покидали Анатолию, деникинцы и врангелевцы — Крым, и начал покупать греческие и русские иконы, составив большое и ценное собрание, забота о котором свяжет его в будущем с реставратором Павлом Ивановичем Юкиным (1883–1945) и искусствоведом Павлом Павловичем Муратовым (1881–1950). Именно Муратов познакомил коллекционера с дочерью московского адвоката, реставратором Натальей Максимовной Коргановой (урожд. Коссовской, 1900–1966), ставшей помощником, а с 1943 г. — женой Аллена [БЫКОВА 2019: 241–246; U.K. National Archives. KV 2/879. Vol. 1. P. 56a–57a, 58b, 60a–62a, 64a–65a, 69a, 76a; KV 2/879. Vol. 2. P. 43a–44a; Archives Nationales de France (Pierrefitte-sur-Seine). Direction Générale de la sûreté nationale. 19940457/203]. В 1925 г. Аллен поехал корреспондентом “Morning Post” на войну Испании и Франции с Рифским эмиратом в Марокко, в июне-июле 1926 г. посетил советскую Грузию, а в 1927 г. пешком прошёл всю советско-турецкую границу, побывав и в грузинских сёлах на турецкой территории. В том же году он возглавил семейное дело, а в 1929–1931 гг. избирался в британский парламент.

В 1935–1937 гг. на деньги Аллена было создано Грузинское историческое общество, издававшее первый англоязычный картвеловедческий журнал “Georgica”. Секретарём журнала и личным секретарём Аллена был Андро Гугушвили (1895–1970), который в 1919–1920 гг. возглавлял информационное бюро грузинского меньшевистского правительства в Лондоне, а в 1939 г. был назначен представителем протурецкого Совета кавказской конфедерации в Великобритании [ТОПЧИБАШИ 2016: 186]. В 1932 г. Аллен опубликовал, очевидно, с помощью Гугушвили, историю Грузии до вхождения в состав России [ALLEN 1932]<sup>5</sup>, в 1940 г. — историю Украины [ALLEN 1940; АЛЛЕН 2017], а в 1936 г., под псевдонимом Liam Pawle и, видимо, в соавторстве со своей второй женой — приключенческий роман «Странный берег» (“Strange Coast”) о воображаемой «Месхийской Советской республике», в которой явно угадывается Грузия 1920-х гг.

<sup>5</sup> В самом тексте книги слова из заголовка о «русском завоевании» Грузии встречаются лишь однажды (р. 315), на что обратил внимание в своей рецензии В. Ф. Минорский, подчеркнув, что это определение «не подтверждается фактами» [MINORSKY 1935: 995].

Сейчас мы переходим к самой загадочной странице жизни нашего героя. С начала 1930-х гг. Аллен сближается с основателем Британского союза фашистов Освальдом Мосли (1896–1980). Под псевдонимом Аллен написал книгу о деятельности партии [DRENNAN 1934], через его счета в Белфасте тайно проходило её финансирование от Муссолини. 6 октября 1936 г. Аллен был одним из немногих гостей на закрытой свадьбе Освальда Мосли и Дианы Митфорд, которую отмечали в присутствии Гитлера в гостинице Геббельса [The Mitfords: Letters between Six Sisters 2007: 77]. Сам Мосли потом говорил своему сыну, что якобы всегда знал, что Аллен сотрудничал с внутренней разведкой MI5 [MOSLEY 1983: 174–175]; архивные данные, которые могли бы пролить здесь свет, либо отсутствуют, либо пока засекречены, но в пользу такой версии есть косвенные свидетельства. Ещё в 1937 г. Аллен вступил в офицерский запас и с началом Второй мировой войны, 16 июля 1940 г., был сочтён от обвинений «предварительно освобождённым» (“provisionally cleared”). Известные допросы Аллена о его связях с нацистами относятся только к 27 февраля и 7 апреля 1942 г., когда он уже вернулся в Лондон с фронта [U.K. National Archives. KV 2/879. Vol. 1. 89a; KV 2/880. KV 2/880. Vol. 2. 96a, 127, 129a, 134a, 135a].

27 января 1939 г. в статье в популярной газете Аллен писал о наступающей мировой войне с нацистским блоком [ALLEN 1939: 7], а 17 декабря 1941 г., отвечая одному рецензенту своей «Истории Украины», утверждал: «Национализм явно несовместим с материальными условиями современного мира, но это относится и к ряду других распространённых представлений» [ALLEN 1941/1942: 436].

С началом войны Аллен был направлен в Палестину, а затем в Эфиопию, где в чине капитана участвовал в трудной операции подполковника Орда Уингейта (Orde Wingate, 1903–1944), организуя партизанскую борьбу местных ополченцев против итальянских фашистов (того самого Муссолини, который передавал ему деньги для партии Мосли!), которая увенчалась восстановлением власти негуса Хайле Селассие II [ALLEN 1943; Van der Post L. 1984: 12–14, 305–307; STEWART 2016: 191–231, esp. pp. 192–193]. Затем Аллен вернулся в Лондон, где вместе с Муратовым работал для разных изданий, освещая героическую борьбу Красной Армии, — из этих статей потом выросли две книги [ALLEN, MURATOFF 1944; ALLEN, MURATOFF 1946; Аллен, Муратов 2005]. В 1943–1944 гг. Аллен служил в британской миссии в Бейруте, в 1944 г. — в Северном Ираке, а в 1944–1949 гг. был сначала пресс-атташе, а потом главой вновь созданного департамента информации британского посольства в Анкаре, где познакомился с другим выпускником Итона — Кимом Филби (1913–1988) из легендарной «кембриджской пятёрки» советских разведчиков. В первой половине 1956 г., в тяжёлое для Филби время, он даже позовет его жить к себе в усадьбу, где заплатит за состав-

ление истории семейной фирмы, которая была издана под именем самого Аллена [ALLEN 1957]. В 1948 г., несмотря на бывшее членство в Британском союзе фашистов, Аллен был награждён Орденом Британской империи (Order of the British Empire, OBE).

После отставки в 1949 г. Аллен мог целиком посвятить себя исторической науке. Библиотека, расположившаяся в купленной в 1946 г. усадьбе Уайтчёрч (Whitechurch) в юго-восточном ирландском графстве Уотерфорд, составила бы честь любому кавказоведческому институту. Первым плодом учёного досуга стала написанная совместно с Муратовым книга по истории русско-турецких войн на Кавказе [ALLEN, MURATOFF 1953; ALLEN, MURATOFF 1966; АЛЛЕН, МУРАТОВ 2016].

В сентябре 1966 г. Аллен, наряду с другими иностранными кавказоведами, был приглашён в Тбилиси на упоминавшееся выше торжество по случаю 800-летия со дня рождения Шота Руставели [Allen 1967: 66–70]. Та лёгкость, с которой бывший видный деятель Британского союза фашистов, да ещё и хорошо знакомый со многими представителями грузинской антисоветской национальной эмиграции, получил визу в СССР, склоняет думать, что пока мы знаем о его судьбе не всё. Ведь в Советский Союз, возможно, из-за некоторых его довоенных правых высказываний, так и не пустили Жоржа Дюмезиля (1898–1986) [В. И. Абаев — Жоржу Дюмезилю, 22 октября 1966 г. — ЧИБИРОВ А. Л. 2020 (б): 81–83, 74; ЧИБИРОВ А. Л. 2020(а): 128, хсv].

Судя по фотографиям, сохранившимся в папке «Бейли» архива В. И. Абаева и датированным октябрём 1966 г., Аллен вместе с ним и Бейли поехали сначала из Тбилиси в Южную Осетию, где, видимо, встретили многочисленных гостей цхинвальской части торжеств [Юго-Осетинский педагогический институт (Цхинвали) 1966], а затем в Северную Осетию, где точно были в Зарамаге и на родине Коста Хетагурова — в Наре. Вполне вероятно, что гости посетили в Орджоникидзе знаменитую научную сессию по этногенезу осетинского народа 6–8 октября 1966 г. [СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 65. Папка 3 «Гарольд Бейли»; ЧИБИРОВ А. Л. 2020 (б): 82; ЧИБИРОВ А. Л. 2020 (а): 128–129]. Возможно, тогда Аллен подарил осетинским коллегам отписки своих последних статей из французского картвеловедческого журнала “*Bedi Kartlisa*” [ALLEN 1960: 79–92; ALLEN 1961, 1964: 104–110, 164–177; ALLEN 1962: 140–147; ALLEN 1963: 158–166]; их машинописные переводы, сделанные, по словам заведующей архивом СОИГСИ Р. Н. Абисаловой, сотрудницей института М. Д. Черчесовой, хранятся в его фондах [СОИГСИ. Ф. 4. Д. 134, 135, 136, 137]. Возможно, не случайно, что именно в 1966 г. Абаев был избран членом Королевского азиатского общества Великобритании и Ирландии, президентом которого тогда был Бейли, а Аллен — многолетним членом.

В середине июля – середине сентября 1967 г. Аллен вновь посетил Советский Союз, направившись сперва, очевидно, с помощью Академии

наук в Западную и Восточную Сибирь: Омск, Тобольск, Иркутск, Братск, Якутск, Мирный, а затем через «Интурист» в Среднюю Азию — Алма-Ату, Ташкент, Бухару, Самарканд, Душанбе. В Якутске гостя встречал историк Казанского ханства Шамиль Фатыхович Мухамедьяров (1923–2005); в якутском селе Намцы почти в 100 км от республиканской столицы Аллен познакомился с бригадой армянских строителей, которым рассказал о несостоявшейся продаже старинных армянских рукописей на аукционе Sotheby's. Из Душанбе Аллен прилетел в Кавказские Минеральные Воды, а оттуда — в Сочи, где встретился со своим племянником Робинотом Алленом (1940–2011) — как и его дядя, выпускником Итона, который потом учился в университетах в Монреале и Париже и работал секретарём у крупного консервативного политика лорда Раба Батлера (Rab Butler, 1902–1982). Из Сочи путешественники поехали через Абхазию, где руины Келасурской (Великой абхазской) стены в Келасурской и Кодорской долинах им показал историк, знаменитый энтузиаст охраны памятников Вианор Панджович Пачулиа (1929–1988)<sup>6</sup>, в Грузию.

Аллен подарил тбилисскому Музею изобразительных искусств серебряную сбрую, принадлежавшую царю Ираклию II, и, по словам директора музея Шалвы Ясоновича Амиранашвили (1899–1975), две серебряные чаши (ни сам Аллен, ни его племянник в своих рассказах о чашах не упоминают). Из Тбилиси Аллены направились в Кутаиси, откуда на легком самолёте прилетели в столицу горной Сванетии – Местиа, чтобы подарить местному музею от имени Королевского географического общества и Британского музея двухтомник английского первопроходца Кавказских гор Дугласа Фрешфилда (1845–1934). Алленов встречали как дорогих гостей, и сопровождал их от грузинского Общества дружбы и культурной связи с зарубежными странами Гела Кандидович Чарквиани (род. в 1939 г.) – сын первого секретаря КП ГрузССР в 1938–1952 гг. Перед отъездом в кинотеатре Местии состоялась встреча Аллена с местными жителями. После возвращения в Тбилиси путешественники ездили на три дня осматривать древние памятники Кахетии. В середине сентября по пути домой Аллен успел прочитать в Московском университете лекцию про древнее и средневековое ирландское искусство [Allen 1968: 20–27<sup>7</sup>; Allen R. 1969: 40–44; Russian Embassies to the Georgian Kings (1589–1605) 1970. Vol. I: xxiii–xxvi].

Поездки в Советский Союз помогли завершить давно готовившийся двухтомный комментированный перевод источников по русским посольствам к грузинским царям 1589–1605 гг. [Russian Embassies to the Georgian Kings 1970]. Через советское посольство Аллен отправил двухтомник трём

<sup>6</sup> Аллен ошибочно назвал его «Папулиа» и счёл директором Абхазского государственного музея, тогда как в то время Пачулиа возглавлял Абхазский НИИ туризма.

<sup>7</sup> Выражаю благодарность А. Л. Чибирову, который обратил моё внимание на эту статью.

учёным: Абаеву, Амиранашвили и арабисту, создателю и директору Института востоковедения АН ГрузССР Георгию Васильевичу Церетели (1904–1973). Легендарный Амиранашвили в журнале «Дружба народов» назвал Аллена «выдающимся английским учёным-историком» [У. Э. Д. Аллен — В. В. Карягину, 28 октября 1970 г. — Royal Asiatic Society. The Papers of William Edward David Allen. WA/5/1/52; Шалва АМИРАНАШВИЛИ 1970: 283].

Последнее своё путешествие на Кавказ Аллен совершил летом 1971 г. В том году границу СССР пересекли 41138 британских граждан, а Кавказ посетили 73,6 тыс. иностранцев [КАСАТКИН 1973: 11, 35], но вряд ли среди британцев была компания, похожая на ту, что собрал Аллен, да и обычные гости Кавказа вряд ли могли отклониться от принятых маршрутов «Интуриста».

Помимо племянника, который к тому времени уже начал работать в международном отделе престижного лондонского журнала “Economist”, Аллен позвал с собой ветерана британских вооружённых сил Майкла Перейру (1928–2019). Уроженец Лондона, Перейра сразу после школы пошёл служить в армию и воевал против партизан-коммунистов, боровшихся за независимость Малайи (ныне Малайзии), а потом получил назначение на один из ключевых фронтов холодной войны — в Турцию. После усиленной языковой подготовки офицер три года прослужил в разведывательном Центре правительственной связи. Выйдя в отставку в чине майора, Перейра посвятил себя писательству и к 1971 г. издал почти десяток остросюжетных романов, а главное — три книги про хорошо знакомую ему Анатолию [MASON 2015: 3–4; The London Gazette 2019; The obituary notice of Michael Nicholas O’Donnell Pereira 2019]. Главное, Перейра описал не столь известный широкому читателю северо-восток Турции к востоку от Трабзона (Трапезунда) — то самое пограничье, со смешанным населением, которое пешком прошёл Аллен в 1927 г. [PEREIRA 1966; PEREIRA M. 1968; PEREIRA 1971]. Путешествие по Кавказу 1971 г. станет темой новой книги Перейры, благодаря которой мы пока знаем о нём больше, чем о поездках 1966 и 1967 гг. [PEREIRA 1973]. Текст её, кстати, пронизан каким-то несовременным уважением не только к природе Кавказа, но и к населяющим или населявшим его народам, их былым государствам и обществам, отдельным встреченным на пути людям и, наконец, к власти — и старой русской, и новой советской. Самый яркий пример: даже говоря о депортации карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей, Перейра подчёркивает, что после XX съезда КПСС им разрешили вернуться домой (PEREIRA 1973: 66–67)<sup>8</sup>.

Во время путешествия к Алленам и Перейре присоединился Лоуренс Келли (Laurence Kelly, род. в 1933 г.) — сын британского дипломата сэра Дэвида Келли (1891–1959), который возглавлял посольство в Анкаре в

<sup>8</sup> К сожалению, архив и библиотека Майкла Перейры не сохранились (свидетельство его племянника от 21 октября 2021 г.).

1946–1949 гг., когда там служили Аллен и Филби. С 1949 г. и до своей отставки в 1951 г. Келли был послом в Советском Союзе. Как и Аллен, Келли происходил из семьи ольстерских протестантов, а в 1950-е гг., даже после назначения в 1955 г. председателем Британского совета, подолгу жил в поместье в Ирландской республике, причём в соседнем графстве с Алленом. Лоуренс Келли, окончив Оксфорд, поступил на военную службу, где выучил русский язык, а потом, после совсем короткой дипломатической службы, с 1956 г. работал в крупнейшей сталелитейной компании [WYLIE 2008; KELLY, LAURENCE, 1933–].

Задуманный маршрут полностью не удалось бы воплотить в жизнь без помощи Абаева и председателя грузинского Общества дружбы и культурной связи с зарубежными странами Александра Жгенти [PEREIRA 1973: 18]. Абаев увиделся с путешественниками уже в Москве и пригласил домой, где их встретила его супруга Ксения Григорьевна Цхурбаева [Майкл Перейра — В. И. Абаеву, 4 сентября 1972 г. — СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 70. Л. 29]. Из Москвы гости прилетели в аэропорт Минеральных Вод, откуда экскурсовод «Интуриста» отвёз их в Пятигорск. Из Пятигорска путешественники ездили через Баксан к Эльбрусу<sup>9</sup>, через Черкесск к Теберде, Домбаю и озеру Туманлы-Кель близ Клухорского перевала.

После недели в Пятигорске компания через Баксан, Налчик и Беслан отправилась в «процветающий промышленный город» Орджоникидзе, по пути осмотрев ещё в то время существовавший Татартупский минарет<sup>10</sup>. В Северной Осетии путешественников встретил новый экскурсовод «Интуриста» по имени Дзера<sup>11</sup>. В первый день Аллены и Перейра поехали через Куртатинское ущелье к Дзивгису и Цимити, а потом через Кобанское ущелье к Даргавсу. Кстати, Перейра ошибся, думая, что из-за оттока населения на равнину эти селения опустеют уже за десять-двадцать лет. Во время обеда в Кобанском ущелье произошло неожиданное событие: водитель Хазби в кепке-«аэродроме», не говоря ни слова, взял из багажника спрятанное, как оказалось, там ружьё, поставил на камень пивную бутылку и примерно с пятидесяти шагов разбил её выстрелом; британцы поняли вызов — и Перейре удалось повторить успех водителя. На следующий день путешественники

<sup>9</sup> Кабардино-Балкарская ССР — единственная кавказская республика, закрытая в советское время для иностранных граждан, как раз за исключением этого маршрута, к туристической базе «Иткол» [Перечень городов и районов СССР, закрытых для посещения иностранцами: 226].

<sup>10</sup> Любопытно, что Перейра обратил внимание на огромные, украшенные мозаикой модернистские автобусные остановки на шоссе [PEREIRA 1973: 77] — те самые, что сегодня начали привлекать интерес искусствоведов.

<sup>11</sup> Перейра пишет, что отец Дзеры — известный осетинский поэт, скончавшийся за несколько лет до описанных событий. Вероятно, это был Харитон Давидович Плиев (1908–1966).

направились по Военно-Осетинской дороге через святилище Ныхасы Уастырджи к Нузальскому храму, а потом по Цейскому ущелью к святилищу Реком. Экскурсовод обещала, что нузальские фрески вскоре будут расчищены и закреплены — что было сделано, как мы знаем, только в 2017–2018 гг.

В другой день были поездка в Нар: «Со времени его [Коста Хетагурова] рождения [в яслях] на сене немногие поэты провели ранние годы ближе к природе, чем этот мальчик, воспитанный в почерневшем доме в одну клеть на узком языке скалы над долинами Нара», — и обед в шахтёрском Мизуре. В мизурском ресторане один из посетителей предложил британцам бутылку грузинского коньяку, и если Робин Аллен принял гостеприимный жест, то трезвенник Перейра еле-еле отбился от рюмки: «[Д]ля осетина, как и для русского (и ещё в большей степени для грузина), непьющий мужчина — чудище такое редкое, что рядом с ним рогатый зверь Апокалипсиса столь же непримечателен, как и обычная домашняя кошка... Однако, всё кончилось хорошо. Вероятно, по зрелом размышлении мужчина начал гордиться встречей с таким сказочным созданием: он сможет развлекать собеседников этим рассказом целые недели, если не годы» [PEREIRA 1973: 86, 137, 122, 133, 131, 141, 142–143].

Стоял конец июля. Согласно первоначальному замыслу, из Орджоникидзе путешественники должны были поехать с Абаевым в Дагестан, где «Интурист» не работал, но уже по прибытии в Москву выяснилось, что он сможет освободиться только через месяц, потому было решено сперва направиться в Тбилиси. Из-за лавины поехать туда на машине не получилось, но к Дарьяльскому ущелью по Военно-Грузинской дороге путешественники съездили<sup>12</sup>. Живописность ущелья сыграла с Робинот Алленом злую шутку: его едва не задержали, заподозрив в съёмке «режимного объекта» — моста. 6 августа, перед рейсом из Минеральных Вод в Тбилиси, путешественники встретились в Орджоникидзе с Абаевым, где договорились о поездке в Дагестан [PEREIRA 1973: 146–148, 153].

В Тбилисском аэропорту гостей встретил уже не экскурсовод «Интуриста», а сам Александр Жгенти. Город сразу поразил своей «столичностью»: «Тбилиси, как и Москва, красивый город, но во всех других отношениях нет ничего дальше друг от друга, чем эти две столицы». Аллены и Перейра посетили Мцхету с храмами Светицховели и Самтавро, Джвари, Ананури, а затем, через четыре дня после прибытия, направились, вместе с Жгенти и переводчиком, на запад, в Имеретию. Аллен хотел увидеть область Рачу и храм в Никорцминде. Путешественники поехали через Гори, Цхинвали и Они в Амбролаури, где от Никорцминды им открылся слегка различимый вид на Военно-Осетинскую дорогу — к Кутаиси и к Мамисонскому

<sup>12</sup> Перейра пишет, что Дагестан был обычно закрыт для иностранцев. Повторим, что формально никаких ограничений для иностранцев в этой республике не существовало [Перечень городов и районов СССР, закрытых для посещения иностранцами: 221–227].

перевалу. У Никорцминды путешественников неожиданно ждал накрытый местным партийным начальством стол, и пиршество продлилось пять часов. На следующее утро гостей не сразу повезли в Кутаиси, а сперва плотно накормили у местного колхозника, а затем поехали к руинам крепости в Цагери, причём, как стало ясно, осмотр памятника был лишь поводом для нового пира. Переночевав в Кутаиси, компания осмотрела монастырь в Гелати, а на обратном пути в Тбилиси посетила музей Сталина в Гори [PEREIRA 1973: 154, 167, 192, 211–212].

По возвращении в Тбилиси к Алленам и Перейре присоединился Келли, который сразу принял на себя роль переводчика (Аллен, очевидно, не владел устной русской речью). В Тбилиси выяснилось, что выданное путешественникам разрешение посетить Дагестан, отменено в Москве, и у Жгенти никак не получалось им помочь. «[П]оследней надеждой» оставался Абаев. Благодаря тому, что поездку в Дагестан пришлось откладывать, группа решила осмотреть Кахетию, поехав через Телави к собору в Алаверди, куда прибыли к закату. Путешественники беседовали с молодым настоятелем, который сначала в светской одежде показался первым встреченным «грузинским хиппи»; затем же, как и в других местах, местные власти накрыли для гостей богатый стол [PEREIRA 1973: 212–213, 214].

Запрет на посещение Дагестана был отменён так же неожиданно, как и введён, но времени на поездку оставалась всего неделя, а горные дороги не способствовали быстрым перемещениям, так что путешественники вынуждены были ограничиться приморскими Махачкалой и Дербентом. По Военно-Грузинской дороге через Крестовый перевал они вернулись в Орджоникидзе, где их встретили приехавший из Москвы Абаев и экскурсовод «Интуриста» Дзера (Плиева?). К сожалению, виза Келли истекала и продлить её не удалось, так что через Беслан и Сунжу в Дагестан вместе с Абаевым поехали только Аллены и Перейра. В Махачкале их встретила делегация во главе с директором Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР Гаджиали Данияловичем Данияловым (1911–2006)<sup>13</sup>. Аллен преподнёс дар местному музею — церемониальный топорик XVI в., видимо, кубачинской работы. В Дербенте путешественники попрощались с Абаевым и полетели в Баку, откуда Робин Аллен летел на неделю в Самарканд и Ташкент, а У. Э. Д. Аллен и Перейра — в Москву и потом в Лондон [PEREIRA 1973: 212, 232, 252].

Вернувшись домой, участники путешествия 1971 г., разумеется, продолжили переписку с Абаевым. В архиве В. И. Абаева в СОИГСИ нет, правда, писем самого У. Э. Д. Аллена, которые, наверное, находятся среди тех

<sup>13</sup> Перейра ошибочно называет его «президентом Дагестанской академии наук Данияловым» [PEREIRA 1973: 232].



бумаг, что ещё не переданы на государственное хранение. Перейра прислал Абаеву две свои книги — о Стамбуле и новую, о Кавказе [Майкл Перейра — В. И. Абаеву, 4 сентября 1972 г. — СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 70. Л. 29; СОИГСИ. Библиотека В. И. Абаева]. В 1973–1975 гг. англичанин издал ещё четыре детективных романа, а потом жил, видимо, очень тихо в крошечном городке в графстве Сомерсет на юго-западе Англии.

Сохранились два письма от Робина Аллена на французском языке, от 3 января и 11 мая 1974 г. [СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Д. 58]. В первом он также упоминает своё письмо от октября 1973 г., с известием о кончине дяди 18 сентября того года, — возможно, оно тоже пока не передано на государственное хранение. Затем Робин Аллен рассказывает Абаеву о новом замысле путешествия, «очень близком духу моего дяди», и просит о содействии: в течение двух недель в июле 1974 г. вместе с Келли посетить Тбилиси, Хевсуретию, Орджоникидзе и, во-первых, лермонтовские места — Валерик, станицу Шелкозаводскую, где находилось имение двоюродного дяди поэта Акима Васильевича Хастатова, а во-вторых, места Кавказской войны: Грозный, Гуниб, Ведено, Ахульго, Темир-Хан-Шуру (Буйнакск), затем же через Телави вернуться в Тбилиси. Во втором письме Робин Аллен благодарит Абаева за ответ от 20 марта, но пишет, что путешествие придётся перенести на год, из-за того, что душеприказчики дяди попросили Келли содействовать продаже его библиотеки во всей целостности в ирландские государственные хранилища, а это дело требует больших усилий.

23 июля 1974 г. Робин Аллен принёс архив дяди в Королевское азиатское общество, где он с тех пор хранится и недавно был описан. Однако, по не разгаданной пока мною причине, архив этот — совсем маленький (всего одна картонная коробка!) и крайне разрозненный, явно неполный: к примеру, из всех писем учёных-кавказоведов в нём осталась только переписка с Минорским и его вдовой.

Как сложилась дальше судьба Робина Аллена? Он ушёл из “Economist” и пережил, как откровенно писал Келли Абаеву, чёрную полосу в жизни: тяжёлый развод, денежные неурядицы и болезнь, из которой начал выкарабкиваться к концу 1970-х гг. [Лоуренс Келли — В. И. Абаеву, 18 июня 1978 г. — СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева. Ф. 60]<sup>14</sup>. Робин Аллен переехал в Иран, а потом работал в Ираке, Ливане и Дубае, став одним из лучших знатоков Ближнего Востока, классным журналистом-международником. В

<sup>14</sup> «Болезнь» эта, к сожалению, хорошо знакома не только английским или ирландским, но и русским мужчинам. В 1982 г. Робин Аллен женился второй раз на Фионе Фрэйзер (1941–2017) — дочери одного из создателей антигитлеровских командос, британских войск специального назначения, лорда Ловата (1911–1995) [Fiona Allen, Scottish aristocrat who worked for the Rolling Stones 2017].

январе 1979 г. он, видимо, первым среди всех британских журналистов взял интервью у аятоллы Хомейни. В последние годы жил во Флоренции [GARDNER 2011].

Келли, увлечённый после путешествия Кавказом, остался доволен своей ролью «драгомана» при У. Э. Д. Аллене и понял, что знание русского языка ему пригодится. Через несколько лет, в 1977 г. он выпустил первую книгу о Лермонтове на английском языке (вот откуда мысль о поездке с Робинотом Алленом по лермонтовским местам!), которая с тех пор дважды переиздавалась и переведена на русский язык [KELLY 1977: 15–16; Келли 2006]. Робинот Аллен, кстати, выступил одним из рецензентов книги [ALLEN 1977: 137].

Во время работы над книгой Келли служил в агентстве развития Северной Ирландии, но потом вернулся в сталелитейную промышленность, занимая руководящие посты. Однако свои литературные увлечения он не забыл: в 1983–1987 гг. издал литературные антологии для туристов про Москву, Санкт-Петербург и Стамбул, а в 2002 г. — первую англоязычную биографию А. С. Грибоедова [KELLY 2002].

Сохранились пять писем Келли Абаеву, четыре на английском языке, от 27 июля 1978 г., 15 декабря 1978 г., 10 декабря 1980 г., 29 января 2001 г., и одно, уже цитировавшееся, на французском, от 18 июня 1978 г. Все письма находятся в д. 58 архива Абаева, а письма от 18 июня и 15 декабря 1978 г. — в д. 60.

18 июня 1978 г. Келли вместе с письмом выслал Абаеву свою книгу о Лермонтове, надеясь на его отзыв — «как настоящего кавказца, владельца Коби [напомню — родное село Абаева на Военно-Грузинской дороге], и пр.». Он рассказал о своих неудачных попытках сохранить в Ирландии библиотеку У. Э. Д. Аллена как единый фонд. К сожалению, пишет Келли, ирландское правительство отказалось покупать книги и рукописи из-за недостатка средств. Действительно, как свидетельствуют ирландские архивы, вопрос о библиотеке Аллена ставился на повестку дня кабинета министров с 11 октября 1974 г. по 14 февраля 1975 г., но в итоге было решено, что редкие, дорогие книги по Кавказу, Ближнему и Среднему Востоку, России никому в Ирландии не понадобятся [National Archives of Ireland. 2005/151/486]. Библиотеку купил Индианский университет (США), а для Келли, как он пишет, оставили на память об Аллене роскошный экземпляр путешествий по Кавказу Фредерика Дюбуа де Монперо, принадлежавший сыну пасынка Наполеона, зятю Николая I Максимилиану Богарнэ, герцогу Лейхтенбергскому [Dubois de Montpereux 1839–1843]. 13 декабря 2017 г. этот экземпляр был продан на аукционе Christie's [<https://www.christies.com/en/lot/lot-6119024> — режим доступа: 10.10.2021], и, возможно, это свидетельствует о смерти самого Келли, хотя точно известно, что его жена,

писательница Линда Келли, скончалась только 12 января 2019 г. Моё письмо Келли, отправленное из Москвы 10 июня 2021 г., осталось без ответа.

Келли удалось вернуться на Кавказ с туристической группой во второй половине августа 1978 г. Он посетил те же города, от Пятигорска до Тбилиси, также побывал на Эльбрусе, но на этот раз путешествие началось с Ленинграда. 27 июля 1978 г., отвечая на письмо от 21 июля, в котором Абаев, видимо, писал, что не сможет приехать в Орджоникидзе в августе, Келли спрашивал о возможности встретиться в столице Северной Осетии со специалистами по Лермонтову и по Шамилю.

Абаев прислал Келли книгу М. И. Исаева о себе [ИСАЕВ 1980], и в ответном письме от 10 декабря 1980 г. Келли, поздравляя Абаева с 80-летием и сожалея, что больше им не удалось встретиться, добавил: «Уверен, что дух Билла Аллена присоединится ко мне в пожелании ещё долгих лет труда и удовольствия».

Последнее письмо Келли Абаеву, от 29 января 2001 г., написано после того, как он узнал от профессора Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета Джорджа Хьюитта о здоровье столетнего старца. Келли рассказал о своей новой книге о Грибоедове, вспоминал их путешествие и «горячо любимого и незабвенного» У. Э. Д. Аллена. Судя по штемпелю, письмо пришло в Москву 5 февраля. Абаев скончался 18 марта, и мы можем надеяться, что он успел его прочитать.

#### АРХИВЫ:

СОИГСИ. Фонд В. И. Абаева.

СОИГСИ. Библиотека В. И. Абаева.

Archives Nationales de France (Pierrefitte-sur-Seine). Direction générale de la sûreté nationale. 19940457/203.

National Archives of Ireland. 2005/151/486.

Royal Asiatic Society. The Papers of William Edward David Allen. WA/5/1/52 — <https://archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/a897acbb-b066-39e4-8e03-38339169d920?component=eda774a0-9130-30c4-8c87-b39a51d01135> (режим доступа: 11.10.2021).

U.K. National Archives. KV 2/879. Vols. 1–2.

U.K. National Archives. KV 2/880. Vols. 1–2.

#### ЛИТЕРАТУРА

Быкова А. С. Павел Павлович Муратов (1881–1950): забытое в Ирландии имя // Ежегодник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. 2019. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2019.

- Исаев М. И. Васо Абаев. Орджоникидзе: Ир, 1980.
- Касаткин В. Ф. География иностранного туризма в СССР (учебное пособие) [ДСП]. М.: ПО «Авангард», 1973.
- Перечень городов и районов СССР, закрытых для посещения иностранцами. Утверждено постановлением Совета министров СССР от 16 июня 1966 года № 479-153 // Сборник документов по вопросам приёма, обучения и материального обеспечения иностранных граждан, обучающихся в СССР [ДСП]. М.: Издательство Московского университета, 1974.
- Топчибаши А. М. Парижский архив 1919–1940. В 4-х кн. Кн. 2. 1921–1923 / Сост., пред., пер. и прим. Г. Мамулия и Р. Абуталыбов, науч. ред. И. Агакишиев. М.: Художественная литература, 2016.
- Труды Двадцать пятого международного конгресса востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960 г. В 5-ти тт. М.: Изд-во вост. лит., 1960–1963. Т. V.
- Хитров А. М. Об авторах // Аллен У. Э. Д., Муратов П. П. Русские кампании германского вермахта. 1941–1945. М.: Айрис-пресс, 2005.
- Чибиров А. Л. Да, ночью верить в свет... Письма В. Абаева и Ж. Дюмезиля. Владикавказ: Ир, 2020.
- Чибиров А. Л. «Мой дорогой коллега и друг...» // Nartamongæ. Журнал алано-осетинских исследований: Эпос, мифология, язык, история. Vol. XV. № 1–2 (2020).
- Чибиров Л. А. Его идеалом был светлый образ свободы // Nartamongæ. Журнал алано-осетинских исследований: Эпос, мифология, язык, история. Vol. XV. № 1–2 (2020).
- Шалва Амиранашвили. Судьба грузинских сокровищ / Записала Э. Абрамова // Дружба народов. 1970. № 7.
- Юго-Осетинский педагогический институт (Цхинвали). Научная сессия, посвященная 800-летию со дня рождения Шота Руставели. Цхинвали, 1966.
- ALLEN R. Journey into Svanetia // The Geographical Journal. Vol. 135. № 1 (March 1969).
- ALLEN R. R. Review of: Lermontov: Tragedy in the Caucasus. By Laurence Kelly. London: Constable & Co., 1977 // The Geographical Journal. Vol. 145. № 1 (March 1979).
- ALLEN W. E. D. David Allens: the History of a Family Firm, 1857–1957. London: John Murray, 1957.
- ALLEN W. E. D. Guerrilla war in Abyssinia. Harmondsworth: Penguin, 1943.
- ALLEN W. E. D. A History of the Georgian People from the beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century. London: Kegan Paul, 1932.
- ALLEN W. E. D. The Ukraine: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1940 (Аллен У. История Украины / Пер. с англ. Е. В. Ламановой. М.: Центрполиграф, 2017).
- ALLEN W. E. D. The Ukraine: A History // International Affairs Review Supplement. Vol. 19. № 6/7 (December 1941 — March 1942).
- ALLEN W. E. D., Muratoff P. Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian border. 1828–1921. Cambridge: Cambridge University Press, 1953 (ALLEN W. E. D., MURATOFF P. Kafkas Harekâti: 1828–1921. Türk-Kafkas sınırındaki harplerin tarihi.

- Ankara: Genelkurmay Basimevi, 1966; Аллен У., Муратов П. П. Битвы за Кавказ. История войн на турецко-кавказском фронте. 1828–1921 / Пер. Е. В. Ламановой. М.: Центрполиграф, 2016).
- ALLEN W. E. D., MURATOFF P. The Russian Campaigns of 1941–1943. Harmondsworth: Penguin Books, 1944 (Аллен У. Э. Д., Муратов П. П. Русские кампании германского вермахта. 1941–1945 / Пер. А. В. Верди, А. М. Хитрова. М.: Айрис-пресс, 2005).
- ALLEN W. E. D., MURATOFF P. The Russian Campaigns of 1944–1945. Harmondsworth: Penguin Books, 1946 (Аллен У. Э. Д., Муратов П. П. Русские кампании германского вермахта. 1941–1945 / Пер. А. В. Верди, А. М. Хитрова. М.: Айрис-пресс, 2005).
- ALLEN W. E. D. A Note on the Princely Families of Kabarda // *Bedi Kartlisa*. № 41/42 (1962).
- ALLEN W. E. D. Ex Ponto V; Heniochi — Аea — Hayasa // *Bedi Kartlisa*. № 34/35 (1960).
- ALLEN W. E. D. Trivia Historiae Ibericae: 1–4. Gerfalcons for the King; Aristop Sonski; Sonskaya Zemlya; the Daryal Gorge // *Bedi Kartlisa*. № 36/37 (1961); *Bedi Kartlisa*. № 45/46 (1964).
- ALLEN W. E. D. The Volga-Terek Route in Russo-Caucasian Relations // *Bedi Kartlisa*. № 43/44 (1963).
- ALLEN W. E. D. Georgia – Forty Years On // *Journal of the Royal Central Asian Society*. Vol. 54. № 1 (1967).
- ALLEN W. E. D. Two Months in Soviet Asia // *Journal of the Royal Central Asian Society*. Vol. 55. № 1 (1968).
- ALLEN W. E. D. An Ulsterman Urges a United Ireland // *Evening Standard*. 27.01.1939.
- CAROE O., CONNOLY V., LAMBTON A. K. S., LAITHWAITE G. William Edward David Allen, O.B.E. // *Asian Affairs*. Vol. 5. № 1 (1974).
- DRENNAN J. B.U.F.: Oswald Mosley and British Fascism. A Study in the Modern Movement. London: John Murray, 1934.
- Dubois de MONTPEREUX F. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. 11 vols. Paris: Chez Gide Libraire-Editeur; Neuchatel: Chez l’Auteur, 1839–1843.
- Fiona ALLEN, Scottish aristocrat who worked for the Rolling Stones // *The Herald*. 11.05.2017 — <https://www.heraldscotland.com/news/15278077.obituary-fiona-allen-scottish-aristocrat-who-worked-for-the-rolling-stones/> (режим доступа: 11.10.2021).
- GARDNER D. Generous writer with passion for the Gulf // *Financial Times*. 17.02.2011 — <https://www.ft.com/content/11febb1c-39e8-11e0-8dba-00144feabdc0> (режим доступа: 11.10.2021).
- GREEN A. Allen, William Edward David [pseuds. James Drennan, Liam Pawle] // *Oxford Dictionary of National Biography*, 23.09.2004 — <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/50331> (режим доступа: 11.10.2021).
- KAYALOFF J. The Story of W. E. D. Allen // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 3. № 4 (Oct. 1972).
- KELLY L. Diplomacy and Murder in Tehran: Alexander Griboyedov and Imperial Russia’s Mission to the Shah of Persia. London: I.B. Tauris, 2002.

- KELLY L. Lermontov. *The Tragedy in the Caucasus*. London: Constable & Co., 1977 (Келли Л. Лермонтов. Трагедия на Кавказе / Пер. И. А. Настенко. М.: Русская панорама, 2006).
- KELLY, LAURENCE, 1933 — // *Contemporary Authors, New Revision Series* — <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/kelly-laurence-1933> (режим доступа: 11.10.2021).
- LANG D. M. Mr. W. E. D. Allen // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1974. № 1.
- The London Gazette*. Official Public Record. 21.10.2019. Deceased Estate 3408844 — <https://www.thegazette.co.uk/notice/3408844> (режим доступа: 11.10.2021).
- MASON D. Foreword // Pereira M. *Mountains and a Shore: A Journey through Southern Turkey*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2015.
- MINORSKY V. Review of: *A History of the Georgian People*. By W. E. D. Allen. London: Kegan Paul, 1932 // *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*. Vol. 7. № 4 (1935).
- The Mitfords: Letters between Six Sisters* / Ed. by Ch. Mosley. New York: Harper Collins, 2007.
- MOSLEY N. *Beyond the Pale: Sir Oswald Mosley and Family, 1933–1980*. London: Secker & Warburg, 1983.
- The obituary notice of Michael Nicholas O'Donnell Pereira // *Western Gazette*. 30.08.2019 — <https://funeral-notices.co.uk/notice/ainsworth/4750850> (режим доступа: 11.10.2021).
- PEREIRA M. *Across the Caucasus*. London: Geoffrey Bles, 1973.
- PEREIRA M. *East of Trebizond*. London: Geoffrey Bles, 1971.
- PEREIRA M. *Istanbul: Aspects of a City*. London: Geoffrey Bles, 1968.
- PEREIRA M. *Mountains and a Shore: A Journey through Southern Turkey*. London: Geoffrey Bles, 1966.
- Russian Embassies to the Georgian Kings (1589–1605)*. 2 vols. / Ed. by W. E. D. Allen, texts translated by Anthony Mango. Hakluyt Society. 2<sup>nd</sup> series. № 138, 139. Cambridge: Published for the Hakluyt Society at the Cambridge University Press, 1970.
- STEWART A. *The First Victory: The Second World War and the East Africa Campaign*. New Haven (Ct.): Yale University Press, 2016.
- Talbot RICE T. *Tamara: Memoirs of St Petersburg, Paris, Oxford and Byzantium* / Ed. by E. Talbot Rice. London: John Murray, 1996.
- TOYNBEE A. J. Review of: Allen W. E. D. *The Turks in Europe* // *History*. New Series. Vol. 6. № 21 (Apr. 1921).
- Van der POST L. *Yet Being Someone Other*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- WYLIE N. Kelly, Sir David Victor // *Oxford Dictionary of National Biography*. 3.01.2008 — <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-34264;jsessionid=E2F6848A09C4D95F792E71E63A283626> (режим доступа: 11.10.2021).

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, свергнутому 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 Ирсириров, 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 коленях 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 [LANCETTI 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 взывали, когда необходимо было очиститься от магического осквернения. В щели между скалами у входа в главное помещение Язылыккая археологам удалось найти остатки магических очистительных ритуалов. Поэтому возникло мнение, что Язылыккая 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 вителя 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 рыбачьей 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 спальные 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 Татаряевых, 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; ЛЕНМАНН 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 улегуся 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 [НААС 1977: 119; НААС 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 мёртвых 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 вещих 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 [ВАСНВАРОВА 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. [LEMMANN 1975: 292–293]. Эрик ван Донген и Алвин Клёкхорст считают вулканом упомянутую выше гору Вашитта [DONGEN 2012: 38; KLOEKHORST 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.
- МЕЛЕТИНСКИЙ Елеазар. Избранные статьи. Воспоминания. — Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. — 576 с.
- МЕЛЕТИНСКИЙ Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. — Москва: Восточная литература, 2004. — 462 с.
- МЕЛЕТИНСКИЙ 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 нарттовском 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»: гецка-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-Osetic 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.

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]<sup>1</sup>. 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 стиля<sup>2</sup>. Ведь сам Д. С. Раевский исходил именно из такого положения при разработке

<sup>1</sup> 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 æтæ 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].

<sup>2</sup> 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 (*Balsædjy 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 dær 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 архаичность<sup>3</sup>. В различных вариантах

<sup>3</sup> 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]<sup>4</sup>. 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]<sup>5</sup>.

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

<sup>4</sup> 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].

<sup>5</sup> 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)<sup>6</sup>. В данном сказании, страж «волк с железной мордой» сопоставлен с молодежью Терк-Турк, т. е. образ хищника сопоставляется с социально-возрастной группой молодых воинов всадников<sup>7</sup>. 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 выживает<sup>8</sup>. 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

<sup>6</sup> Более детально об этой стратификации см. [Кулланда 2013].

<sup>7</sup> 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].

<sup>8</sup> 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]<sup>9</sup>. 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].

<sup>9</sup> 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 глухой 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)<sup>10</sup>.

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*<sup>11</sup>, *Boræty xærædjy*, *Bodzo-Cæwy*<sup>12</sup>, *Acæty wasædjy*, *'Xsærtæggaty Silæmy*, *Soslany gædyjy*<sup>13</sup>) [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

<sup>10</sup> 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].

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

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

<sup>13</sup> 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» (*'Xshærtæggytæ 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» (*Boræty 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 начинают 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 (*wyj ænæqæn Narty 'rtæ syxu ju wastæn rajqalkæny*). В рассматриваемом сказании он именуется «петухом Ацаевых» (*Acæty wasæg*)<sup>14</sup>. Его авестийским аналогом является священный

<sup>14</sup> Одни сказители считают третьим родом нартов *Alægataæ*, 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]<sup>15</sup>. Этот сценарий вероятно маркирует средний уровень всей композиции, оленьи рога <sup>16</sup> 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].

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

<sup>16</sup> 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 Бурафарныга<sup>17</sup>.

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 qaqqænyr radygaj*) [НК 2003: 27]. Если вспомнить тот факт, что имя Уархага (*Wærxæg*) сохранило табуированное аланское наименование волка, а его повадки нарты иносказательно сопоставляют с волчьими<sup>18</sup>, 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*).

<sup>17</sup> 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].

<sup>18</sup> 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.

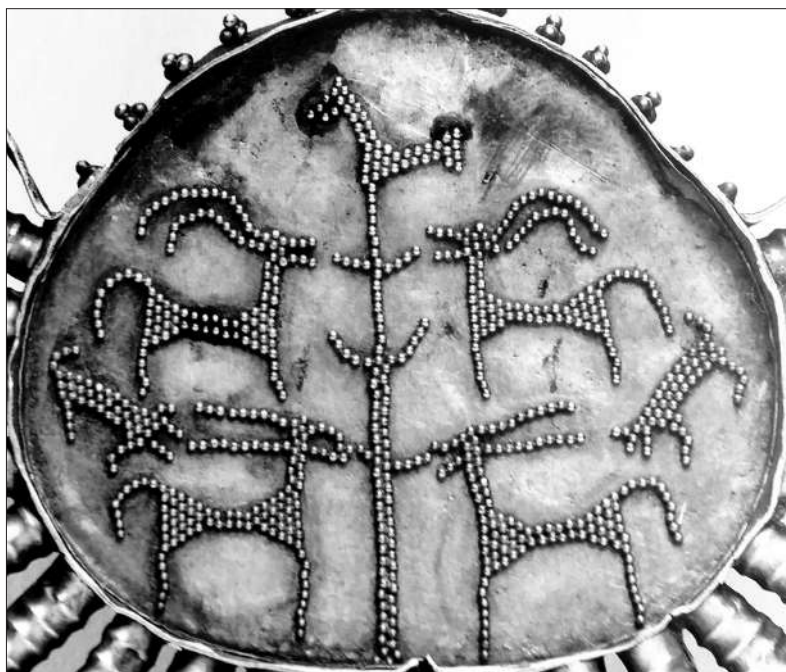
Верхний уровень композиции маркирует Дзерасса в облике голубки прилетающей на яблоню за спелыми плодами бессмертья. Осетинская традиционная культура буквально пронизана ассоциацией женщины с птицей, будь то образ девицы-птицы в народном фольклоре, женская хореография «голубки» в танце Хонга-кафт или традиционный женский костюм наделенный «рукавами-крыльями» (*wælærttæ*). 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 «антропогоническом» мифе повторяется почти та же триада<sup>19</sup> [АБАЕВ 1990: 163–164]. От солярного небожителя Уастырджи и дочери владыки морей Дзерассы, рождается чародейка

<sup>19</sup> 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» (*bæxy 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 Уастырджи<sup>20</sup>.

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».



<sup>20</sup> 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. Из. 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.

DOI: 10.46698/VNC.2021.40.88.001

З. К. ПЛАЕВА,

*СОИГСИ им В.И. Абаева, Владикавказ, zarina\_plaeva@mail.ru*

### **ОХОТНИЧЬИ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С КУЛЬТОМ АФСАТИ**

Статья посвящена охотничьим обычаям и обрядам осетин, связанным с культом лесного бога Афсати. Показываются проявления архаичных охотничьих верований, их параллели у других ираноязычных народов.

*Ключевые слова:* осетины, осетинская мифология, нартовский эпос, культ Афсати, верования, охотничьи обычаи

The article deals with the hunters' customs and ceremonies of the Ossetians, connected with the cult of the forest deity Æfsati. The author shows the manifestations of archaic hunting beliefs, their parallels among other Iranian-speaking peoples.

*Keywords:* the Ossetians, Ossetian mythology, Nart epos, the cult of Æfsati, beliefs, hunters' customs

Сведения о добром лесном боге Афсати — покровителе охотников, владыке диких животных — присутствуют в осетинских сказках, преданиях, эпосе, охотничьих песнях, художественной литературе. Это один из самых архаичных и одновременно самых популярных образов в мифологии осетин [Плаева 2016а: 47–55]. В осетинском нартовском эпосе небожитель Афсати связан с музыкой, он выступает владельцем и дарителем нарту Ацамазу чудесного уадындза — золотой свирели. Сей музыкальный инструмент, являющийся средством управления стадом для пастухов, в Нартиаде служит для эстетического наслаждения и магического влияния на природу [Плаева 2016: 67–74]. Древность культа данного божества не подлежит сомнению.

Отдельного рассмотрения заслуживают охотничьи обряды и обычаи осетин, связанные с Афсати. Дело в том, что Афсати всегда регламентирует действия охотников, а нарушителей своих неписаных законов он сурово наказывает. Любопытно, что он ограничивает активность даже тех охотников, которым явно покровительствует [Гуриев 1991: 7]. В легенде о

прославленном охотнике «Дзутты Кудзи» говорится, что Афсати не только даровал удачу охотнику, но и наказывал его, если тот беспощадно убивал дичь [ГАГЛОЕВА 1987: 54]. Этот бог считался гарантом справедливости. В случае кражи мелкого рогатого скота, осетин, протягивая руку над бараном, несколько раз призывал бога зверей Афсати, в свидетели того, что он показывает правду [КОВАЛЕВСКИЙ 1890: 194].

Осетины верили, что без согласия этого божества ни один охотник не может убить дичи. Отправляясь на охоту, они делали три небольших круглых пирога с начинкой из сыра, которые охотники брали с собой и, недалеко от возможного местонахождения зверей, посвящали их Афсати. Под регламентацию попадало бытовое поведение. Подобное усиление важности обычных примет и представлений вызывалось тем, что охотник отправлялся на важное дело, в пространство, воспринимаемое как чужое. Он открыт для контакта со сверхъестественными силами, обитающими в лесу (в своём пространстве более могущественными, чем человек, и способными как повлиять на успех предприятия, так и сильно навредить), а значит, и любое подобное предприятие требовало большой внимательности и предосторожностей, а также совершения определённых действий, направленных на защиту отправляющегося на охоту. В день охоты нельзя было точить ножи, чистить оружие, кормить собак, прежде чем идти на охоту, нельзя было есть мясо, так как Афсати прознает об этом и не даст дичи. Перед охотой охотник должен был хорошо помыться, чтобы не иметь никакого запаха. Ему нельзя было быть с женщиной. Также нельзя было охотникам обувать на охоту обувь, сделанную из кожи кабана, так как лесной бог не любит этот запах и может отказать охотникам в помощи. Малейшая ошибка в приготовлениях неизбежно влекла за собой неуспех охоты, и осетин лучше оставил бы охоту до другого раза, чем пустился бы на верную неудачу после сделанной им ошибки. Афсати, говорили осетины, не терпит подобных ошибок. В обрядах и фольклоре охота чаще всего определялась в оппозиции дому, в рамках соотношения подвижного и оседлого бытия. Целый ряд примет, определявших время выхода в путь, был связан у осетин со временем суток. На охоту уходили утром очень рано, чтоб им никто не попался на пути; чтобы до рассвета добраться до места. Или уходили в ночь, с вечера — считалось, что это бывает приятно Афсати.

Особое место в системе охотничьего мировосприятия занимала первая встреча после выхода из дому. С нею были связаны приметы, трактовавшие первую встречу как знак, говорящий об успехе или неудаче всего предприятия. Иными словами, встречные персонажи маркировались положительно, что означало их включение в формирующуюся дорожную картину мира, либо отрицательно, то есть исключались из неё. Таким образом,

приметы о первой встрече можно рассматривать как средство конструирования охотничьего символического комплекса. Если охотнику, идущему на охоту, встречалась женщина, то он поворачивал обратно — женщина, мол, нечистая, встреча с ней сулит неприятности, неудачу, она якобы сжигает дорогу. Очень боялись осетинские охотники такого плохого встречного и проклятия; самым страшным проклятием для них было «Чтоб тебе заколдованный зверь встретился!». Сторонились и избегали тех, кого считали колдунами, то есть тех, кто был под подозрением, в напряжённых отношениях сразу со всем сообществом. Согласно преданию, хороший охотник — алдар Егор — однажды утром пошёл на охоту. По дороге ему встретилась колдунья, и он вернулся обратно. И во второй раз встретилась ему до рассвета колдунья, но повернуть обратно показалось ему стыдно, и упрекнул он женщину за то, что оказывалась она перед ним. Тогда прокляла его колдунья: «Иди, и пусть встретится тебе заколдованный зверь». Егор ушёл и, идя по следам раненого тура, добрался до вершины утёса; там гора перекрыла ему все пути, и не было оттуда выхода. На несколько дней остался он там, а когда попытался спрыгнуть, то, несмотря на ухищрения, разбился об скалу. Если охотники встречали в лесу волчицу-оборотня, охота была неудачной. Вызывало опасения также вредоносное влияние, сглаз. Для профессионалов значимость этого представления сильно возрастала. Уязвимость охотников для сглаза и порчи распространялась и на их инвентарь. Сглазу могло подвергнуться ружьё, которое метко стреляло. После этого оно уже не попадало и в близкую мишень. После того, как ружьё «полечит» знахарь, оно вновь обретало свои свойства.

Отправляясь на промысел, охотники погружались в иной локус, иную семиосферу и тем самым разрывали связь с социальным пространством селения. Связь ушедшего с домом временно блокировалась. Когда человек уходил на охоту, его нельзя было дома называть по имени, произносить его, пока он не вернётся обратно. Со всех столов, праздничных или траурных, ему оставляли его долю, пока его не было, но без произношения имени охотника. На время своего отсутствия мужчина терял имя, то есть статус в обществе.

Удаляясь от жилища хотя бы на время, человек обретал статус иного существа. Преодолевая силу притяжения мира культуры, удаляясь от него, охотники для оставшихся дома людей временно превращались в чужаков. Они перемещались в другом мире — диком, природном, который воспринимался как чужой. Как и путешествие шамана, путь их был отмечен остановками. Дойдя до места охоты, осетины непременно делали привал. Здесь же из своей среды они выбирали караульного, в обязанности которого входило охранение места привала и вещей, оставляемых там, а также

прислуживание охотникам (он должен был приготовить им пищу). После этого они разводили костёр и рассаживались не вокруг него, а по обеим его сторонам так, чтобы с каждой стороны сидело поровну. Так структурировалось и маркировалось неким временным подобием домашнего очага пространство. Затем около старшего охотника ставили пироги, и все охотники снимали шапки (вообще у горцев не принято было снимать головной убор, сидя за столом). Воцарялось благоговейное молчание. Старший охотник, возведя глаза к небу, начинал произносить молитву, обращая её к Афсати. В своей молитве охотник обычно просил владыку зверей принять их «бедное, но сделанное от чистого сердца» приношение, а им, явившимся к нему за подаванием, послать сегодня из своего стада какое-нибудь животное — тура, оленя или козу. Произнесение молений-благопожеланий и жертвоприношения лесным божествам были, безусловно, главными практиками пространственного перехода (отделения от своего локуса и соединения с иномирным локусом леса). Повторяя структуру шаманских камланий, ритуал сводился к установлению контакта и обмену ценностями-информацией между представителями различных зон космоса. Без обращения к боже-ству-хозяину и передачи ему соответствующей жертвы (ценности, принадлежавшей обществу) был невозможен, по мнению носителей традиции, благополучный исход охоты, то есть «получение» добычи (ценности, принадлежащей миру природы). После молитвы пироги съедали, а старший охотник брал из костра головешку и клал её под первый попавшийся куст орешника или какое-нибудь другое дерево. Завершив свой консолидирующий ритуал, охотники отправлялись на промысел с обязательным исполнением песни в честь Афсати. Так они делали, чтобы склонить Афсати на свою сторону и не обидеть его.

На охоте первым всегда шел старший. Остальные, сколько бы их ни было, шли за ним след в след, чтобы не спугнуть зверя и чтобы создать видимость охоты одного человека. Во время отсутствия охотников караульный обязан был держать строгий пост, ничего не есть, не пить, даже при сильной жажде. Когда вечером охотники возвращались, караульный должен был осведомиться об успешности их охоты. Важным объединяющим символом выступал костёр. Если охота была удачною, то участвовавшие в ней располагались по обеим сторонам костра в ожидании, пока прислуживающий уберёт убитое животное и приготовит шашлык. По представлению осетин, удача на охоте полностью зависела от милости и расположения Афсати, который распределял дичь между охотниками. Всякого убитого зверя считали даром этого охотничьего божества, за что последнего благодарили в своих молитвах, которые сопровождались ритуальным шашлыком, сделанным тут же из лёгких и сердца убитой дичи. Чтобы не оскорбить



Афсати, ни к вертелу, ни к мясу не должна была прикасаться рука, и поэтому готовивший блюдо обворачивал свою руку травой. После молитвы старший охотник передавал вертел с шашлыком прислуживающему: последний ломал вертел пополам с пожеланием, чтобы и на следующий день ему довелось ломать вертел. Затем поломанный вертел сжигали на том же костре, на котором жарился шашлык. Полагалось также одаривать первого встречного [КАЛОЕВ 2004: 175, 359; МАГОМЕТОВ 2011: 96–99, 399; ЧИБИРОВ 2008: 207; ХЪЕСАТЫ 2010: 85–86, 90, 93–95; Периодическая 1982: 284–285; ГАТИЕВ 1876: 58–59; ТЕХОВ 1971: 122; СОКАЕВА 2010: 11; ТАКАЗОВ 2014: 183].

Для сравнения у таджиков припамирской долины Хуф приступать к охоте можно было только человеку, во всех отношениях чистому. Охотников, которые не приготовились нравственно к охоте, — имели перед ней дурные мысли, думали о совершении плохих дел, вступали в близкие отношения с женщинами и т.д., — преследовала неудача. Поэтому охотники ночь накануне охоты спали отдельно от жён, воздерживались от ругательств, молились перед охотой, чтобы быть в чистом виде перед сверхъестественными покровителями животных. Если последние захотят, то позволят достойным людям добыть себе на пропитание горных козлов, которых пасут, в противном же случае убить их невозможно. Охотник, стреляя в дичь, произносил обращение к святому патрону охотников, прося у него помощи [АНДРЕЕВ 1958: 226]. В Каратегине и Дарвазе перед охотой охотник тоже должен был быть ритуально чистым — не иметь сношения с женой и т.п. На охоту выходили рано утром, стараясь, чтобы выходящих никто не увидел. Если перед охотником проходила женщина, то он возвращался обратно домой, считая, что это плохое предзнаменование [Нурджанов 1966: 293]. У горных таджиков перед стрельбой тоже обычно произносилась краткая молитва. Убитого горного козла здесь же свеживали и лакомились его внутренностями, жаренными на вертеле [Кисляков 1937: 110]. К краткой молитве, чтобы божество ниспослало им того или иного горного козла, прибегали на охоте и мунджанцы [Грюнберг 1972: 194]. Шугнанец при удачной охоте тут же, на месте разделявал тушу убитого животного. Он вынимал печень, жарил её на огне и съедал. Считалось, что именно она придаёт охотнику больше храбрости [Каландаров 2004: 196]. У ваханцев, когда человек собирался на охоту, то приказывал испечь хлеб и брал его с собой. Убив архара, ему отрезали голову. Желудок и кишки выбрасывали, как и голову, а рога оставляли — потом их кто-то забирал и приносил. Сердце, печень, лёгкие и почки архара поджаривали на месте охоты на плоском камне, разведя под ним огонь. Сверху их прикрывали ещё одним плоским камнем [Стеблин-Каменский 1975: 196; Грюнберг 1976: 204–205].

Один из древних обычаев осетин заключался в том, что охотник, убивший оленя, давал кусок мяса от левого бока туши первому встречному в честь божества Афсати. Увидев путника или пастуха, он подзывал его к себе, говоря, чтобы тот насытил свой бедный желудок шашлыком и да не раскисается Афсати, что дал своё животное скряге. Встречного он просил молить лесного бога посылать ещё такую же дичь каждый раз. Если никого не встречали, то стучались в первый же дом ближайшего села и отдавали эту часть мяса. Могли выделять долю также более достойному из охотников, а по старым обычаям и алдару, если охотник бывал из зависимогословия. Поверье гласит, что если бы охотник не угостил людей мясом дичи, дарованной ему Афсати, то последний не только не дал бы ему убить, но даже увидеть издали зверя [АБАЕВ 1958: 109; ХЪЕСАТЫ 2010: 90; Периодическая 1982: 286; АЛБОРОВ 1979: 208; МАГОМЕТОВ 2011: 100; ТЕХОВ 1977: 206; ГАТИЕВ 1876: 59]. «Он требует, чтобы тот, кому на охоте оказано покровительство, щедро накормил бы затем бедняков деревни, иначе следующая вылазка в лес будет бесплодной» [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 14]. Этот обычай дележа жизненных ресурсов регламентировался нартовским эпосом. Когда витязь Сослан (или бог Сафа) попросил Афсати пожалеть бедных людей и дать им часть своего скота, тот согласился, но потребовал от нартов, чтобы они, отправляясь на охоту, брали с собой три пирога и упоминали его имя, а также отдавали часть мяса убитого зверя первому, кто встретится им на охоте. Перед возвращением охотники благодарили от души Афсати, прося у него и на следующий раз такой же удачи. Указанные обычаи свято соблюдались в Осетии почти всеми охотниками [ГУРИЕВ 1991: 9; Периодическая 1982: 286; КАЛОВЕВ 1999: 129]. В данном случае более позднее по происхождению право личной собственности охотника на добычу уступало место праву на свою долю в добыче всех соплеменников, являясь как бы рудиментом первобытнообщинных отношений. Так воссоздавались их разорванные на время промысла социальные связи, восстанавливалось их социальное окружение. Охотничья группа вновь включалась в общее социальное пространство. Однако она пыталась сохранить и свою собственную групповую целостность. У осетин существовал и другой обычай, по которому старший непременно обязан был стрелять первым, даже если он был плохим стрелком. Убившему зверя давали его шкуру и голову, мясо же распределяли поровну между охотниками. В нартовском эпосе безымянный сын Урузмага, отпросившись из загробного мира, приглашает отца на охоту. Встреча происходит у кургана. После удачной охоты безымянный сын делит добычу на три части. Две части — долю старшего и долю спутника — он отдаёт Урузмагу. Свою долю он тоже просит взять Урузмага для того, чтоб тот справил по нему годовые поминки. В другом сказании Созырыко признает

право владения оленем за Гумским человеком, потому что олень убит его оружием, а, следовательно, и делить должен Гумский человек. Гумский человек даёт Созырыко две доли, а третью долю берет себе. Рога обычно оставляли в особо почитавшихся святилищах. В святилище Реком, например, и сейчас имеется большое количество турьих рогов, оставленных там охотниками [КАЛОЕВ 2004: 175, 359; ХЪЕСАТЫ 2010: 90; Нарты кадджытæ 2003: 262; ТАКАЗОВ 2014: 106–107; АЛБОРОВ 1979: 203–204; ВЕРЕЩАГИН 1981: 62, 65–78]. Они тоже приобретали функции символического дара-гостинца в пространственной зоне между лесом и домом. Возвращение охотника в своё домашнее пространство требовало его интеграции в жизнь общины, в систему витальных, хозяйственных и религиозных практик.

Старики-дигорцы запрещали ворошить рога в святилищах, иначе могла испортиться погода [ВЕРЕЩАГИН 1981: 75]. Помимо эпоса, на архаичность и древнеиранское происхождение этих обычаев указывает и то, что у горных таджиков при индивидуальной охоте охотнику доставалась голова с рогами и шкура горного козла, при коллективной — голова приходилась на долю тому охотнику, чья собака первая схватывала козла или чьим выстрелом последний был убит, а шкура делилась между всеми участниками охоты, разрезалась на тонкие полоски. Но мясо и в том, и в другом случае делилось на совершенно равные части по числу хозяйств селения, независимо от того, участвовал ли представитель данного дома в охоте или по какой-либо причине отсутствовал [Кисляков 1934: 185–186; Кисляков 1937: 107–108, 110]. В Каратегине и Дарвазе тот, чья собака схватила козла, мог претендовать на голову, ляжку, шкуру. Рога горного козла клали на могилы мусульманских святых — мазары, вешали на стены мечетей, домов [Нурджанов 1966: 299]. У ягнобцев тому, чья собака хватала козла, доставались голова и ноги. Так делали и в том случае, если он лично отсутствовал на охоте. Мясо давать ему не полагалось. Добычу же делили на всех людей, высмеивая парней, которые не пошли охотиться. Даже тот, кто охотился один, делился со всеми [Хромов 1972: 191]. У шугнанцев шкуру добытого горного козла тоже отдавали старшему по возрасту участнику охоты, а голову — тому, чья собака первой схватила козла. Однако мясо делилось поровну между всеми хозяйствами кишлака, невзирая на отсутствие по какой-либо причине хозяина того или иного дома. После удачной охоты шугнанец приносил добычу в селение и старался угостить всех родственников. Среди местного населения говорили, что человек, съевший мясо горного козла, очищался от грехов на сорок лет. К костям съеденного животного относились бережно и не кидали собакам, поскольку были убеждены, что в таком случае охотнику не будет больше сопутствовать удача. Охотники-шугнанцы по этому поводу шутили, что закроется их охота. Так

же с уважением относились шугнанцы и к рогам убитых животных: их запрещалось бросать на землю, рога складывали возле святых мест — остонов [Каландаров 2004: 196–197; Васильцов 2014: 165–167]. Убив козла, охотник-язгулемец приносил в селение его шкуру, голову, ноги и внутренности. Тушу прятал в определённом месте, закладывал камнями, чтобы не утащили барсы или волки, и на другой день за ней шёл человек, не участвовавший в охоте. Затем устраивали общественное угощение; каждый человек, живущий или даже находящийся в кишлаке, имел право получить свою долю добычи. Кто бы ни попросил мяса, охотник, по обычаю, не мог отказать, а был обязан отрезать кусок. Рогами горного козла язгулемцы украшали могилы наиболее почитаемых старцев [Моногарова 1959: 76; Моногарова 1972: 70]. У ваханцев переднюю часть туши заворачивали в шкуру, а заднюю прятали под камни и оставляли, как и рога. Взвалив на спину, мясо приносили домой, а потом отправлялись за задней частью туши. Её делили по числу участников охоты. Грудину брал себе охотник. Рога потом приносил кто-то, кто шёл мимо без ноши. Вечером мясо убитого животного варили в большом котле и, разложив по мискам, разносили по всему селению. Поев его, молились: «Дичь убегает, охота повторяется по помыслу Шохимардона. Этого мы съели, а ты принеси нам ещё десять. Не принеси никакого несчастья хозяину тела». Горные козлы и бараны почитались у ваханцев священными животными, потому что они бродят только по чистым местам, какими считаются горы. Их рога запрещалось бросать на землю, они оставлялись на остонах [Стеблин-Каменский 1975: 197; Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 205]. На остоны приносили рога горных козлов и рушанцы с сарыкольцами [Васильцов 2014: 165; Чвырь 2006: 180, 185]. Тот же благочестивый обычай отмечен у таджиков Панджшера в Афганистане [Андреев 1927: 57]. На всём Памире охотникам нельзя было бросать кости горного барана и козла в грязное место. Кости должны были быть закопаны в кустах или каменистых местах, чтобы не были доступны собаке или лисице. Запрещалось убивать слишком много дичи, как и у осетин [Аламшоев 2015: 19].

Если осетинский охотник впервые убил на охоте зверя, то следовало окропить указательный палец охотника кровью дичи, чтобы его руки всегда были обгарены её кровью. Это делал старый охотник. Нельзя было убивать слишком много дичи, нельзя было пренебрежительно, грубо обращаться с убитым зверем, нельзя было волочить его по земле, бросать, запрещалось сквернословить: охотнику следовало нести зверя на себе, относиться к нему с уважением. Несоблюдение этих элементарных правил означало оскорбление покровителя охоты Афсати. Тот, кто попадёт к нему в немилость, даже издали не увидит дичь и никогда не убит ни одного зверя,

даже самого ничтожного. Но если Афсати захочет наделить кого дичью, то охотник и, не выходя из дома, может иметь добычу. Охотники очень боялись гнева Афсати, всегда тщательно молились ему и ревностно исполняли все его предписания, чтобы тот не ниспослал им неудачной охоты. Запрещалось охотиться на белого оленя, который находился под покровительством бога. Если во время очередной охоты подстреленный зверь утыкался головой в землю, то был знак, что этому охотнику нельзя больше охотиться вообще, его охотничья карьера закончилась [Магомедов 2011: 99–100; Чибиров 2008: 64, 204; Хъесаты 2010: 83, 90, 93]. В предании «Хадехцыго на скале» рассказывалось о том, как Афсати жестоко покарал, доведя до самоубийства, молодого охотника, который не слушал старших, убивал за одну охоту больше трёх туров, не щадил самок с детёнышем и не приносил в дзуар рога своей добычи [Жемчужное ожерелье 1992: 262–268]. Такие же представления, что нельзя убивать больше тысячи диких копытных и что тысяча первый горный козёл или баран будто бы даёт знать об этом охотнику, встречались у народов Центральной Азии [Баялиева 1972: 18; Басилов 1970: 121]. У ишкашимцев Памира тоже существовало поверье, что если дурно обращаешься с мясом и шкурой диких животных, то пропадает благодать охоты [Назарова 2005: 110].

Согласно дигорской легенде, Афсати очень заботится о своих четвероногих подопечных. Каждый день, играя на свирели, он сзывает животных и лечит их. Он также добился от Хуцау, чтобы каждое раненое животное, которое добралось до водоёма, исцелялось. Но если охотники пойдут на охоту с чистыми помыслами, их всегда будет ждать удача. Кто же без них охотится, всегда возвращается ни с чем [Плаева 2016а: 48; Хъесаты 2010: 83, 93, 127–128]. В дигорской песне о сыне Кодзасова Кодбая Куцуке говорится, что Кодзасов Кодбай был хорошим охотником, а его родственники собирались и молились Афсати, чтобы тот выделял для Кодбая дичь [Сокаева 2010: 78–79].

Важное отличие охотников от обычных людей — это возможность контакта с божествами, настоящими владельцами их добычи и хозяевами пространства, в котором происходит охота. Найти с ними общий язык и завоевать их доверие — одна из важнейших задач профессионала. Вплоть до недавнего времени существовало убеждение, что охотник даже во сне мог попросить Афсати о милости. В одной легенде говорится, что однажды два брата охотились в районе реки Урсдон и заснули на траве. Проснувшийся первым разбудил своего брата. Последний с возмущением воскликнул: «Почему ты меня разбудил в тот момент, когда я ставил метки на турах, подаренных мне Афсати?! Я пометил трёх туров и хотел ещё сделать надрезы на других...». Как и следовало ожидать, охота братьев оказалась удачной:

они действительно убили трёх туров, и каждый из них был маркирован так, как видел во сне охотник, то есть с надрезом на правом ухе. Рассказывали, что род, к которому принадлежали те охотники, до сих пор помечает свой скот подобным образом [ГУРИЕВ 1991: 7]. В современной быличке охотник узрел Афсати во сне: «Спящий его видит, спящий. Спящий его видит. ...Мы в месте Камата поднялись наверх на осле, да будет благодатен этот стол, и ночью (заснули), было место на двоих человек и легли. Тем временем во сне я его (Афсати) увидел, в этой пещере что-то ...прошло на ногах. И там, в своем сне я увидел, что олень бежит в лес Кабарды... Он тащит тура..., я в него один раз выстрелил...» [СОКАЕВА 2014: 407]. На вещие сны как средство общения с покровителями животных полагались и охотники у горных таджиков, язгулемцев, шугнанцев и других народов Памира. В них они могли увидеть место предстоящей охоты и получить добычу в виде подарка [ВАСИЛЬЦОВ 2014: 161–162; Сказки горных таджиков 1990: 198–199; Кисляков 1937: 114; Каландаров 2004: 357; Моногарова 1959: 75; Литвинский 1981: 94].

В живой народной осетинской традиции охота имела совершенно особый статус. Она была одним из престижных видов деятельности. Пастух же, напротив, никаким почётом не пользовался. Профессиональные охотники составляли своего рода касту, они, как известно, говорили на особом иносказательном языке и молились своему богу [ПЛАЕВА 2016а: 53; САЛБИЕВ 2013: 86]. На охоте люди соблюдали ряд правил, регламентировавших их быт и речевое поведение: ведь они временно находились на территории, закреплённой за родом, но одновременно являющейся собственностью могущественного Афсати, владельца всех промысловых зверей, хозяйина гор и лесов. В этом мире нельзя было употреблять имена собственные для обозначения диких существ, природных объектов, орудий охоты и т.п. Требовался особый язык, а привычные обозначения на время как бы забывались. Осетинские охотники верили, что использование тайного языка во время промысла имеет скрытую силу, приносящую удачу, на которую уповали даже больше, чем на силу оружия [ХЪЕСАТЫ 2010: 27]. Такое положение дел находило соответствия у других ираноязычных народов. Например, у ишкашимцев охотничья лексика состояла из идиом и слов, заимствованных из иных языков [НАЗАРОВА 2005: 100-109]. Судя по табуированному названию горного козла, охотничье применение имел и тайный язык язгулемцев [КЛИМЧИЦКИЙ 1940: 116]. Иноговорение отражало рефлексы древнего мифологического сознания охотника-промысловика. О знаменитых охотниках осетины слагали и песни. Некоторые из них даже якобы находились в дружеских отношениях с самим Афсати, ходили к нему в гости, и он угощал их мясом дичи (например, легендарные охотники Хамыц, Гуцунати

Габица и другие) [МАГОМЕТОВ 2011: 95; Периодическая 1987: 137]. Получение дара — один из вариантов предметной стратегии в охотничьих странах. Встреча на охоте с хозяином леса, согласно мифологическим представлениям, могла обогатить человека. Охотнику Хою, предку стурдигорского рода Хамицевых, Афсати подарил в знак дружбы серебряный фетиш и турье ребро с мясом. Это ребро вечером съедалось семьёй, а на утро становилось таким же, каким было [Миллер 1881: 143–144].

Система традиционных представлений об охоте была тесно связана с категориями обыденного и мифологического сознания. Мифические связи между человеком и его дичью были фундаментальными для охотников древних и традиционных культур [Элиаде 1998: 126]. По представлению осетин, Афсати каждого народившегося оленя режет, варит целиком, не сдирая с него шкуры и не разделяя его на части. Отведать мясо оленя он приглашает и гостей, которые, кушая, костей не ломают. Когда гости наедятся досыта, Афсати складывает все кости в таком порядке, в каком они находятся у живого оленя и бьёт по ним кнутом; скелет оленя покрывается мясом и шкурой, и жизнь оленю возвращается [ГАГЛОЕВА 1987: 52–53].

Во время охоты на оленя с магической целью исполнялся особый пантомимический танец, посвящённый Афсати [Алборов 2005: 367]. Тема охоты на него реализовывалась и в сказочной традиции, например, в сказках «Охотник Ахмет», «Охотник Хасан», «Сказка о старом охотнике и Цопане» рассказывалось, как герой на охоте убивает оленя или лань, разделяет, но животное оживает и убегает [Сокаева 2014: 405–406]. С оленем больше, чем с другими животными, являвшимися объектами охоты, осетины связывали веру в воскрешение, возрождение, оживление убитого зверя. В частности, они не ломали и не разбрасывали кости убитых оленей (и другой дичи), верили, что олени, которых дарит им Афсати, — это только те, которых он прежде воскресил. Охотники убивают тех животных, которых якобы предварительно зарезал и съел сам Афсати, а затем оживил и предназначил в добычу тому или другому охотнику, остальные животные из стада Афсати, по народному представлению, ни для кого не могли быть видимы. Постоянно прося у божества охоты все новой и новой добычи, осетины полагали, будто убитая дичь вновь оживляется богом, если целы её кости. Этим и объясняется глубоко архаичный осетинский обычай сохранять целыми и невредимыми кости зарезанных на праздники и убитых на охоте животных.

О том же говорит и легенда, согласно которой охотник Дзамбулат, сын Лачи, охотился однажды в лесу, где его застала ночь. Случилось так, что Афсати, зарезав родившегося недавно оленя, позвал всех небожителей и заодно пригласил его в гости. Сварив целое животное, Афсати

предложил мясо гостям и в том числе Дзамбулату. Гости-небожители складывали обглоданные кости в одну кучу, а Дзамбулат ребро оленя спрятал себе за пазуху. Наелись гости, поблагодарили Афсати за угощение. Начал Афсати складывать из костей скелет оленя и не нашёл одного ребра. Он, конечно, хорошо знал, что это ребро спрятал Дзамбулат, но не хотел его обыскивать, чтобы тем не оскорбить гостя. Срезал он вербовую ветку, выстрогал из неё палочку, которую вставил на место недостающего ребра, затем ударил по скелету кнутом и скелет покрылся мясом и шкурой — к нему возвратилась жизнь. Олень сделал прыжок и исчез в лесной чаще. Наутро Дзамбулат пошёл на охоту и убил молодого оленя. Освежёвывая его, он обнаружил в нём одно деревянное ребро: это был тот самый олень, которого прошлой ночью, для угощения своих гостей, зарезал Афсати.

Точно так же осетины рассказывали, как Афсати пригласил на пир вместе с богами и смертного охотника Хабица, сына Хуциная, заночевавшего в лесу. Дорогою богиня лесов Кади-ус-баратчи дала Хабицу такое наставление: «Если Авсати будет приглашать тебя сесть, ты не садись, тогда он, чтобы посадить тебя, предложит тебе такую силу, при которой ты мог бы убивать всякого рода животных одного года; но ты на это не соглашайся, а проси у его дать тебе силу убивать зверей всякого возраста и всякой породы». Пришли к Афсати, и Хабиц до тех пор не садился, пока не получил силу убивать какого хочет зверя. Сели за стол, подали жареного оленя, разобранного по суставам. Афсати просил складывать кости на стол. Хабиц, желая узнать, для чего нужны богу эти кости, ловко спрятал одно ребро. Когда встали из-за стола, Афсати сложил из костей скелет оленя, вставив вместо недостающего ребра другое, из дерева, потом ударил по скелету палочкою; скелет вдруг превратился в живого оленя и убежал в лес. Гости поблагодарили хозяина за гостеприимство и ушли домой. После этого Хабиц отправился на охоту, чтобы испытать свою силу, и пожелал убить того самого оленя, которому Афсати вставил деревянное ребро. Вдруг мимо пробежал олень, Хабиц за ним пустил стрелу, убил его и, разрезав, нашёл в нём деревянное ребро. С этого-то времени и сделался Хабиц необыкновенным охотником.

В другой осетинской легенде охотник Хамыц, будучи в гостях у Афсати, тоже спрятал одно ребро поданного к столу оленя. Афсати, сложив кости оленя, положил вместо недостающего ребра деревянное и оживил животное. Потом Хамыц убил этого оленя с деревянным ребром. В легенде об «Одиноком» так же поступает сын чёрного охотника, который получил от Афсати охотничью удачу на всю жизнь, но убив на тризну своему отцу священного оленя с ребром из ясеня, он гибнет сам от рук злых охотников, которым не пожелал выделить указанный выше «встречный кусок». От



осетин этот фольклорный сюжет проник к хевсурам, тушинам и рачинцам. Он же лежит в основе поэмы грузинского классика Важи Пшавелы «Деревянная лопатка» [Периодическая 1989: 21; Периодическая 1982: 336–337; Техов 1971: 122; Магомедов 2011: 96–99; Дзидзигури 1971: 8–11, 82–84; Вирсаладзе 1976: 41–42; Гаглоева 1987: 53; Чибиров 2008: 173, 206; Хьесаты 2010: 82]. Был он заимствован и абхазами [Джанашиа 1960: 54–55]. В одной армянской сказке охотник аналогично попадает на свадьбу духов леса. Приглашённый к пиршеству, он воздерживается от яств, но уносит с собой доставшееся ему с пловом ребро быка. Впоследствии, собирая все кости животного, чтобы оживить его, духи вынуждены заменить недостающее ребро ореховой веткой [Элиаде 1998: 126; Джейранов 1900: 174].

В Шугнанае и других регионах Памира схожие истории связывались с дивами или исмаилитскими проповедниками-чудотворцами [Березкин, Дувакин]. Очевидно, они отразились и в ваханской молитве. Точно такое же верование наличествовало и в Дардистане: божества женского пола пери (рачи) приносят охотникам удачу, явившись им во сне. Поэтому охотник накануне должен придерживаться ритуальной чистоты. Если же он её где-то нарушит, он может исправить свой промах с помощью окуривания можжевельником себя и своего оружия. Пери открывает охотнику, где именно он встретит добычу. Она преподносит ему символический подарок — цветы, фрукты или человеческую голову, по которой можно узнать, какое животное окажется под выстрелом. По-видимому, это душа животного. Если охотника всё же постигала неудача, он мог лечь спать где-нибудь в горах, чтобы вновь увидеть во сне пери. Они дают охотникам только таких животных, которых ранее съели сами: собрав кости и завернув их в шкуру, пери оживляют животное, которое и становится добычей охотника. Поэтому в Дардистане существовал запрет ломать кости. Охотник разделял убитое животное. Он вынимал сердце и печень, по охотничьему обычаю жарил их на быстро разожжённом огне и съедал. Рога полагалось хранить в чистом месте — поэтому охотничьи трофеи оказывались на стенах святилищ [Йеттмар 1986: 257–258, 260; Литвинский 1981: 94]. Один охотник был приглашён к пери на обед, но не выполнил требования не ломать и не выбрасывать костей. Воскрешая животное, пери были вынуждены заменить недостающую кость кусочком дерева; впоследствии охотник нашёл эту деревяшку в своей добыче [Йеттмар 1986: 259]. У дардоязычных минаро, увидев, что преследуемое животное падает на колени, охотник не должен был наносить удар, так как это означало, что животное находится под особым покровительством одной из пери. Принося в дар божеству внутренности и рога козла, охотник тем самым снимал с себя вину за убийство принадлежащего пери существа [Пессель 1989: 121]. Нуристанцы тоже считали, что

горные козлы принадлежат пери (сучи). Охотники убивают лишь тех, которые пери уже убили, съели и оживили, сложив кости в шкуру. Одного охотника они пригласили есть убитого козла. К ужасу пери, он расколол бедренную кость. Испугавшись, охотник сам же её и починил, соединив половинки оливковой веточкой. После этого кости собрали в шкуру, её выбросили из жилища, козёл ожил, его назначили определённому охотнику, и он убежал. Вскоро человек вернулся домой. Два его односельчанина убили козла, человек, который распределял мясо, нашёл починенное им бедро, тогда он рассказал о случившемся. Так люди узнали, что горные козлы — скот пери [DEGENER 2001: 331–333]. Более того, у калашей Гиндукуша имелось поверье, что снежный барс, точно так же, как и человек, может добыть только такого дикого козла, которого уже съела и потом оживила пери (сучи) [ЙЕТТМАР 1986: 379]. Распространение таких воззрений на Кавказе и Гиндукуше не без оснований связывают с индоиранскими племенами [Дзиццойты 2003: 63].

Предполагают, что с этим древним мотивом перекликается мысль Псевдо-Плутарха (Об александрийских пословицах, I. 10) о тиссагетах, живших к востоку от будинов и савроматов, выраженная в следующих его словах: «Тиссагеты жертвуют богам кости, а мясо съедают сами». О том же свидетельствует софист Зенобий [ЛАТЫШЕВ 1890: 499, 859; Зухба 2007: 86]. Пережитком этого обычая считают то, что во многих местах Осетии мясо и теперь традиционно едят «по частям» (уæннгай) [ТЕХОВ 1971: 122], то есть с разделкой по суставам, чтобы кости оставались целыми. Кости представляли первоисточник жизни как человека, так и животного, источник, из которого воспроизводился вид. Именно поэтому кости пойманной дичи не ломали, а заботливо собирали и, согласно обычаю, хоронили, складывали на помостах или деревьях и т.д. Погребение крупных животных, мясо которых шло в пищу, осуществлялось таким же образом, как и людей, поскольку как у одних, так и у других душа якобы пребывала в костях, и поэтому можно было надеяться на воскрешение существ из их скелета. Вера в то, что убитое животное может возродиться из костей, справедливо считается выражением пастушеской духовности. Этот мифорелигиозный комплекс сохранялся, впрочем, и в более развитых культурах, в самом сердце религиозной традиции или в форме сказок. В частности, он присутствует у германцев в эдическом сказании об убитых, съеденных и воскрешённых козлах бога Тора, один из которых охромел, поскольку его кость во время совместной трапезы с божеством расколол ножом крестьянский сын Тьялфи. Подобные предания, очень похожие на осетинские, бытовали у ирландцев, англичан, валлийцев, бретонцев, гасконцев, швейцарцев, австрийцев, итальянцев, трансильванских немцев и румын. В них могли фигурировать в

качестве воскресителей как лесные духи, схожие с Афсати, так и святые [Элиаде 1998: 125–127; SYDOW 1910: 83–96; MANNHARDT 1858: 57–63; SCHMIDT 1952: 512–522, 529, 537].

Запрет разбивать кости животных, помимо Кавказа и Гиндукуша, тоже встречался в Трансильвании, Австрии, альпийских странах, во Франции, в Бельгии, Англии и Швеции [Элиаде 1998: 140; LUNGMAN 1938: 1078–1079]. Данные архаические представления, восходящие к быту кочевых пастухов и охотников, были связаны как с шаманским символизмом скелета и верованием в то, что шаманы были убиты духами, сварены в котлах и возрождены в новом качестве (тут вспоминается смерть сыновей Сырдона в нартовском эпосе осетин), так и с верой, что некоторые избранные могут воскрешать умерших из костей или праха (как это делают нарты с остовом уаига). Сюда же относится обычай иранцев складывать кости в астодан — особое погребальное сооружение, оссуарий, являющийся вместилищем для костей, где они лежат до воскрешения. Его исследователи считают сохранившимся остатком духовного наследия пастушьих времён [Элиаде 1998: 127–128, 140–141]. Дело в том, что кости, скелет считались у зороастрийцев одним из важнейших элементов человеческого тела, всего человеческого существа, а воскрешение рассматривалось как возрождение тел из костей, сбережённых в астоданах. Остоны — культовые постройки памирцев, преимущественно усыпальницы святых, — по функции и по названию восходят к этим костехранилищам [СЕЛЕЗНЕВ, СЕЛЕЗНЕВА, БЕЛИЧ 2009: 25]. Осетины в прошлом так же собирали кости убитой дичи. Есть версия, что даже упомянутое выше знаменитое осетинское святилище Реком возникло на таком месте, где когда-то собирались кости убитых животных. Следы своего происхождения оно сохраняло до последнего времени: святилище представляло собой деревянный дом с резными украшениями, на стенах которого висели черепа, а вокруг на специальных настилах сложены были груды костей [АКАБА 1979: 62]. Воскрешение из костяка также было связано с использованием костей в шаманских обрядах, символизирующих в них жизненное начало в непрерывном его воспроизведении [Элиаде 1998: 125–128]. Это отсылает к свирели из кости у карачаево-балкарского нартовского героя Карашауая [ПЛАЕВА 2016: 69], которая соответствует золотой свирели осетинского нарта Ацамаза, доставшейся от Афсати.

Таким образом, как и его коллеги в мифологии других народов, покровитель диких жвачных Афсати выступал учредителем охотничьих обычаев и обрядов. Вера в него служила установлению своеобразного экологического равновесия между человеком и природой (лесом), средством социального управления. Афсати был, пусть мнимым, но для осетинских

охотников реальным гарантом соблюдения в лесу всех норм и правил, предусмотренных промысловой моралью. Особенно важно это было для сохранения бесконфликтного нравственного микроклимата в охотничьих ватагах. Поскольку промысловая мораль включала в себя и этноприродоохранные нормы, вера в бога Афсати обеспечивала и разумно бережное отношение к животному миру, важное в горных условиях. Обязательства людей по отношению к родной природе оформлялись как охотничья этика (запрет убивать больше зверя, нежели диктуют реальные потребности, правила поведения в лесу и т.д.) и подкреплялись элементами ритуала. С Афсати в Осетии связывались охотничьи приметы, моления, жертвоприношения и обрядовые трапезы, коммуникативные нормы, в том числе употребление охотничьего языка, правила на охоте, а также обычай делиться охотничьей добычей, считавшийся введённым нартами. Судя по параллелям на Памире, они имели древнеиранское происхождение. Часть религиозных представлений и обычаев вообще восходила ко времени индоиранской общности, как, например, вера в возрождение добытых промысловых животных, в основе которой лежало стремление человека обеспечить себя и впредь пищей. Сохранение существующего равновесия между обществом и природой при условии обеспечения людей всем необходимым — так, в конечном счёте, можно понимать сверхзадачу этих охотничьих ритуалов. При этом подчёркивалась традиционность сложившегося баланса. Охотники, оставаясь частью социума, но символически отчуждаясь от него на время промысла, наделялись способностью к общению со сверхъестественными силами. В силу специфики своего занятия они оказывались связанными с пространством, воспринимаемым как чужое и опасное для обычного человека, населённым различными мифологическими персонажами и требующим особого отношения и соблюдения определённых норм поведения.

#### ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: издательство АН СССР, 1958. Т. I. А–К'. 656 с.
- АКАБА Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми: Алашара, 1979. 122 с.
- АЛАМШОЕВ К. М. Традиционные охотничьи знания в защиту эндемических животных Памира // Вестник Кыргызского национального аграрного университета им. К. И. Скрябина. Бишкек, 2015. № 3 (35). С. 12-19.
- АЛБОРОВ Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе: Ир, 1979. 311 с.

- АЛБОРОВ Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2005. Книга вторая. 412 с.
- АНДРЕЕВ М. С. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. 101 с.
- АНДРЕЕВ М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Сталинабад: издательство Академии наук Таджикской ССР, 1958. Выпуск II. 251 с.
- БАСИЛОВ В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- БАЯЛИЕВА Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 167, [3] с.
- БЕРЕЗКИН Ю. Е., ДУВАКИН Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог: М84. Оживленный из косточек, Е32, Е33 [сайт]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/193-87.htm>
- ВАСИЛЬЦОВ К. С. Образ горного козла (нахчира) в мифологии и религиозных представлениях горцев Западного Памира // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 152–169.
- ВЕРЕЩАГИН Н. К. Записки палеонтолога: По следам предков. Л.: Наука, 1981. 166 с.
- ВИРСАЛАДЗЕ Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976. 360 с.
- ГАГЛОЕВА З. Д. Охота в верованиях и обычаях осетин и сванов // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI. С. 49-57.
- ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Выпуск IX. С. 1-83.
- ГРЮНБЕРГ А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. Л.: Наука, 1972. 474 с.
- ГРЮНБЕРГ А. Л., СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Ваханский язык. Тексты. Словарь. Грамматический очерк. М.: Наука, 1976. 668 с.
- ГУРИЕВ Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.
- ДЖАНАШИА Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1960. 128 с.
- ДЖЕЙРАНОВ Фед. Ив. С. Некоторые данные по верованиям армян Елизаветпольской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 2. С. 169-174.
- ДЗИДЗИГУРИ Шота. Грузинские варианты нартского эпоса: (Исследование, тексты). Тбилиси: Мерани, 1971. 108 с.
- ДЗИЦОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.
- ДЮМЕЗИЛЬ Жорж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 273 с.
- Жемчужное ожерелье: Сказки народов Кавказа / Составление, публикация Ю. М. Медведева. Нижний Новгород: Русский купец, 1992. 384 с.

- Зухба С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп: Адыгейское республиканское книжное издательство, 2007. 208 с.
- ЙЕТТМАР Карл. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.
- КАЛАНДАРОВ Т. С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Памирский филиал АН Республики Таджикистан, Институт гуманитарных наук; Хорогский государственный университет им. М. Назаршоева, 2004. 478 с.
- КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. 393 с.
- КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. 471 с.
- Кисляков Н. Бурх — горный козёл (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. М.-Л., 1934. № 1–2. С. 181–189.
- Кисляков Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // Советская этнография. М.-Л., 1937. № 4. С. 104–118.
- Климчицкий С. И. Секретный язык у ягнобцев и язгулемцев // Труды Таджикостанской базы. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1940. Том IX. История — язык — литература. С. 104–117.
- Ковалевский Максим. Закон и обычай на Кавказе. М.: типография А.И. Мамонтова, 1890. Том I. 290 с.
- ЛАТЫШЕВ В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1890. Том I. Греческие писатели. VIII, 946 с.
- Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и её соседи в древности и средневековье: (История и культура). М.: Наука, 1981. С. 90–121.
- МАГОМЕТОВ А. Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.
- Миллер Всеволод. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М.: типография бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Выпуск первый. 166 с.
- Моногарова Л. Ф. Материалы по этнографии язгулемцев (Западный Памир) // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: издательство АН СССР, 1959. Вып. II. С. 3–94.
- Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М.: Наука, 1972. 174 с.
- Назарова Зарифа. Охотничья лексика в ишкашимском языке // Языки и этнография «Крыши мира»: Сборник посвящается 150-летию Восточного факультета СПбГУ и 80-летию Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 100–111.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003. Фыццаг чиныг. 592 ф.

- Нурджанов Н. Х. Охота // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш, 1966. Вып. I. С. 291-308.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1982. Книга 2. 372 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1987. Книга 3. 445 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Книга 4. 416 с.
- ПЕССЕЛЬ Мишель. Золото муравьев. М.: Мысль, 1989. 190, [2] с.
- ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4. С. 67-78.
- ПЛАЕВА З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ: СОИГСИ ВЦ РАН, 2016. С. 47-57.
- САЛБИЕВ Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.
- СЕЛЕЗНЕВ А. Г., СЕЛЕЗНЕВА И. А., БЕЛИЧ И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД Марджани, 2009. 216, 48 с.
- Сказки горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарии А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. М.: Наука, 1990. 238 с.
- СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Владикавказ: НПО СОИГСИ, 2010. 280 с.
- СОКАЕВА Д. В. Тема охоты в несказочной прозе осетин // Фундаментальные исследования. Пенза, 2014. № 6. С. 405–408.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. М.: Наука, 1975. Вып. XVI: Памир. С. 192–209.
- ТАКАЗОВ Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ РАН и РСО-А, 2014. 212 с.
- ТЕХОВ Б. В. Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М.: Наука, 1977. 240 с.
- ТЕХОВ Ф. Д. Охотничий язык у осетин // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1971. Вып. XVII. С. 121–137.
- Хромов А. Л. Ягнобский язык. М.: Наука, 1972. 208 с.
- Хьесаты В. Ирон цуанæттæ æгъдæуттæ æмæ æвзаг: этнографический очерк. Дзæуджыхъæу: Ир, 2010. 175 ф.
- ЧВЫРЬ Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX-XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М.: Восточная литература, 2006. 288 с.

- ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.
- ЭЛИАДЕ Мирча. Шаманизм: архаические техники экстаза. К.: София, 1998. 384 с.
- DEGENER Almuth. Hunters' Lore in Nuristan // Asian Folklore Studies. Nagoya, 2001. Vol. 60. P. 329–344.
- LIUNGMAN Waldemar. Traditionswanderungen: Euphrat — Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1938. Teil II. 1220 S.
- MANNHARDT Wilhelm. Germanische Mythen. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider, 1858. XXI, 760 S.
- SCHMIDT Leopold. Der «Herr der Tiere» in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens // Anthropos. Sankt Augustin, 1952. Band XLVII. H. 3/4. S. 509-538.
- SYDOW C. W. von. Tors färd till Utgård: I. Tors Bockslaktning // Danske Studier. København: Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag, 1910. S. 65–105.



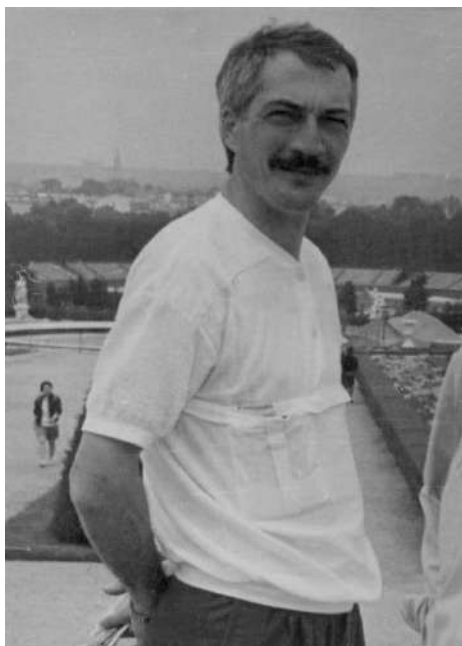
DOI: 10.46698/VNC.2021.27.37.001

Т. К. САЛБИЕВ,

ЦСАИ им. В.И. Абаева, Владикавказ, galabu@rambler.ru

**«УШЕЛ СОБИРАТЬ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ  
МАТЕРИАЛ...»****Уход**

В ноябре месяце 2022 года исполнится 70 лет со дня рождения одного из крупнейших осетиноведов прошлого века — Вилена Савельевича Уарзиати. Предваряя эту круглую дату, дожить до которой ему не было сужде-



В. С. Уарзиати во время посещения  
Версальского дворца. Научная  
экспедиция «*Via Alanica* / Дорога алан»,  
пригород Парижа, июль 1993 г.  
Фото Мирона Темираева

но, предлагаю вниманию читателей свои воспоминания об этой удивительной личности, сумевшей не только открыть новый этап в осетиноведении — этнологический по своей сути, но и оставить неизгладимый след в памяти тех, кому посчастливилось быть с ним лично знакомым. Его давно уже нет с нами, но я все слышу сказанную им самим когда-то фразу: «Ушел собирать этнографический материал...». Сказанная им однажды она возвращается к нему, но уже наполненная иными смыслами, которые он сам в нее, скорее всего, и не вкладывал. Это — та самая, удивительно точная по своему попаданию фраза, которая приходит мне на ум всякий раз снова и снова, когда я думаю о нем. При этом перед моим мысленным взором встает его невысокая статная фигура, с прямой спиной танцора, сдержанными жестами и степенной

речью. Он был главным франтом из известных мне представителей того поколения. Помню его двубортный темно синий клубный пиджак с металлическими пуговицами с изображением якорей, всегда отутюженные брюки и безупречного вида обувь, что в целом производило впечатление врожденной и оттого непринужденной элегантности. Одной из таких особенностей были слегка приспущенные на кисть руки ниже запястья часы — особый шик, которого он добивался благодаря свободному ремешку. Ни у кого другого мне не приходилось наблюдать подобного проявления раскрепощенности и свободы. Для полноты описания надлежит еще добавить нередко сопутствовавший ему дымок сигарет, пристрастием к которым следует, по-видимому, объяснять его низкий голос, несколько неожиданный для его комплекции. В завершение отмечу с проседью пепельного цвета волосы, карие глаза и орлиный, с горбинкой нос. Незнакомым людям его вид мог показаться строгим и даже суровым, и это впечатление усиливалось при звуках его зычного голоса. Однако в нем не было никакой претензии на важность и многозначительность, но было даже ощущение какой-то ранимости, незащитности, которые он, таким образом, своей напускной грубостью пытался прикрыть. А уважение, которым он пользовался у всех, с кем жизнь сводила его близко, возникало как-то само собой, под влиянием свойственного ему, ярко выраженного личностного начала, открытости в общении и абсолютной естественности. В нем не было никакой нарочитости, но, напротив, было ощущение искренности и человечности, возникавшее даже после непродолжительного знакомства. Один из осетинских писателей как-то дал ему очень меткую и вместе с тем емкую характеристику: *«Адæмæн равдисынмæ бæззыди / Его не стыдно было показывать людям»*. Эта аттестация идет из традиции и применима к тем, кто не просто хорошо выглядит, но кто мог бы, в современном понимании, быть публичным человеком, кто умеет достойно держаться и вести себя на людях.

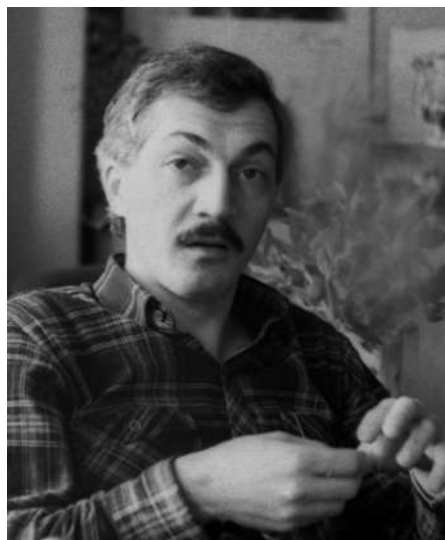
Он был на десять лет старше меня, и я всегда отдавал себе отчет в этой возрастной разнице. Однако при этом ему удавалось быть не мэтром, а старшим товарищем, сообразно известной осетинской поговорке, относящей эту человеческую способность к одной из редко встречающихся, и потому еще более ценимой добродетели: *«Хистæримæ — хистæр, кæстæримæ — кæстæр / Со старшими — старший, а с младшими — младший»*. Это — свойство, присущее людям, сохраняющим в любом возрасте душевную бодрость, внутреннюю легкость и не обремененным довлеющим над ними осознанием собственной значимости. Меня тогда удивила его неподдельная радость по поводу выхода одной из моих первых статей, посвященной

традиционной осетинской поэтике, отличная, замечу, от того, с чем мне обычно приходится сталкиваться в подобных ситуациях. В подобных случаях коллеги по цеху обычно настораживаются и даже проявляют опаску, которую скрывают напускным безразличием или даже откровенным неприятием. Признаюсь, что в своих исследованиях я во многом опираюсь на его работы, но, все же, главное, что мне удалось у него почерпнуть, заключается в искренней увлеченности осетинской этнической культурой, в теплом и нежном чувстве к ней, которыми он заражал окружающих. Подобное отношение, как я теперь понимаю, могло возникнуть у него под влиянием матери, которую он, на правах старшего мужчины в доме, согласно традиционному этикету, в шутку называл по ее девичьей фамилии, *Есенон*. Она вполне бы могла служить живым воплощением свойственного осетинской традиции благородства и радушия. Вилен был самым младшим из четырех ее детей и с детства у него возникали проблемы со здоровьем, и потому, вероятно, она обратила к нему всю свою душевную заботу и невыраженную ласку. И фраза, которую я привел в начале, тоже была обращена к ней. Как-то раз, когда он в один из выходных дней при полном параде в очередной раз собирался идти на чью-то свадьбу, она его осторожно спросила, что отвечать, если по телефону спросят, куда он ушел. Так она в деликатной форме, хотела выяснить, скоро ли ждать его домой. Воспитание не позволяло ей сделать это напрямую и она прибегла к хорошо известному в этикете приему окольного, непрямого вопроса. Тогда-то он и произнес ей в ответ ту самую фразу: «Скажи, ушел собирать этнографический материал!».

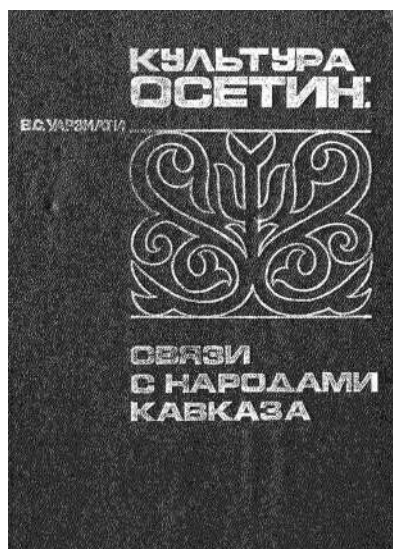
Минуло уже больше четверти века с тех пор, как его не стало, когда ему было без малого 43 года, и сегодня я сам уже значительно старше него тогдашнего. Обычным хмурым и холодным днем, когда поздняя осень начинает переходить в зиму, он вернулся после работы и прилег отдохнуть, потому что почувствовал себя уставшим. Когда спустя непродолжительное время его окликнули, он уже не отозвался. Он ушел тихо, во сне, также как и жил, никого не побеспокоив: остановилось сердце, подточенное болезнью и придавленное гнетом житейских невзгод. Так он вновь, верный профессии, как и было им самим обещано, отправился собирать этнографический материал, но уже в последний раз, ушел навсегда, и теперь никому не суждено ни узнать имена его информантов, ни увидеть самих этих его последних заметок.

За отпущенный ему судьбою непродолжительный срок он успел многое. Его, повторюсь, считают крупнейшим этнологом-осетиноведом. Для меня же его главная заслуга состоит в том, что он обеспечил переход от

описательности в изучении осетинской этнокультурной традиции к объяснению содержащихся в ней смыслов, дошедших до нас из бездонных глубин минувших веков. Я до сих пор чувствую идущую от него тягу к познанию, как к средству обретения личной свободы, и помню то чувство радости от достойно исполненного долга, которое он источал, когда завершил свою главную книгу «Праздничный мир осетин». Он отличался от других ученых тем, что для него наука не была средством построения карьеры, а представляла собой способ проживания жизни, делавшим ее вполне состоятельной и самодостаточной. В ней он находил силы жить, повторяя еще одну свою любимую фразу: «Хочешь быть свободным, будь сильным!». Думаю, что он имел ввиду, конечно, не физическую силу, а силу духа. О некоторых эпизодах нашего с ним общения, общих знакомых



Вилен Уарзиати в своем рабочем кабинете



1. Одна из первых книг В. С. Уарзиати «Народные игры и развлечения осетин», сделавшая его имя известным не только специалистам, но и широкой читательской общественности.
2. Важная веха в научной судьбе автора, по-прежнему актуальная книга «Культура осетин: связи с народами Кавказа»

и проблемах, которые он ставил и решал, я попытаюсь рассказать. Уверен, что его жизнь столь же значима для истории науки, как и оставшиеся после него труды, заставляя нас призадуматься над собственной судьбой и найти в ней то, за что мы должны быть ей благодарны.

### **Беседы под орехом**

В конце 80-х годов прошлого века в Осети сложился уникальный круг молодых гуманитариев, получивших столичное образование и вернувшихся на родину применять полученные знания на практике, в деле. В те годы уже шла полным ходом горбачевская перестройка, и потому были существенно ослаблены идеологические запреты. И хотя от некоторых руководителей научных учреждений и можно было услышать брошенное в сердцах в свой адрес известное изречение из классической пьесы «Нахватались вольнодумства!», все же время уже было другое, и поделаться с этим было уже нечего, и это осознавалось всеми в равной степени. Пришло ощущение свободы, а с ней какого-то нового начала, предчувствие неизбежности грядущих открытий и свершений. Естественно, возникла тяга к национальной и этнической культуре, прежде, выражаясь деликатно, неприветствовавшаяся. В этой атмосфере подъема и открытости состоялось мое знакомство с Виленом, которое произошло в местном университете, где мы тогда вместе служили. На нашем факультете он читал лекции по истории Осетии, кроме того, у нас училась его племянница, и он заходил поинтересоваться ее успехами. Но по-настоящему я его узнал немного позже, ранней осенью, когда преподаватели вслед за студентами, как обычно, отправились на полевые работы в местные колхозы.

Наш факультет из года в год осенью помогал поднимать сельское хозяйство колхоза Хумалаг. Располагались мы отдельно от села, на полевом стане известного всей стране кукурузовода Харитона Албегова. Необычный для тех времен своей основательностью полевой стан был построен по поводу приезда Никиты Хрущева и должен был воплощать собой заботу партии и правительства о простых тружениках. Там я в достаточно комфортных условиях провел не менее семи полевых сезонов, сначала студентом, а затем молодым преподавателем. Там же я имел счастливую возможность приобщиться к осетинской сельской культуре, почувствовать ее дух, вдохнуть полной грудью пьянящий прозрачный воздух осенней осетинской равнины. Той осенью, уже в колхозе я случайно узнал, что историки трудятся недалеко от нас, в селении Заманкул, где я провел следующую неделю в качестве не только самозваного, но еще и назойливого гостя. Я отправлялся к ним утром, после того как студенты получали свои дневные

задания, и возвращался поздно вечером, иногда шел пешком, а иногда меня подбирали попутные машины. Обычно с утра наваливался густой туман, мог даже моросить мелкий дождь, который к обеду разгоняло теплое осеннее солнце, весь день не сходившее с бескрайнего голубого небосвода. Вечером же, с его заходом, становилось прохладно, а из темной высоты слышались крики перелетных журавлиных стай, гулким эхом разносившихся вдоль уже опустевших и перепаханых просторов чернеющих полей.

Всякий, кому удалось побывать в Заманкуле, знает, что у въезда в селение находится колхозный ток, на территории которого и были расположены жилые помещения для студентов и преподавателей. Преподавательский домик стоял особняком, а во дворе его рос раскидистый орех. Под этим деревом на лавочке мы вели разговоры, делиась планами, и узнавая друг друга. Сам Вилен потом называл их «беседами под орехом». Я тогда был увлечен творчеством Николая Гумилева, бывшего прежде под запретом, который, как участник белогвардейского заговора, был осужден и расстрелян. Так открывался целый пласт старой, дореволюционной культуры. На слуху было его известное стихотворение «Выбор».

Созидающий башню сорвется,  
Будет страшен стремительный лет,  
И на дне мирового колодца  
Он безумье свое проклянет.  
Разрушающий будет раздавлен,  
Опрокинут обломками плит,  
И, Всевидящим Богом оставлен,  
Он о муке своей возопит.  
А ушедший в ночные пещеры  
Или к заводям тихой реки  
Повстречает свирепой пантеры  
Наводящие ужас зрачки.  
Не спасешься от доли кровавой,  
Что земным предназначила твердь.  
Но молчи: несравненное право —  
Самому выбирать свою смерть.

Образ башни казался близким и хорошо знакомым. Да и сам пафос романтики и мужества не мог никого оставить равнодушным. Но главной, конечно, была тема свободы воли, провозглашаемое в нем право непререкаемого выбора своего жизненного пути, когда нам самим хотелось определить



Вилен Уарзиати на своем дачном участке

верное направление жизни, заложить правильный курс, чтобы затем следовать им к заветной цели. Витязь на распутье, перед ним три разных дороги — созидание, разрушение, уединение — в конце же одинаково неизбежный для них всех трех финал: небытие. Обреченность, беспомощность, фатальная предопределенность человеческого существования, рок, и лишь делая свой выбор, каждый обретает в сумбурном потоке жизни себя самого, свою единственную стезю, свою судьбу.

У Вилена же тогда, под влиянием общих среди историков его поколения настроений, возник устойчивый научный интерес к осетинам-мухаджирам, в конце XIX века вместе с генералом царской армии, ставшим



Поэт Николай Гумилев, участник Первой мировой войны



Мусса Кундухов на службе в турецкой армии

впоследствии пашой на службе султана, Муссой Кундуховым переселившись в Турцию. Жил он именно в тех самых местах, где разворачивались описываемые мною события. Заслуживает упоминания и то, что позднее одну из своих статей, посвященную турецким осетинам он написал на осетинском, что, в общем, не было характерно для его научных работ. Здесь, мне кажется, все было predetermined самой темой, дорогой его сердцу, ему лично близкой и понятной: поиск своей судьбы, готовность следовать за ней и на край света, приведшая многих переселенцев к разочарованию и неприкаянности на чужбине. Тема переселения осетин в Турцию приобретала особое звучание в местах, бывших одной из основных «исторических площадок», на которых разворачивались упомянутые события. Само же селение заслуживает отдельного упоминания.

### Прогулки по Заманкулу и окрестностям

Одна из тетушек Вилена по материнской линии была в Заманкуле замужем, и потому он был там в каком-то смысле на правах хозяина. Его родня присылала ему подобающие статусу племянника (*харефьрт*) изобильные дары, которыми он щедро делился со всеми, кто был рядом, устраивая завидные по тем скромным временам пиры. Он также лучше остальных ориентировался на местности и предложил отправиться на экскурсию, что всеми было принято с радостью и благодарностью.

Первое, что встречает каждый по пути в село — это несколько плотно стоящих надмогильных камней со следами пуль. В связи с этим памятником нашей недавней истории, он рассказал о том, как во время Гражданской войны на село напали банды мародеров, желавших поживиться чужим добром, поскольку село всегда славилось своим достатком. Однако им был оказан прием, которого они, судя по всему, никак не ожидали. В числе жителей оказалось четыре бывших полковника царской армии, которые не только организовали оборону по всем правилам военного искусства, но и дали такой отпор, что надолго отбили охоту у кого-либо соваться к ним без приглашения.

У самого входа в село тогда был открытый минеральный источник, из которого по трубе тонкой струйкой вытекала вода, слегка солоноватая на вкус. Поясню, что само название селения происходит от тюркского словосочетания *заман-кель* что значит ‘гиблое озеро’. Рядом с селением, действительно, есть небольшое озеро из минеральной воды, и потому в нем нет жизни. От него также идет не очень приятный запах, и сама его вода





«Покосившийся крест»



Здание бывшей сельской мечети

плохо держит человеческое тело, затягивая на дно. В целом у озера плохая репутация. Дальше он повел нас мимо селения в поля. Там, мы вскоре дошли до вытесанного из плиты ракушечника, средневекового покосившегося набок креста (*Зылын цырт*), одиноко стоявшего среди просторов и покривившегося под тяжестью прошедших со времени его установки столетий. Этот памятник хорошо известен специалистам, я же тогда увидел его впервые.

На обратном пути мы прошли через само селение. Оно было основано в первой половине XIX века состоявшим на русской службе поручиком Бердом Кусовым и во многом сохранило в своем архитектурном облике черты более чем полуторавековой давности. Нельзя было не обратить внимания на то, что старые усадьбы не имели не единого окна не только в сплошных заборах, но и в жилых частях. Ни одно из окон не смотрело на улицу, все они были обращены внутрь двора. Примечательны были и ворота усадеб, состоявшие из двух половинок, в одной из которых была сделана низкая, по моим представлениям, калитка с высоким порожком, что являлось, по-видимому, продолжением горской традиции и имело определенный культурный смысл. На месте же старинной мечети был устроен сельский клуб, при сооружении которого была проявлена известная изобретательность, поскольку у мечети была разрушена лишь верхняя часть, тогда как фундамент и первый этаж оставили нетронутыми. В итоге вся постройка имела вид естественный и первозданный.

По пути в сыром месте нам повстречался куст, который привлек его внимание. Это оказался окопник, растение хорошо известное своими целебными свойствами и широко используемое в народной медицине. Наряду с крапивой его относят к растениям, сопутствующим человеку. Вилен же рассказал об этом растении вот какую занимательную историю. Дело в том, что по-осетински оно зовется *дончыызг*, что буквально значит

‘русалка’. Русалки же, согласно осетинской мифологии, являются дочерьми Владыки Вод — *Донбеттыра*, а самая знаменитая из них, *Дзержасса*, родоначальница воинского эпического рода Ахсартаггата. Растительный узор со стилизованным изображением окопника можно нередко встретить на осетинских традиционных парадных женских платьях, в которых девушки ходили на общественные танцы. И тут начинается самое интересное. Известно, что окопник, как правило, растет в тенистых местах по краям водоемов, ручьев, рек, откуда и происходит его русское название. Именно туда прежде обычно направлялись девушки и молодые женщины за водой, брали они с собой за компанию и детей. Для развлечения они срывали цветки окопника, имевшие форму колокольчика, и бросали их в воду, на поверхности которой струи потока начинали их кружить в удивительном хороводе (*симд*), словно русалки исполняют чудесный девичий танец. Нельзя не отдать должное народной фантазии, которая невероятным образом постигает скрытую от глаза потаенную связь природы и человека. Она виртуозно переводит глубокие смыслы на язык простых, легко постигаемых образов, доступных и детям. Позднее несколько моих знакомых делились подобными же впечатлениями, вынесенными из их далеко детства.

Когда мы уже выходили из села, стало смеркаться, и воздух вокруг неожиданно приобрел густой сиреневый оттенок, отчего окрестные холмы, плотно обступавшие селение, стали казаться нежно фиолетовыми. Вилен заметил, что наступил самый подходящий момент, чтобы писать акварель. Этого его замечание мне запомнилось своей точностью. Насколько я знаю, главная особенность техники рисования акварелью заключается в том, что краски очень быстро сохнут и потому не оставляют художнику времени на проволочки, а требуют немедленного принятия решений. Кроме того, они не допускают наложения одного мазка кистью поверх другого, так что в итоге, каждый из них должен быть выверен и положен твердой рукой в единственно правильном месте, однажды и навсегда. Наконец, для акварели характерна прозрачность, которая как нельзя лучше могла бы отразить окутавшую все вокруг цветовую дымку, таявшую у нас на глазах и уступавшую место неотвратимо надвигавшейся вечерней холодной мгле.



Окопник (лат. *Symphytum caucasicum* Curtis)



Минка Кубатиева в празничном платье (фото начала прошлого века)

## В гостях

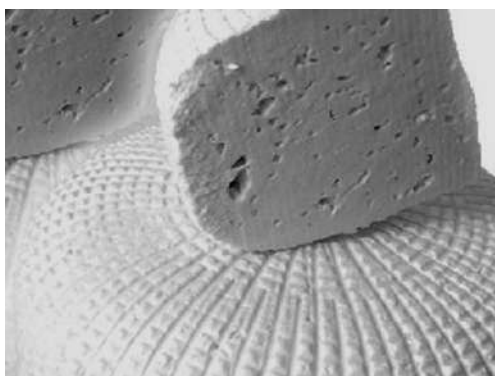
Все знали, насколько радушным и хлебосольным хозяином он был, какие чудесные пироги пекли его мама и сестры. Я несколько раз оказывался в числе приглашенных на его дни рождения, отмечавшихся в небольшой квартире, расположенной почти на краю города, и могу утверждать это с доскональным знанием предмета, о котором говорю. Однако он не только любил собирать гостей, но еще и сам с удовольствием ходил в гости, так что его посещения я по сей день вспоминаю как важные для меня события, оставившие неизгладимый след в моей памяти. Он не только брал, но и щедро отдавал, одаривал. Рассказывал смешные и нелепые истории, делился своими научными поисками и открытиями, прививал вкус к жизни и всем доступным простым человеческим радостям.

Также ходили упорные слухи о его пристрастии давать знакомым различные прозвища, иногда даже и обидные. Но он это делал не за глаза, а открыто. В народной культуре прозвище иногда оказывается не менее значимым, чем само имя, поскольку отражает общественную оценку человека. Хотя придумывает его, конечно, кто-то один, вопрос того приживется ли оно, решается уже коллективно, проходя тем самым проверку на соответствие существующему представлению о своем носителе, своего рода коллективную цензуру. Многие из данных им прозвищ приживались, потому что были не только остроумны, но и точны. Его веселило, когда нечто подобное случалось и с ним самим. Он со смехом рассказывал, как на одной из научных конференций, проходившей в Нальчике, не разобравшись с его фамилией, его представили как «Вилена Уарзиадиса», сделав его в одночасье греком.

В силу своей профессии он прекрасно разбирался не только в обрядности, но и в традиционной пище, открывая присутствующим смыслы, которая она в себе несла и о которых они слушали затаив дыхание. Мука как элемент древнейшей земледельческой культуры, окультуривание различных зерновых, причины предпочтений тех или иных из них, особое место в культуре мельницы и мельника, ну и т. д.



Книга «Осетинская кухня»,  
в подготовке которой участвовал  
В. С. Уарзиати



Осетинский сыр



Осетинские традиционные пироги

Различия между жаренной и печеной пищей, мясные предпочтения скотоводов, изготовление сыра как важнейший способ консервации молочных продуктов, обеспечивающий их длительное хранение и пр. Вот лишь краткий перечень тех тем, вокруг которых строились его пояснения.

Как-то раз его пригласили в качестве консультанта при подготовке книги о национальной осетинской кухне, где произошел любопытный случай, служащий хорошей характеристикой общественного духа и атмосферы того времени. Когда книга была готова к печати, было организовано обсуждение с ответственными работниками обкома партии. Один из них высказал коллективу авторов замечание, что в книге недостает рецепта борща. На это Вилен парировал, что борщ является блюдом не осетинской, а украинской кухни. В ответ же услышал глубокомысленную сентенцию, которую любил время от времени вспоминать, «Но ведь осетины его едят?!». А на это уже, конечно, ничего не возразишь...

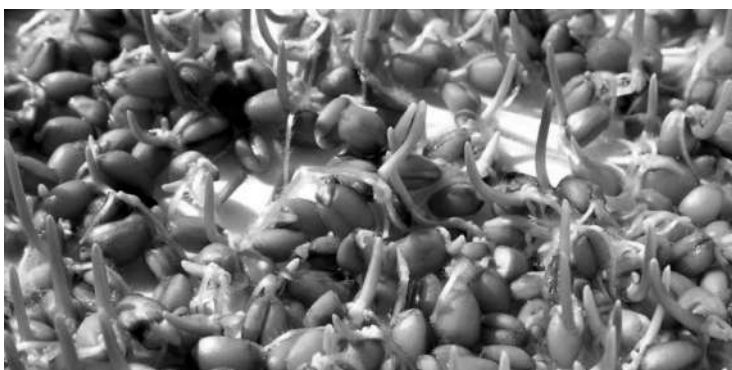
### Научное наследие

Этот раздел для особо пытливых и любознательных читателей. Уже давно вышел в свет первый том его избранных трудов, который позволяет составить общее представление о богатстве и широте его научных изысканий. Недавно, благодаря усилиям его родни, было осуществлено и издание двухтомника, где большинство его работ были сведены вместе. И все же для каждого исследователя бывает что-то, особое дорогое в работах предшественника, в идеях которого он черпает вдохновение. Мне такой судьбоносной находкой представляется предложенное им соотношение между частями жертвенного животного и социальной структурой осетинского традиционного общества, сначала для наглядности разделяемого на

составные части, чтобы затем они снова были реинтегрированы в единое целое через социальное тело участников традиционного обрядового моления. Он первым из осетиноведов, вслед за выдающимся мифологом прошлого века Мирчей Элиаде, убедительно описал тот смысл, который придавался в традиции ритуально значимым частям жертвенного животного, соотнося их с определенными социальными функциями и космологическими сферами.

Рассмотрим случай, когда в качестве жертвенного животного выступает баран. Он предполагал, что его голова предстает символом сословия священнослужителей и судей, поскольку эта часть ясно указывает на умственную деятельность. Шея — символ воинов, поскольку она воплощает в себе силу (вспомним в этой связи устойчивое выражение «с бычьей шеей», то есть очень сильный, негибачаемый), а курдюк служит олицетворением касты общинников или производителей материальных благ, поскольку ясно выражает идею материального изобилия. Подобная соотнесенность задается самой традицией, где идея изобилия получает воплощение в образе жира (*сой*). Это троичное деление общества и его идеологии по сословно-кастовому принципу было предложено в свое время Жоржем Дюмезилем и получило убедительное подтверждение, по крайней мере, у народов индоиранских, то есть арийских группы, индоевропейской семьи, к которой относятся и осетины. Все три части, расположенные на одной оси, задают космологическую вертикаль, служащую становым хребтом не только общества, но и всего мироздания. Эта идея, если она получит правильное развитие, позволит, как мне представляется, существенно продвинуться в решении важнейших вопросов осетиноведения.

Другая, дорогая моему сердцу находка, заключается в выяснении чрезвычайно значимости для традиционной культуры процессов брожения, ферментации. У него есть специальная работа, посвященная пиву. Не случайно хорошо известны гимны, посвященные пиву, в которых его происхождение связывают с эпической парой Урузмага и Шатаны. При этом обращается внимание на его хмельные свойства, когда птичка, отведавшая росшу на дереве в лесу шишку хмеля, сначала стала кататься по земле, а затем казалась мертвой. Опыянение через ритуальный напиток тоже можно трактовать как состояние временной смерти, как посещение потустороннего мира, как утрата структуры, разложение. Дело в том, что для ферментированного состояния характерно отсутствие разграничения между жизнью и смертью, поскольку в нем одновременно присутствует и то, и другое. Поэтому есть достаточно оснований полагать, что ферментированный раствор является воплощением мифологического представления об изначальном



1. Первый том избранных трудов В. С. Уарзиати. 2. Проросшее зерно (*зад*), служащее основой для приготовления пивного солода

состоянии протовещества, или мирового океана, до того, как оно волею Творца было приведено к существующему порядку. Показателен в этом смысле образ проросшего зерна, из которого готовится пивной солод: умирая, зерно дает новую жизнь.

Знаменательно, что процесс ферментации оказывается основополагающим и для приготовления пирогов. Обычно для приготовления дрожжевого теста использовали пивной осадок (*цырв*), обеспечивавший закваску теста. В ход могла идти и вода из ближайшего минерального источника (*сур*), которая также обладала этими же свойствами. Но главный источником дрожжей в народной культуре, которую я наблюдал, был коровий желудок (*ахсан*). Его клали в банку с молочной сывороткой. Зрелище это было жутковатое, но таким образом народная культура обеспечивала себя бродильными бактериями, запускавшими процесс ферментации, необходимый для получения молодого, так называемого сычужного, сыра. Сычуг, собственно, и значит желудок. Я не раз был свидетелем того, как под воздействием этого раствора, добавленного в слегка теплое молоко, начинался процесс створаживания, молоко, превращаясь в сыворотку, меняло свой цвет, из белого становилось зеленовато-желтым. Эта сыворотка (*сылы*), сладковатая на вкус, служила в качестве напитка. Но постояв в прохладе несколько дней, она уже приобретала особые качества и потому называлась иначе (*хуырх*), поскольку набирала крепость и использовалась как средство народной медицины, служившее для снятия давления, улучшения пищеварения. Женщины мыли ею волосы, в некотором смысле погружались в него, в чем также можно видеть проявление своеобразной телесности, свойственной этому напитку. В процессе ловли сыра, когда из жидкого состояния вещество переходит в твердое, можно усмотреть мифологический сюжет возникновения земной тверди, суши. Это — начальный

этап космогенеза, ведущий к появлению из пучин океана Мировой горы, выступающей в качестве распорки между небом и землей.

Этих примеров, вероятно, достаточно, чтобы, хотя бы и очень поверхностно, но, все же, почувствовать внутреннюю состоятельность народной традиции, увидеть взаимосвязи между ее различными сферами, получить представление о глубине, заложенных в ней смыслов.

### Жертвоприношение

Пока еще человечество, за исключением немногочисленных вегетарианцев, не отказалось от употребления мясной пищи, ежедневно, скрыто от посторонних глаз, происходит поставленный на поток убой скота, чтобы затем мы смогли купить это мясо либо в лавке на базаре, либо в ближайшем супермаркете. Уверен, что это занятие мясника, поставленное на промышленную основу, не должно выставляться напоказ, но оно так же необходимо в современной культуре, как и любой другой вид деятельности, обеспечивающий жизнедеятельность общества. Примечательно, что в традиционной культуре акт заклания животного был более гуманным по своему характеру, поскольку чаще всего носил сакральный характер. Он был освящен обрядом и входил в особые ритуальные комплексы, обеспечивающие, как представлялось, связь людей с временами первотворения и, в конечном счете, способствующими обретению ими небесной благодати. Не случайно жертвоприношение принято считать одним из важнейших способов религиозно-мифологического обновления мира: через инсценировку событий начальных времен оно обеспечивает своеобразное вхождение в ту единственную изначальную точку пространства и времени, где всегда и пребывает Создатель. Когда-то мне впервые было даровано судьбой стать его свидетелем.

Заклание жертвенного животного (*кусарт*) — ключевой элемент любого осетинского обрядового моления (*куывд*). Вокруг жертвенной пищи, помещенной на алтарный столик округлой формы (*фынг*), будет происходить впоследствии основное ритуальное действие, которое обычно начинается после обеда, поскольку требуется время на осуществление необходимых подготовительных процедур. Помню, как наш сосед, Брус (Эльбрус) Ваниев, который был непосредственным исполнителем ритуала, деликатно попытался меня удалить, но дед настоял на моем присутствии, и я могу теперь описать действие, непосредственным участником которого тогда стал. Все происходило в нашем саду, расположенном за домом, на достаточно уединенном участке, завершавшемся обрывом, который спускался к руслу Терека. Не было никого из посторонних, все происходящее было





Праздник. Худ. Зураб Мостиев

исполнено достоинства и величия, не было никакой суеты и спешки, в тишине и без лишних слов. Был один из тех ноябрьских дней, когда утром уже прохладно, но ближе к обеду появляется солнце, чтобы одарить всех своим еще сохраняющимся теплом. Воздух был густой и слегка морозный. Деревья, покрытые утренней изморозью, уже успели потерять листву, и лишь на зимней груше, уже голой, еще висели зеленые плоды. Их собирают самыми последними, чтобы они успели набрать свою сочную сладость, которой можно будет насладиться зимой, когда они обретут желтый цвет, а их твердая пока еще мякоть станет к тому времени похожа на ароматную узбекскую дыню.

Когда солнце пригрело, на оттаявших участках земли за клубился пар, и возникло странное ощущение: то ли поздняя осень, то ли ранняя весна. На деревьях с солнечной стороны изморозь тоже подтаивала и большим мокрым пятном спускалась вдоль стволов до самой земли, растекаясь на ней тоненькими струйками. Особо запоминающееся зрелище представлял собой в это время ствол вишни, на влажной коре которого становились хорошо различимы тяжелые капли летней смолы, вытекавшей из ее трещин. Они были густого янтарного цвета и, если их помять в ладони, отдавали

тонким хвойным духом. В самом темном углу сада — куст калины, голые ветки которого были обильно увешаны гроздьями красных бусин, отсвечивающих прозрачным рубиновым блеском. На небольшом участке росла кукуруза, початки которой, увенчанные пышной бородкой, свешивались вдоль голого стебля под собственной тяжестью. Это местный сорт белой кукурузы, который в наше время уже вытеснили импортные гибриды, отличающиеся большей урожайностью, но лишенные многих из тех свойств, которые необходимы для изготовления араки — крепкого ритуального напитка. В дореволюционных работах, содержащих упоминание о нем, его относили не к женскому, как принято сейчас, а к мужскому роду. Звучало более сдержанно и достойно — арак. Но приготовление его со временем стало сугубо женским занятием. Однако же, вернемся в наш сад.

Все началось с посвятительной молитвы, обращенной к Всевышнему. Затем жертвенную овечку бережно, с извинениями и уговорами, сказанными тоном виноватого просителя, медленно подвели к жертвенному столику. Дали полизать соли, что она проделала с явным удовольствием. Такова традиция, в обязательном порядке предполагающая элемент личного участия, своеобразного общения, поскольку жертва не должна быть напугана. Не случайно в осетинском фольклоре известен целый ряд сюжетов, повествующих о том, как жертвенное животное добровольно, без какого-либо принуждения, последовало за жрецом, готовившимся совершить обряд жертвоприношения. Кроме того, соль способствует меньшей свертываемости крови, и потому она вытекает быстрее, облегчая жертве ее последние минуты.

Столик, на который после этого подняли животное, был невысокий, прямоугольной формы, на четырех ножках, окрашенный в светло-голубые цвета, подобно цвету белил, которыми покрывали тогда внешние стены домов. Он был поставлен таким образом, чтобы своей головой жертва была обращена в сторону восхода солнца, то есть на восток. С правой стороны этого столика был сделан специальной желобок, служивший кровостоком, что позволяло собрать всю кровь в специально для этого подставленный тазик. По завершении кровь жертвы слили в ямку, вырытую в глубине сада под кустом калины, и засыпали землей — «похоронили». Насколько я могу судить, и соль, и кровь служили мифологическими символами того изначального состояния вещества, в котором оно пребывало до божественного присутствия Создателя. Это некая протоплазма, соляной раствор мирового океана, из которого волею Творца возникнет суша. Соль, представленная в отложениях вокруг минеральных источников горах, воплощает природное представление об этом океане, а кровь, текущая в жилах благодаря сердцу, и солоноватая на вкус, — зооморфное, то есть животное его состояние.

Важно, что оба эти раствора позволяют наблюдать переход из жидкого состояния в твердое, служат иллюстрацией идеи о том, как из пучин океана удается воздвигнуть мировую гору, разделяющую воды небесные и земные, служащую распоркой между небесами и земной твердью. Сама же жертва, безусловно, служила образом всего мироздания. Ее делили на составные части, соответствующие элементам космоса, чтобы затем интегрировать их воедино через тело социального организма, представленного участниками обряда.

Дед предварял обряд вознесением молитвы, обращенной к Создателю, а затем наблюдал за всем происходящим несколько отстраненно, хотя изредка и позволял себе какие-то замечания. Тушу подвешивали за специальный крюк, прикрепленный к одной из балок навеса, чтобы было удобно снять с нее шкуру и разделать. К тому времени уже закипала вода в двух котлах, стоявших на треногах. Под каждым был разведен огонь из обрезанных к зиме веток, росших в саду вишни, кизила и винограда, дым от которых приятно щекотал мне ноздри своими вкусными фруктовыми нотками. Один из котлов, который поменьше, предназначался для головы и ног. Они варились всегда отдельно от остальных частей туши. Их предварительно смолили, а затем скоблили, чтобы удалить последние остатки шерсти. Во второй котел, побольше, клалось мясо с костями. Отдельно готовились внутренности: сердце, легкие, печень, почки. Их могли поджарить на углях, как шашлык, но чаще жарили в большой сковороде с высокими бортами, а затем уже, вместе с частями нутряного жира (*фиу*), надевали на вертел. Голова (*сар*), шея (*бæрзæй*), лопатка с предплечьем (*базыг*), три ребра (*æртæ фарсчы*), шашлык из внутренностей, обернутых в жир (*æхсырфæмбал*), курдюк (*чъанæ, фæхсын*) — были важными элементами жертвенной пищи, наряду с пирогами, освящавшимися старшим при открытии моления. Но все это будет потом, когда будут готовы пироги с сыром (*чъиритæ / къеретæ*), а готовили их только женщины, вносящие таким образом свою лепту в этот важнейший ритуал.

## Пироги и пиво

Возвращаемся к нашим праздничным приготовлениям. Мы оставили моего деда и наших соседей, мужчин, в саду, где они заняты подготовкой животной жертвы. На это уйдет несколько часов. Уже пройдя культурную обработку, то есть в вареном виде, различные части жертвенного животного определенным образом будут разложены на столе, выполняющем роль алтаря. Но, помимо них, были и другие важнейшие атрибуты традиционного обрядового моления, к числу которых следует отнести пироги и пиво,



1. Проросшее зерно. 2. Чаша с пивом. 3. Три ритуальных пирога с сыром

готовившиеся женщинами. Кроме пива, использовался и самогон домашнего приготовления, арак, возгонкой которого также занимались женщины. В некоторых случаях обходились без пива, но тогда невозможно использование чаши, которую передают младшим для причастия, — чтобы каждый из тех, кому это подходит, мог сделать небольшой глоток. Чашу наполняют только пивом и потому, в случае ее отсутствия, пригубить, а значит, и причаститься, с помощью ритуального напитка сможет только один из младших. Иными словами, в особо значимых случаях пиво необходимо.

Процесс приготовления пива достаточно трудоемкий и продолжительный. В специальной литературе он достаточно хорошо и подробно описан. Ближайшим аналогом осетинского пива может служить ирландский Гиннес, стаут. Я же запомнил ни с чем ни сравнимый запах обжариваемой на сковороде муки, необходимой для придания пиву характерного цвета и плотности. При этом клубами валит густой дым. Еще я помогал, когда пиво процеживали сквозь слой мешковины, которой были обернуты внутренние стенки плетеной из прутьев корзины. Оно бурно пенилось и стекало в заранее подготовленную емкость.

Чтобы понять значение этих атрибутов обрядового моления, следует исходить опять же из мифологического по своей природе представления о том, что занимаемое тем или иным элементом культуры место и роль определяются его происхождением, то есть функция получает обоснование через онтогенез. Вновь напомним хорошо известные гимны, посвященные пиву, в которых его происхождение связывают с эпической парой Урузмага и Шатаны. При этом обращается внимание на его хмельные свойства, когда птичка, отведавшая росшу на дереве в лесу шишку хмеля, сначала стала кататься по земле, а затем казалась мертвой. Опыянение через ритуальный напиток тоже можно трактовать как состояние временной смерти, как посещение потустороннего мира, как утрату структуры. Другой важный признак ритуального напитка это — состояние брожения, или ферментации, через которое он обязан пройти в процессе приготовления. Разница между пивом и аракой в этом смысле заключается лишь в том, что пиво не подвергается возгонке, и потому оно не такое крепкое. Кроме того, судя по

всему, для культуры также важны его темно-бурый цвет и способность бурно пениться.

Знаменательно, что процесс ферментации оказывается ключевым и для приготовления пирогов. Обычно для приготовления дрожжевого теста, как я уже писал, использовали пивной осадок (*цырв*), обеспечивавший закваску теста. Будем считать, что пиво, как и арака, готовы к молитвенному действию, поскольку они, конечно, готовились загодя. Непосредственно в день торжества пеклись лишь пироги. Замечу, что бабушка отмечала и христианскую Пасху. Она красила яйца в шелухе лука, и они приобретали корицево-багряный цвет. При этом она говорила, что все праздники хороши (*Алы баэрагбон дэср — хорз у!*). Для нас это было лакомством и развлечением, поскольку мы бились ими, и тот, кто побеждал, получал в качестве трофея выведенное из строя «оружие» противника. Яйца ели только в одиночку, поскольку существовало поверье, что их не следует ни с кем делить. Я помню упоминавшуюся в данном случае присказку, «из-за яйца два брата поссорились» (*Айчы тыххай дыууа афсымаэры фахыл ысты!*). И еще бытовало выражение: «Цалынмæ зæххыл ахуырт айк нæ атула, уæдмæ уалдзæг ма зæгъ! / Не говори, что пришла весна, пока крашеное яйцо не покатится по земле!» Но до весны еще далеко, а к нам уже пришел важнейший осенний праздник, попробуем разобраться в его религиозно-мифологической сути.

### Три ребра

Главным символом отмечаемого нами праздника являются три ритуальных ребра жертвенного животного. Многие из горожан, которые не могут осуществить обряд жертвоприношения в полном объеме, предполагаю-



Три ритуальных ребра

щем заклинание жертвенного животного, ограничиваются тремя бараньими или говяжьими ребрами (*артаэ фæрсчы*), которые они приобретают отдельно от туши. Замечу, что согласно предписаниям, необходимо чтобы ребра были из правого бока животного, то есть с той стороны, которая в традиции мыслится как благостная. В этом сокращенном, или редуцированном, виде в центре внимания неизбежно должна оказываться именно та часть жертвы, которая представляется в традиции как ключевая,

отражающая сущностные свойства как самого праздника, так и того персонажа, которому он посвящен, то есть *Уастырдж* / *Уасгерги*.

Оставлю пока за скобками вопрос о происхождении и его имени, и его календарной приуроченности, поскольку он уводит в сторону малопродуктивной, на мой взгляд, зашедшей в тупик дискуссии, каждый из участников которой считает свою точку зрения единственно верной. Более того, сам этот вопрос мне представляется далеко не первостепенным. Дело в том, что имена у подобных персонажей, как правило, являются устойчивыми эпитетами и потому нередко подвергаются изменению, смене в ходе эволюции. Мой дед, о котором я писал, имел, бесспорно, кабардинское имя, *Дахцико*, но оставался при этом вполне традиционным осетином. Предпочтение имени зачастую определяется актуальными для текущей ситуации общекультурными факторами. Примечательно, что традиция при этом сохраняет верность собственным базовым принципам имя наречения, когда ребенок получает, как в данном случае, «красивое» говорящее имя, призванное обеспечить личное благополучие и преуспевание. Сравним с ним в этом смысле такие исконно осетинские личные говорящие имена, как *Фидар* ‘сильный, могучий’, *Ахсар* ‘доблестный’ и пр. В случае же с моим дедом было важно быть понятным соседям, чтобы снять культурные перегородки и, в конечном счете, обеспечить то, что называют культурным континуумом, то есть единым, непрерывным пространством. Многие жители осетинского селения Эльхотово, где он родился и жил, знали кабардинский, хотя бы элементарный, и кабардинцы, в свою очередь, старались научиться понимать своих соседей.

Замечу также, что использование атрибута в качестве конститутивного признака образа, то есть признака, определяющего его характерные черты, представляет собой достаточно хорошо известное в этнологии явление, опирающееся на особенности мифологического сознания. Здесь важно понять, какой в них вкладывается смысл. В этом случае проясняется не только содержание образа, но и его происхождение, а также становится возможным проследить его историческую эволюцию. Об этом смысле, который придавался в традиции главным, иначе говоря, ритуально значимым частям жертвенного животного, убедительно писал В. С. Уарзиати, замечательный ученый и знаток традиции, соотнося их с определенными социальными функциями и космологическими сферами.

Напомню его основные идеи. Рассмотрим случай, когда в качестве жертвенного животного выступает баран. Он писал, что голова предстает символом сословия священнослужителей и судей, поскольку ясно указывает на умственную деятельность. Шея — символ воинов, поскольку она воплощает в себе силу (вспомним в этой связи устойчивое выражение «с

бычьей шеей», то есть очень сильный, негибачаемый), а курдюк служит олицетворением касты общинников или производителей материальных благ, поскольку четко выражает идею материального изобилия. Подобная соотнесенность задается самой традицией, где идея изобилия получает воплощение в образе жира (*сой*). Это троичное деление общества и его идеологии по сословно-кастовому принципу было предложено в свое время Жоржем Дюмезилем и получило убедительное подтверждение, по крайней мере, у народов индоиранских, то есть арийских групп индоевропейской семьи, к которой относятся и осетины.

Нельзя не отметить и того, что приведенная схема по своей природе является мифологической, мы же говорим о религиозном обряде. Однако следует отдавать себе отчет в том, что миф и религия все же представляют собой явления разного порядка. Упрощенно их особенности можно свести к следующему. Миф, по своей сути, является особым способом мышления, вырабатывающим специфические приемы концептуализирования, посредством которых делаются умопостигаемыми вселенная, общество и сам человек. Он может находить воплощение в мифологических представлениях и нарративах, то есть повествованиях. Однако он может осуществлять свою общественную роль и иначе, когда вся культура становится объектом мифологического моделирования. Религия же по своей сути метафизична и предполагает признание трансцендентного начала, как источника святости, сакральности. Однако миф и религия зачастую вступают в тесное взаимодействие, когда мифологические представления сакрализуются. В наибольшей степени подобное сплетение характерно для космогонических мифов, содержание которых предполагает соотнесенность с устройством мироздания, космоса. С этой точки зрения, голова жертвы через свое анатомическое расположение ясно соотносима с верхом, с небом, шея — с серединой, то есть землей, а курдюк — с задом или низом, что в данном случае одно и то же, или подземельем, хтоникой. А что могут с этой точки зрения означать три ребра, какую идею они воплощают, с какой зоной космоса соотнесены и какое социальное сословие представляют?

Прежде всего следует признать, что они не имеют лежащего на поверхности и самоочевидного функционального значения. Думаю, что, как элемент анатомической структуры жертвенного животного, они обозначают в чистом, отвлеченном виде саму идею троичности, соотнесенную с центральным, срединным положением космоса. Иначе говоря, они в равной степени представляют все три зоны мироздания: верх / небеса, середину / землю и низ / подземелье. Если мы теперь вспомним, что в осетинской традиции *Уастырдж* / *Уасгерги* является покровителем мужчин, путников и воинов, то у нас появятся основания для дальнейшего продвижения.



1. Крылатый конь. Скифская золотая пластина из Чертомлыкского кургана, IV в. до н. э.
2. Чудесный всадник над городом. Фотоколлаж, автор — *Свати Фарнае*

В приведенном перечне функций прежде всего выделим функцию воинскую, чтобы соотнести образ с социальным сословием. Следующей по порядку назову функцию путника, как героя, перемещающегося в пространстве. Эта роль вполне согласуется с мифологическим образом медиатора или посредника между тремя зонами мироздания. И наконец, покровительство мужчинам позволяет предполагать, что он является главным, то есть первым из них. В целом, мы получаем известный в мифологии образ первого человека — сына Неба и Земли, устроителя космического и социального порядка.

Если бы теперь троичность была обнаружена не только в ритуальной части посвященного *Уастырдж* / *Уасгерги* жертвенного животного, но и в самом религиозно-мифологическом образе, то мы бы получили весомый аргумент в поддержку предлагаемой интерпретации. На поверку поиски подобной троичности напрямую ведут к его хорошо известному чудесному коню — могучему Авсургу (*Афсургъ*), главной отличительной особенностью которого является трехноготь (*артакъахыг*). На конях этой породы разъезжают по просторам эпического мира некоторые видные нарты, но у них он описан как иноходец (*сираг бах*). Сама традиция уже не знает, как трактовать этого коня и потому в сказках, где он также присутствует, его нередко называю хромым (*къуылых бах*). Речь же, вероятно, идет о том, что этот чудесный конь-гипокамп. Он способен переносить своего всадника между всеми тремя космическими зонами: благодаря своим крыльям он взмывает в небеса; с помощью двух передних ног скачет по земле; а вместо задних ног у него, судя по всему, — рыбий хвост, позволяющий ему погружаться в глубины океана. Здесь можно усмотреть очевидную связь с солярным мифом, поскольку солнце в своем дневном круговороте проходит тем же путем.



Теперь представляется возможным определить некий исходный образ, или прототип рассматриваемого нами религиозно-мифологического персонажа. Судя по всему, у скифов его звали Таргитай, у древних персов — Траэтона, у древних индийцев — Тритья. Он был известен и за рамками индоиранского мира, поскольку соответствует древнегреческому Тритону, а древнеславянский персонаж дошел до нас как Иван Третьяк. Все они воплощают уже обозначенную выше идею троичности, представленную у осетин в трех ребрах жертвенного животного и в трех ногах чудесного коня *Уастырдж* / *Уасгерги*, получающих дополнительное подтверждение в осуществляемых им функциях и по сей день приписываемых ему традицией чудесах.

Если же, к тому же, принять во внимание еще и то, что каждая мифологическая традиция ведет свое собственное летосчисление человеческой истории, то фактически он предстает прародителем всего человеческого рода, его первопродком. Вот почему в осетинской традиции его представляют глубоким старцем — чтобы показать ту глубокую архаику, из глубин которой этот образ дошел до нас во всем своем великолепии.

### От мифа к религии

Если мы соглашаемся признавать троичность в качестве конститутивного признака *Уастырдж* / *Уасгерги*, как мифологического образа, то дальнейший ход наших рассуждений с неизбежностью предполагает выяснение того, как происходит его переход от мифа к религии. Следует заметить, что многие мифологические персонажи, например, герои осетинского эпоса о нартах, вовсе не в обязательном порядке становятся объектами поклонения, то есть культа, религии. Напротив, известны лишь единичные подобные случаи, являющиеся скорее редкими исключениями, каждое из которых следует рассматривать как особый случай. Типовой же путь, которым движутся герои от мифа к религии, также известен: через участие в космогенезе, то есть происхождении мироздания. Однако для этого требуется не простая соотносительность с устройством космоса, а непосредственное участие в его разворачивании и неизбежной гибели, как завершающей фазе, готовящей начало нового цикла. В конечном же счете следует установить его отношение к Создателю, занимающему центральное место в осетинской религиозной традиции. Напомню, что один из устойчивых эпитетов Всевышнего у осетин — *Дунесканæг* («Мир создавший»). И здесь нам вновь придется вспомнить про три ребра.

Но прежде — небольшое отступление. В осетиноведении было сделано несколько попыток описания космогенеза, или мифа первотворения.



Осетинский традиционный жертвенный столик (*фынг*) и кресло старейшины дома (*къалатджын бандон*), XIX в.

Главное отличие подхода к этой проблеме, предложенного Виленом Уарзиати, заключается в выборе объекта изучения, вместо привычной опоры на нарративные тексты, представляющие осетинскую устную традицию, я предлагаю исходить из обряда, поскольку он единственный не только наделен в традиции свойством сакральности, но и обладает ею в максимальной степени. Поэтому вполне закономерно, что Акт творения был надежно реконструирован именно в основе обряда освящения жертвенной пищи, о котором я уже упоминал. Три ребра относятся к ритуально значимым частям жертвенного животного. Их отличие от прочих частей туши, служащих всего лишь едой, состоит в том, что в некие значимые моменты ритуала с ними производят определенные манипуляции. Кроме того, есть и другая примета, к ним не прикасаются руками, обычно их либо кладут на стол — алтарь, либо одевают на деревянный вертел, обычно из березового прута.

Вновь замечу, что разделка жертвенного животного на части означает в мифологическом смысле дезинтеграцию мироздания на составные элементы, с тем чтобы во время обряда заново восстановить существующий миропорядок, но уже не в анатомическом, а в социальном аспекте, через участников обряда, образующих в своей совокупности тело единого социального организма. При этом для понимания этого перехода от анатомии к обществу и вселенной фундаментальный характер носит существующее в мифологии хорошо известное правило изоморфизма макро-, мезо- и микрокосма. Оно предполагает структурное тождество мироздания, общества и человека или животного. Иначе говоря, анатомическое устройство



Открытие обрядового моления (*куывд*) у башни Байматовых, селение Даргавс.

*Фото начала XX в.*

жертвы соответствует по своей структуре представлению об устройстве мироздания и общества, из чего следует, что различные ее части могут быть соотнесены с их составными частями. В основе предлагаемой интерпретации лежит известный в мифологии изоморфизм микро-, мезо- и макрокосма. Задача, таким образом, заключается в том, чтобы одномоментному акту придать характер развернутого в пространстве и времени сюжета с неким заданным составом участников.

А теперь, чтобы продвигаться дальше, нужно опять вспомнить, что в этнологии установлено, что всякий обряд возвращает в начальные времена первотворения и служит своеобразной инсценировкой произошедших тогда событий. Из этого следует, что участники обряда, воспроизводя его церемониал и порядок действий, усвоенный ими путем непосредственного участия и повторения увиденного, оказываются невольными и бессознательными исполнителями определенных ритуальных ролей. Именно участникам обряда следует отвести решающую роль в реконструкции сценария космогенеза осетинской традиции. Дело в том, что именно ими произносятся молитвословия, используются атрибуты обряда, совершаются определенные ритуальные действия. При этом все присутствующие во время исполнения обряда, будучи полноправными его участниками, все

же делятся на несколько категорий, которые четко обозначены иерархически. Можно указать на следующие основные группы: первая — трое старших, вторая — трое младших, третья — прочие участники, разместившиеся за столом, четвертая — обслуживающий персонал. Основные участники — трое старших, с которых и начнем. Необходимо принять во внимание критерии их отбора, права и обязанности, полномочия, используемые ими атрибуты и содержание произносимых ими молитвословий. Наконец, обряд имеет свои пространственные и временные параметры, с которыми его участники также непосредственно связаны по месту и старшинству. С учетом всего вышеизложенного представляется возможным достаточно надежно восстановить полный космогонический цикл, лежащий в основе осетинской религиозно-мифологической традиции и тем самым определить место, занимаемое в нем главным героем разбираемого мною праздника.

### Участники космогонического цикла

Нынешний праздник может быть по праву отнесен к разряду Великих, поскольку его празднование длится не менее недели, а в прошлом, что весьма вероятно, охватывало целый месяц. Началом ему служил вечер воскресенья, поскольку у осетин именно вечер является началом новых суток. Иначе говоря, вечер воскресенья в традиции относят уже к следующему дню, то есть понедельнику, с которого и берет свое начало новая неделя.



Осетинский обрядовый пир. *Фото*

Эта временная приуроченность праздника, его жесткая привязка к временным циклам, годовому, суточному и недельному, вполне обоснована, поскольку служит средством не только актуализации космогенеза, но и его экспликации через состав участников обрядового моления. Замечу, что во все не случайно помимо сугубо светского, бытового наименования дней недели, существует также и их божественное перечисление. Если теперь допустить, что неделя в развернутом виде излагает миф первотворения, то его содержание, выражаемое через святых покровителей каждого из ее дней, может быть организовано в несомненный космогонический цикл.

Примечательно, что *Хуыцау-бон* — воскресенье, буквально «Божий день», занимает в недельном цикле обособленное место. Это день, когда возникает сама идея, замысел создания Вселенной, он воплощает идеальное представление о творении. Именно *хуыцаубон* считался наиболее благоприятным для различного рода празднеств. В этот день каждой семьей обязательно пеклись и освящались три пирога, отмечались праздники, свадьбы. По сути это — сакральный центр духовной жизни осетин. Последующий же недельный цикл — материальное воплощение идеи Творца, но уже руками Им же Самим созданных небесных духов и сил (*зæдтæ æмæ дауджытæ*). В начале обрядового моления, когда трое старших освящают жертвенную пищу, Всевышнего еще нет среди участников. Об этом свидетельствуют три ритуальных пирога, смещенных относительно своей центральной оси. Это образ скатывания к хаосу, изогнутая, искривленная вертикальная ось, препятствующая общению с Небом. Обнажив головы в знак особого к Нему почтения, они призывают Его почтить свои присутствием проводимое ими моление. Знаменательно, что лишь первый старший может дать команду к их смещению, поскольку изначально они стоят в правильной стопке. И делает он это непосредственно перед тем, как начать посвятельную молитву, чтобы предельно сократить продолжительность этого момента энтропии и, вместе с тем, ослабить его обращением за помощью к Создателю.

Первый день недели, понедельник — день *Уацилла / Елиа*. Это — небесный дух, ведающий громом и молнией, воплощенная грозовая водная стихия. Лишенная формы и структуры, изначальная водная субстанция начинает приобретать порядок. Наступает первый этап космогенеза. Молния обозначает вертикальную составляющую и разделяет: верх (тучи) / низ (океан). Проблески молнии также освещают пространство, а гром наполняет его звуком. С этим святым также связано представление о мировой горе, *Тбау-хох*, где расположено его главное святилище. Мировая гора выступает в роли распорки между Небом и Землей, подпирающей небеса и препятствующей их падению вниз. В этом образе выступает первый старший,



1. Обряд *Цоптай*, исполняемый вокруг убитого молнией. Худ. Махарбек Туганов.

2. Покровитель путников. Худ. Инал Джуссов. 3. *Басты Мад*.

Скульптор Сосланбек Едзиев

поскольку при его отборе исходят, главным образом, из его знания церемониала и личного авторитета в обществе. Ему же достается *базыг* ‘лопатка с предплечьем, крыло’ соотносимая с Небом и с сословием священнослужителей. Чаша с пивом, ферментированным по своей природе напитком, символизирует мировой океан, который следует привести к надлежащему порядку. Тучи, то есть небесные реки, станут пресными, а воды земные, минеральные источники и моря, останутся солоноватыми, не утрачивая связь с изначальными мировыми водами.

Второй день недели — *Уастырджийы-бон*. *Уастырджи* / *Уасгерги* представляется покровителем мужчин, всадником на чудесном белом коне. Он — солярный герой. Он создает между верхней и нижней зонами мироздания, тучами и океаном, средний мир — мир людей. Он же — первый человек, он — существо двойной природы: земной и божественной, сын Неба и Земли / Океана. Он же создает и социальный порядок. Четыре стороны света, обозначаемые в горизонтальной проекции, следует соотносить с четырьмя фазами солнца: восход, зенит, закат и ночь, пребывание Солнца на том свете. Покровитель путников и воинов. В этой роли выступает второй старший, право стать которым обычно предоставляется одному, самому уважаемому и авторитетному, из гостей. Три ребра, соотносимые со средней зоной мироздания и сословием воинов, достаются второму старшему. Его место — по правую руку от старшего, это направление в традиции маркируется как *мужское* и *благостное*.

Среда — *Бынатыхицауы-бон*. *Бынатыхицау* / *Бундор* — властитель, господин места, жилья. О нем известно, что он может принимать различный облик: представляться мальчиком, уродливой женщиной с клыками, белым барашком и т. п., но видеть его могут только знахари в ночь под Новый год. Его покровительство испрашивается при свадебном обряде

невесты, которая, уходя из дома, переходит к покровительству домового семьи своего мужа и тем самым может разгневать патрона родительского дома. *Бынатыхицау* ближе других духов к женщинам, как это видно из того, что им не запрещено произносить его имя, между тем как всех остальных духов они должны называть не их настоящими именами, а условными, описательными. В традиционном жилище местом обитания патрона жилья определен либо приочажный камень (*кьона*), либо кладовая (*кьабци*). С ним связано создание жилища с очагом, возникновение отдельной большой, то есть патриархальной семьи — *бинонта*. Он же — покровитель общинников, земледельцев и скотоводов, производителей материальных благ, завершает трехчастную вертикальную ось. Обычно третьим старшим бывает глава, принимающей стороны, хозяин дома (*фысым*). Достающийся ему шашлык из внутренностей, наделенный вегетативными функциями, указывает на покровительствуемое им. Его место — по левую руку от старшего, это направление в традиции отмечается как *женское* и *менее благостное*.

В результате посвячительной молитвы трех старших собравшиеся, и в их лице весь социум, обретают царя, который, согласно индоиранской религиозно-мифологической традиции, воплощает в себе весь космос и все общество. Царем становится тот, кто сядет в кресло, выступающее в качестве его трона. Ему же достаются те части жертвенного животного, которые уже расположены на столе, это атрибуты, выполняющие роль своеобразных инсигний, особых знаков его верховной власти. Считается проявлением невоспитанности и дурного тона, предлагать старшему отведать что-либо из находящегося на столе. Теперь понятно, на чем основан подобный запрет: он обладает приоритетным правом на все, что находится перед ним. На его ведущую роль как первосвященника указывает обладание им головой жертвенного животного. Особого упоминания заслуживает то, что ближе к концу обряда младшие возвращают старшему лопатку жертвенного животного, но уже чистую, освобожденную от мяса. Он берет ее в руки и внимательно вглядываясь в ее очертания и расположенные на ней пятна и изгибы, объявляет, какое будущее ожидает общество. Так сводятся вместе прошлое, воплощенное в старшем, и грядущее, олицетворением которого выступает молодежь. Будущее постигается при обращении в прошлое. Воинский аспект образа старшего находит воплощение в его праве на *шею* (*бэрзэй*), а связь с общинниками находит выражается через курдюк (*чьанэ, фэхсын*), который также располагается на столе. Только по его распоряжению, уже ближе к концу обряда, правое ухо головы жертвенного животного будет отправлено младшим. Царь таким образом делит свои владения между тремя сыновьями, точно, как в скифской традиции делал, согласно Геродоту, Таргитай.

Теперь переходим от вертикальной плоскости к горизонтальной, к трем младшим, занимающим конец праздничного стола и представляющим собой зеркальное отражение трех старших. С ними могут быть соотнесены следующие дни недели.

*Мыкалгабырты (Микалгабурти)-бон* — четверг. В этот день отмечали праздник *Мыкалгабыртæ*, являющийся царским культом рода *Цæразонтæ*. Пара *Мыкал* и *Габыр* открывает горизонтальную проекцию космологической модели *восток* и *запад*, разграничивает *тот* (потусторонний) и *этот* миры, разделяет Космос на *культуру* и *природу*. *Мыкал* и *Габыр* (близнечный мотив) стоят на страже рубежей культурного мира, на границе с хтониной, откуда явствует все материальное благополучие. Таких стражей сторон света еще называют локопалами. В этот день могли отмечаться праздники и прочих святых, а также происходило поминание предков.

А дальше — пятница, *Майрæм-бон*. Топографическое расположение — на границе культурного мира, поселения. Женщинам в этот день нельзя заниматься домашними делами. Им предписан полный отдых чтобы обеспечить воспроизводство человеческого рода. Известны любопытные этнографические описания, связанные с этим образом. Так, нередко большой камень около селений носил название *Мад Майрæм* и к нему водили молодую при брачном обряде. Приближаясь к священному камню, мальчики бросали в него камнями и пулями, восклицая при этом: «Вот столько мальчиков (сколько камней или пуль) и одну синеокою девочку подай, Майрам, нашей доброй невестке!». Женщинам было запрещено исполнять даже самую легкую работу по дому, в том числе и шить. В этом запрете можно видеть стремление обеспечить наиболее благоприятные условия для зачатия потомства и подготовку к приему супруга ночью.

Покровителем субботы вполне мог быть *Тутыр*. В пользу подобного предположения свидетельствует в том числе и то важное место, которое отводится этому святому в осетинской календарной обрядности. В этот день оказывалась общественная помощь (*зиу*) и проводились годовые поминки. Он символизировал в традиционном сознании истощение мира, приближение к его концу и — одновременно — к началу нового цикла: двойственность, объединяющая полюса; разрушение мира в результате мирового пожара, возвращающего его в исходное влажное состояние. Это — самый младший, сидящий в самом конце стола. Его главная задача — оповещать старшего о том, что его тост достиг и его. Обычно произносится фраза: «*Сидт кæронмæ бахæцца ис!* / Тост дошел до конца!»

Итак, миф первотворения, актуализируемый обрядом, может быть схематично развернут в следующую последовательность. Замысел творения как идея, исходящая от Создателя. Воплощение творения путем





Открытие общественных танцев (*хъаст*) у Башни Мамсуровых на площади сельских собраний (*ныхас*) в с. Даргавс. Фото начала XX в.

придания структуры водной стихии, мировым водам. Вода по своим свойствам наиболее близка к представлению об отсутствии формы, аморфности. Орудием творения, преобразующим водяную «протоплазму», выступает огонь. Первым в дело вступает громовержец — *Уацилла / Елиа*. Он отделяет воды небесные (тучи) от вод земных (океан). Он творит с помощью молнии (мировой столп). Следом создание суши, вторая космическая зона. Солнце. *Уастырджы / Усгерги*. Затем — патриархальная семья, создаваемая вокруг очага. *Бынатыхицау / Бундор*. Так возникают три космические вертикальные зоны, соотнесенные с тремя огнями: небесным (молния), земным (солнце) и подземным (очаг). В горизонтальной проекции на рубеже между миром людей и природой четыре стража, охранители и податели духовных и материальных благ, маркирующие собой стороны света. *Мыкалгабыртæ / Микалгабуртæ* занимают рубежи на Востоке и Западе. Для близнечной пары часто характерно выяснение первородства, старшинства. Как видим в обряде, деление старшие / младшие проходит по оси Восток / Запад. На Востоке — *Мыкал*, на Западе — *Габыр*, на Севере — *Мады Майраем*. (Родительский дом для вышедшей замуж девушки по-осетински так и называется *цагат* ‘север’.) На Юге же — *Тутыр*, мировой пожар,

подготовка к новому творению, день поминовения мертвых, общественные помочи, как форма участия человека в удержании социума от скатывания в изначальное бесформенное состояние хаоса.

Этот же состав действующих лиц, обеспечивающих космогенез, ясно просматривается в числе участников обрядового моления. Насколько части жертвенного животного соотносимы с представлением об устройстве мироздания, настолько же они повторяют и устройство общества. Обрядовое моление завершалось общественными танцами, где, судя по всему, те же мифологические участники космогенеза получали хореографическое воплощение в образах и сюжетах народных танцев. Таким образом, в наглядной и доходчивой форме содержание базового мифа воспроизводилось в массовом и эмоционально отмеченном виде.

### Образ и его имя

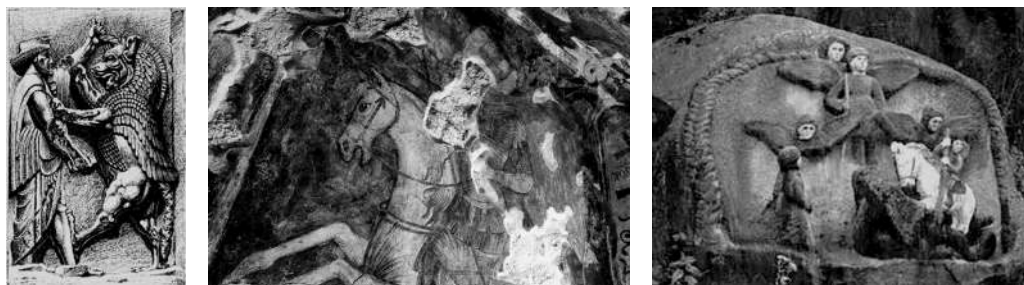
Каждый раз во время этого праздника я вспоминаю и Василия Ивановича Абаева. На одном из занятий нашего древнеперсидского семинара он рассказал нам историю, которая произошла с ним на Международном конгрессе востоковедов, проходившем в Москве в 1960 году. Он выступал там с докладом, посвященным дохристианской религии алан, и не смог уложиться в отведенное для всех докладчиков время. Когда председательствующим ему было указано на то, что пора закругляться, стало ясно, что ему требуется еще дополнительное время. Тут он решил проявить смекалку и в ответ на замечание заявил, что в Осетии, в том случае, когда мужчина попадает в затруднительное положение, он обращается за помощью к покровителю путников и воинов, Уастырджи. «И я тогда произнес, как и следовало, — добавил он, — *Йе, Уастырджи, ахъазгæнæг у!* / О, Уастырджи, приди на помощь!» И больше никто из присутствующих о регламенте не вспоминал, так что ему удалось благополучно и в полном объеме довести до присутствующих содержание своего доклада.

Таково бытующее и по сей день среди осетин представление осетин о силе воздействия этого образа, одного упоминания которого в некоторых случаях оказывается достаточно, чтобы спасти положение. И тот главный вопрос, относительно его имени, вокруг которого до сих пор не утихают споры, может быть правильно решен лишь с учетом духа и буквы посвященного ему культа. Думаю, что решение не может быть сугубо рациональным, оно не может быть найдено, если не заручиться поддержкой того, чей образ является объектом научного изучения. Лучший способ приблизиться к нему — через посвященные ему празднества, открывая при этом не только свой ум, но и сердце.

Для меня самого именно в течение этой праздничной недели стало ясно то, что прежде было скрыто пеленой неведения: ключом к пониманию образа *Уастырдж* / *Уасгерги* являются три ритуальных ребра из правого бока жертвенного животного, поскольку они фактически выступают в качестве символа праздника. Не случайно именно они оказываются в первую очередь на слуху во время его празднеств. Эти три ребра ясно указывают на известный в мифологии мотив троичности, повторяющийся, помимо названного атрибута, также и в трехногости его чудесного коня — Афсурга. В итоге, можно предполагать генетическое тождество этого осетинского религиозно-мифологического образа с такими известными персонажами индоиранской религиозно-мифологической традиции как скифский Таргитай, древнеперсидский Траэтона, древнеиндийский Тритья и пр.

Эта версия получает существенное подтверждение еще в одном элементе праздничных мероприятий, который пока еще не получил должной оценки, хотя играет весьма важную роль для понимания не только происхождения образа, но также его исторической эволюции и обстоятельств обретения им того имени, под которым он нам известен: *Уас-Тырдж* / *Уас-Герги*. Дело в том, что для недельных торжеств в его честь характерно обязательное заклание быка, которое проводится в воскресенье вечером (*галаргавдан*), являющееся для традиции, как я уже отмечал, вечером понедельника, открывающее недельные празднования. Само по себе подобное заклание хорошо известно традиции и в нем бы не было ничего особо примечательного, если бы не отведенное для него время — вечер (*изар*). Это единственный, известный мне случай, когда традиция санкционирует приуроченность некоего обряда к вечернему периоду суточного цикла. Во всех прочих случаях подобный обряд принято проводить только в первой половине дня.

Исходя из этого, не составит труда построить наши дальнейшие рассуждения. В мифологии бык связан с мировыми водами, поскольку известна его любовь к водной стихии, и с луной, серп которой воспроизводят его рога. Здесь следует принять во внимание следующее обстоятельство. Известно, что традиция не исключает привлечение для исполнения обряда ничего, что не прошло предварительной культурной обработки, так в обряде не может использоваться сырая пища или мясо диких животных. В связи с этим, в обряде вечернего заклания быка, можно видеть инсценировку известного в авестийской традиции поединка Траэтаны с чудовищем Ажи-Дахаком, выступающим олицетворением лжи, уродства, тьмы, холода, старости и прочих бед, с которыми сталкивается лицом к лицу все общество, культурным заместителем которого выступает бык. В. Н. Топоров, один из крупнейших знатоков индоевропейской мифологии, считал мотив



1. Древнеперсидский царь (вероятно, Ксеркс или Артаксеркс) повергает чудовище, воплощающее хаос и ложь. *Настенное изображение, Персеполис.*
2. «Чудо св. Георгия». *Фреска из средневекового Нузальского храма. Северная Осетия, XIV в.*
3. Барельеф Сосланбека Едзиева на камне со следами от удара меча Уастырджи. *Северная Осетия, с. Синдикау*

поединка героя с чудовищем базовым, или основным. Более того, он полагал, что фраза «герой побеждает чудовище» могла быть исходной для развития, в том числе, и всей устно-эпической традиции индоевропейцев. В качестве иллюстрации этого мифа и в подтверждение его удивительной исторической живучести можно привести испанскую корриду, в основе которой он достаточно ясно распознается.

Теперь становится понятно произошедшее в Средние века замещение одного имени другим. Действительно, В. И. Абаевым уже давно, с опорой на Вс. Ф. Миллера, было предложено связывать образ осетинского *Уастырджи* / *Уасгерги* с раннехристианским мучеником за веру святым Георгием. Решающее значение для подобного сопоставления приобретает его имя, исходной формой для которого служит при этом дигорская диалектная версия *Уас-герги*, которая восходит к тому же источнику, что и мегрельский *Gerge* 'Св. Георгий', и сванский *Gërgi* 'Георгий'. Сюда же примыкает абхазское имя громового божества *Ajergi*. Иронская же форма *Уас-тырдж*, как полагал В. И. Абаев, происходит из *Уас-джырдж*, которая возникает вполне закономерно в результате утраты сибилляции одной из двух аффрикат после глухого с-. Приведенное объяснение может быть дополнено указанием на имевшую место палатализацию, которая привела к возникновению аффрикат, первая из которых претерпела оглушение, последовавшее за опрощением ее. Связь с абхазской, мегрельской и сванской формами указывает на путь его проникновения к аланам, через Лазику, территорию современной Абхазии, бывшую одним из центров распространения христианства на Кавказе в раннесредневековый период. В отличие от современного состояния в раннем средневековье все названные народы непосредственно контактировали друг с другом. Приведенная трактовка,

несмотря на спорадически предпринимаемые попытки ее пересмотра, представляется наиболее убедительной из всех существующих.

При взаимодействии с христианством аланская традиция, как и их потомки осетины сегодня, решала задачу глобализации и модернизации. Вхождение в византийское цивилизационное пространство позволяло ей синхронизировать уровень культурно-исторического развития своего общества с общемировыми процессами. В числе прочих аспектов этого взаимодействия был и духовный, предполагавший гармонизацию собственной, самобытной, этнокультурной традиции с универсальной, мировой, представленной христианством. Для своего ключевого культового персонажа в христианстве аланами был подобран двойник, что вместе с тем служило дополнительным подтверждением возможности успешного взаимодействия с Византией периода правления Юстиниана. В этой роли выступил раннехристианский мученик, к тому времени уже причисленный к лику святых. Так для уже существующего в аланской традиции персонажа с ясным религиозно-мифологическим амплуа был определен религиозно-исторический аналог. К числу важнейших параметров схождения двух персонажей я бы отнес в первую очередь его двойственную природу, предполагающую совмещение двух взаимоисключающих начал — земного / человеческого и небесного / божественного. Далее следует указать на сюжет поединка с чудовищем, хорошо известный христианской апокрифической традиции, и его несомненную связь с воинским сословием. Отсюда — его



*Уастырджи. Коллаж, сделанный на основе картины  
Юрия Дзантиева и Эльбруса Саккаева*

роль посредника между космическими зонами, роль устроителя природного и социального космоса. При этом святой Георгий был лишен необходимого мотива троичности, что удалось компенсировать с помощью чудесного трехногого коня, на которого он был посажен. Для еще большей убедительности его адаптация сопровождалась переодеванием в белую бурку и вручением ему в качестве характерного атрибута чудесной войлочной плети (*нймаэтын ехс*).

Таким образом, переход произошел лишь в лингвистической области. Эта смена имени обеспечила не только преемственность, но фактически привела к сохранению самого архаического образа и его солярного культа, хотя бы и с потерями, но все же благополучно дошедшего до сегодняшнего дня.

### Приуроченность праздника

Обычно при подготовке к празднику в центре внимания оказывается вопрос о том-последней или предпоследней неделе ноября отдать предпочтение при выборе даты. Между тем речь, скорее, должна идти о его приуроченности, то есть выяснении того, почему он должен отмечаться именно в то или иное время. Имя главного героя праздника, а также его устойчивая соотнесенность со второй половиной ноября не оставляют сомнений в том, что дата праздника обусловлена его привязкой к отмечаемому в последнюю неделю осени православной церковью мученичеству святого Георгия. Поскольку и сам герой религиозно-исторический, постольку и дата его праздника должна была носить конкретный исторический характер. Она известна, это — вторник последней недели ноября. Эта дата и служит точкой привязки. Однако следует отдавать себе отчет в том, что в рамках осетинской религиозно-мифологической традиции датировка мученичества, как и сам повод, были переосмыслены. При этом для их адаптации ключевую роль приобрела, по-видимому, изначально существовавшая соотнесенность устроителя природного и социального космоса с солярным мифом, связанным, например, с именем скифского Таргитая. Основой для подобного отождествления двух персонажей стал образ колеса, хорошо известный в мировой мифологии в качестве солярного символа. Этот религиозно-исторический аспект праздника оказался превалирующим по отношению к религиозно-мифологическому, даже после того, как была утрачена связь с православной традицией. Таким образом, космологическая привязка к годовому циклу не стала определяющей. В противном случае праздник *Уастырджы / Уасгерги* был бы сдвинут непосредственно к Рождеству, когда, образно выражаясь, солнце умирает. Но этого не могло произойти,



Мученичество св. Георгия. Колесование. Фреска. Сербия, Дечаны. XIV в.

поскольку в этом случае была бы неизбежна смена главного героя. В результате, был достигнут требуемый компромисс между своей этнокультурной, самобытной традицией и традицией универсальной, имеющей глобальное распространение.

Вот здесь и возникает главная сложность, поскольку следует аккуратно свести воедино два начала, представляющиеся на первый взгляд взаимоисключающими и-разнородными. Иначе говоря, христианство должно дать исторический ключ к решению мифологических проблем осетинской духовной традиции. Но и эта проблема имеет свое решение. То, что нам — нередко в силу узости нашего мышления — представляется несовместимым, на самом деле может и не быть таковым. Что общего между кругом и треугольником, могут ли они быть соположимы, приведены к общему знаменателю? Могут, если отказаться от их плоскостного рассмотрения и перейти к объемным фигурам. По сути, это всего лишь две проекции конуса на плоскость: вид сверху — круг, вид сбоку — треугольник, а вместе, приобретая объем, они образуют единую в своей полноте объемную фигуру. Так, по-видимому, происходит и в данном случае.

В завершение нельзя не отдать должное широте мышления наших предков, их мудрости и дальновидности, их способности с достоинством выходить из самых сложных ситуаций, давая адекватные ответы на вызовы своего времени. Следует полагать, что именно по этой причине в унаследованной нами от них духовной традиции *Уастырджы / Уасгерги* называют *Аргом дзуар* «Открытый святой», подразумевая под этим то, что он нередко, хотя и в разных обличьях, но все же является людям, не оставляя их своей заботой. Религиозное сознание, в отличие от материалистического, вполне допускает, что он, подобно солнцу, являл себя в различные исторические периоды и разным народам, в том случае, если они сохраняли веру в чудо, а не пытались все, подобно пушкинскому Сольери, «поверить алгеброй гармонию». Теперь наша очередь выбрать такой путь, чтобы и нас он не обошел своим покровительством.

## Осетинское двухголосие

Вилен был прекрасным рассказчиком. Одна из таких историй отложилась в моей памяти, потому что оказалась созвучна моему собственному опыту. Я заметил, что люди, которые ежедневно и к тому же на протяжении достаточно долгого периода времени присутствуют в нашей жизни, начинают невольно казаться нам похожими на нас самих. Ведь само их пребывание в непосредственной близости представляется нам не случайным стечением обстоятельств, а неким закономерным следствием нашей, если не одинаковости, то уж, по крайней мере, определенной схожести. Однако мы не можем вечно прибывать в подобном заблуждении, поскольку люди все-таки внутренне очень разные. Рано или поздно возникает ситуация, которая все проявляет в истинном свете и пропасть, разверстывающаяся в этот момент под ногами, вдруг пугает своей бездонной глубиной и очевидной невозможностью своего преодоления. Приведу пример, который всякий раз приходит мне на ум в подобных ситуациях, которые с годами, признаюсь, случаются все чаще.

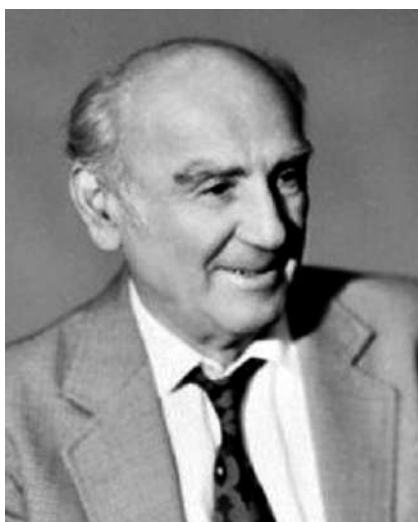
Итак, в начале 90-х годов прошлого века я непродолжительное время работал сотрудником в местном научно-исследовательском институте, где тогда же работал и Вилен. Помимо всего прочего я вынес из этого опыта и продолжаю с тех пор бережно хранить несколько удивительных по своей внутренней драматургии, весьма поучительных и к тому же, забавных историй, рассказанных им. Героем одной из них был Дудар Соломонович Хаханов — один из крупнейших осетинских композиторов, автор многочисленных опер, кантат, балетов и пр. В его биографии отмечается, что с 1975 по 1988 год он был старшим научным сотрудником Северо-Осетинского научно-исследовательского института истории, филологии и экономики, того самого, куда позже попал и я. Его самого я уже не застал, но услышал передававшуюся из уст в уста следующую байку.

Главным направлением его научной деятельности было изучение осетинского музыкального фольклора, служившего для него важным источником творческого вдохновения. К тому времени он уже имел и соответствующую научную степень. На одном из заседаний ученого совета института он выступал с докладом, в котором излагал результаты своих наблюдений и в числе прочего заметил, что одной из характерных особенностей осетинского народного мелоса следует считать всем хорошо известное двухголосое пение. Оказалось, что именно эта подробность привлекла к себе внимание одного из членов ученого совета. Тот работал в отделе экономики, куда попал уже в зрелые годы после того, как вышел на пенсию, если не ошибаюсь, с должности начальника планового отдела одного из крупных



промышленных предприятий республики. После завершения доклада, когда перешли к его обсуждению, он решил прояснить для себя положение, которое представлялось ему не вполне самоочевидным. В мою бытность он продолжал еще работать в институте и потому я знаю, что он был человеком, безусловно, достойным и уважаемым, он был очень сдержан в проявлении своих эмоций, а в его движениях сквозили степенность и достоинство. Я даже думаю, что он был человеком доброжелательным, что было, в целом, характерно для представителей его поколения.

Он обратился к докладчику с одним единственным вопросом, сводящимся к тому, во всех ли случаях можно говорить о двухголосие, или же это в обязательном порядке предполагает состав, ограничивающийся именно двумя участниками. Последовавший ответ его разочаровал, поскольку было сказано, что независимо от количества исполнителей осетинское народное хоровое пение должно быть определено именно как двухголосие. Для человека, всю жизнь привыкшего иметь дело с цифрами, подобное упорство казалось сумасбродством. Он решил сделать свой вопрос более наглядным, чтобы разъяснить недоразумение, в том числе, и для товарищей по ученому совету. «Ну, а допустим, если станем петь не только мы с тобой, Дудар, вдвоем, а к нам присоединится кто-то еще?» — тут он назвал по имени сидевшего рядом. «А как быть тогда?» — поинтересовался он, уверенный в своей безоговорочной победе. Последовал прежний ответ. Тогда он провел своеобразную переключку, перечислять поочередно всех, кто присутствовал на заседании и повторяя свой вопрос. Всякий раз следовал тот же ответ: «Все равно, двухголосие!» — продолжал настаивать на



1. Дудар Хаханов. 2. Мужской хор героической песни

своим уже растерявшим последние остатки терпения Дудар Хаханов. Когда ссылаться было уже не на кого, смущенный и раздосадованный нежеланием присутствующих разделить его очевидную правоту он сел, а композитор, говорят, еще некоторое время продолжал по инерции повторять: «Все равно, двухголосие, все равно!».

Приведенный пример, как мне кажется, служит убедительной иллюстрацией тому очевидному обстоятельству, что мы слышим по-разному, потому что используем для этого не уши, а голову, точнее те представления, которые в ней уже успели прочно укорениться. Новые идеи неизбежно пугают нас своей непредсказуемостью и необходимостью пересмотра того, что уже успело свить себе уютное гнездышко в нашем сером веществе, удивительным образом напоминающем по своему внешнему виду очищенный от скорлупы грецкий орех. Остается только надеяться, что при всем внешнем сходстве наш мозг устроен, все-таки, иначе. Но здесь я еще вижу и проявление осетинского национального характера, обусловленного таким свойством традиционной культуры как агональность, или соревновательность: все хотят быть солистами, и никак не соглашаются на вторую роль, в самом крайнем случае, согласны петь лишь в общем хоре. Не всегда наши ожидания совпадают с тем, как устроена наша жизнь и каково отведенное в ней нам место, увы.

### Ласточка

Последняя из наших обстоятельных и запомнившихся встреч произошла зимой. Я случайно встретил Вилену, когда возвращался с работы, а он в ранних зимних сумерках вышел на прогулку. Недолго думая, я позвал его в гости. Так мы оказались с ним вдвоем в дедовском доме у камина. Он рассказывал о своей поездке в Европу. Его больше всего вдохновило чувство свободы, возможность установить связи с коллегами, новая информация, которую он там почерпнул. Он упомянул и эпизод, когда один из историков публично выбросил свой заранее подготовленный доклад, потому что в результате поездки ему стало очевидно, насколько его положения отстают от современного уровня знания, достигнутого европейской наукой. За окном в вечерней тьме беззвучно падал снег, в камине ярко полыхал огонь, и его с гулом затягивало в трубу, а языки пламени отражались рубиновым светом в бокалах домашнего красного вина. Вилен источал удовольствие и радость жизни.

Я тогда вспомнил известную историю о крещении англосаксов. Все происходило в конце VI века, когда ко двору кентского короля Этельберта прибыла папская миссия во главе с Августином. Устное предание гласит,

что прибывшие в течение месяца рассказывали королю о преимуществах новой веры, когда же тот обратился к своим советникам, то один из них ему рассказал историю о ласточке, залетевшей из тьмы ночи в пиршественные палаты. Он сказал, что людям дано наблюдать лишь ее краткий полет, но им не ведомо, ни откуда она прилетела, ни куда полетит затем. Это, собственно, и есть человеческая жизнь, краткий миг, который длится полет ласточки в царских чертогах. Эта беспомощность человека перед миром, в который он приходит, и неспособность постичь тайну смерти убедила короля дать свое согласие. В заключении я сказал, что мне кажется, что эта ласточка должна была бы залететь и к нам, потому что она пришлась бы весьма кстати, к месту.



Ласточка пьет налету воду

Было видно, что это все пришлось ему по душе. В ответ, как бы развивая предложенную тему, он посоветовал мне вспомнить известное стихотворение Коста Хетагурова, также посвященное ласточке. Ниже я привожу его целиком.

*Зарватыкк — аенахъыг,  
Анамаст царæг!  
Дæ зарæг — нæ дарæг,  
Нæ уалдзæггæнæг!*

Ты с песней чудесной  
Веселой золотой  
Веселье в ущелье  
Приносишь с собой.

*Хъалдзæггæй, æвзыгъдæй  
Фæхæтай фæрнæй  
Нæ хæхты, нæ бæсты,  
Æлдар кæмæн нæй!*

Так пой на просторе,  
Над скалами рей,  
Не ведая горя,  
Нужды и князей.

(Перевод П. Семьнина)

В этом стихотворении всего лишь два четверостишья, но оно насыщено поэтическими образами и символами. Главное, на что хотел указать Вилен, заключается, по-видимому, в том, что за зимою, временем испытаний и тягот, всегда неизбежно наступает долгожданная весна, о приходе которой нас и оповещает щебетание ласточки. А ее радостный и стремительный полет не допускает над собой ничьей власти, поскольку лишь в этой свободе обретают небесную благодать и счастье. Все так, теперь можно поставить и финальную точку. Будем верить, что в урочный час весна непременно наступает в жизни каждого из нас. И даже ушедшие, если положиться на осетинскую традицию, подобно зернам для пивного солода, смогут вновь прорасти к новой жизни, но уже не обыкновенными, а чудесными золотыми побегам. У меня нет и тени сомнения в том, что все именно так и произойдет!

### **Вместо послесловия**

Особое место в истории сбора и изучения осетинской традиционной культуры по праву принадлежит Махарбеку Сафаровичу Туганову. Его записям и зарисовкам мы обязаны богатейшим этнографическим материалом, без которого были бы невозможны те достижения, которые имеет в своем активе осетиноведение. Однако столь же значимой оказывается и его жизненный путь, судьбы, которая ему досталась. С этой точки зрения во всем необычайно разнообразном и богатом творческом наследии совершенно особняком стоит написанная маслом картина «Пир Нартов» (1951-1952 гг.). Выставленная в художественном музее, носящем имя великого мастера, она давно стала визуальным символом нартовской эпопеи, давно разошедшимся на многочисленные цитаты и знакомым едва ли не каждому. Однако значение этой картины для понимания его творчества пока еще не получило должной оценки, поскольку она интерпретируется в традициях сугубо реалистических, как буквальная иллюстрация богатырского духа нартов, их мощи и необузданного жизнелюбия. Между тем она, несомненно, должна трактоваться также и в метафизическом ключе, поскольку является последним из его крупных произведений и потому по праву должна считаться его завещанием. Обращение к ней позволит не только лучше узнать его последнюю волю, но также должно приоткрыть завесу тайны, которая скрывает в числе прочего и загадку его рождения.

Несмотря на неизменный интерес к творчеству и личности этой исполнинской фигуры осетинского серебряного века, без ответа остается такой, казалось бы, незамысловатый вопрос его биографии, как дата рождения, относительно которой царит существенный разброс мнений. Путани-

ца и значительные расхождения между известными на сегодня датами его рождения не могли остаться без внимания. Обычно это обстоятельство принято списывать на особенности времени, в которое он жил. Действительно, принадлежа к привилегированному сословию, он всегда опасался репрессий и потому старался окутать туманом все, что касалось его личной жизни. Так, например, будучи европейски образованным, он ходил в ватной телогрейке и кирзовых сапогах. Однако у этой проблемы есть и другая, не бытовая, а метафизическая сторона. Она то и представляет наибольший интерес. Обращение к существующей обширной литературе, посвященной этому вопросу, к которой я отсылаю всех желающих узнать о ней более подробно, позволяет ясно различать три основные версии, различающиеся между собой не столько степенью достоверности и надежности, сколько причастностью самого художника к их происхождению.

Так первая из них принадлежит его сыну Энверу, который на поставленный ему вопрос о дате рождения отца сослался на утраченную к тому времени фотографию.

Согласно его воспоминаниям, в их семье хранилась старая фотография отца в возрасте трех лет. На ее оборотной стороне рукой его матери была сделана надпись — «Мой сын Махарбек Туганов родился 16 сентября 1881 года». Казалось, что этого достаточно, чтобы считать вопрос решенным, однако, к сожалению, эта фотография не сохранилась. Между тем, если она действительно существовала, то сам Туганов не мог не знать о ней, а значит и об этой конкретной дате. Откуда же в этом случае в личном деле художника, хранящемся в Академии художеств, могла возникнуть



Махарбек Туганов с сыном Энвером



Укладывание в колыбель. Худ. М. С. Туганов

другая дата — июнь 1881 года? Значение этого свидетельства трудно переоценить еще и потому, что личное дело не могло составляться без учета мнения художника. Тем самым, мы вправе полагать, что запись могла быть сделана с его слов, из чего следует, что он сам предпочел июнь сентябрю. Возможно ли было подобное субъективное вмешательство в собственную биографию, и если да, то чем оно было обусловлено?

В поисках ответа на поставленный вопрос следует обратиться еще к одной версии, фольклорной по своей природе и женской по своему характеру. К счастью, до нас также дошли воспоминания старой соседки семьи Тугановых по селению Дур-дур — Минат, память которой удержала для нас то, что «Махарбек родился ровно за одну ночь до отела черной коровы». Приведенное свидетельство примечательно по целому ряду причин, на каждой из которых можно остановиться более подробно. Прежде всего, следует заметить, что подобная датировка, в основе которой привязка к событиям из сельскохозяйственной практики, является вполне обычной для аграрной традиции. Мне известен случай, когда выходец из одного из горных сел Осетии на вопрос к своим близким о дате своего рождения, услышал в ответ — «*Дыккаг рувæнты* / Во время второй прополки». День рождения ребенка не был праздником, вместо этого традиция отмечала другие даты: *авдæнбæттæн* / укладывание в колыбель, *номаварæн* / наречение именем и пр. Многие из этих отмечаемых в народной обрядности событий были отображены им в своем творчестве.

Далее, следует заметить, что воспоминания были записаны уже после кончины художника, уже при жизни пользовавшегося заслуженным почетом и уважением сограждан. Тем самым, применительно к нему фольклорный образ черной коровы оказывается более чем уместен, не только в качестве собирателя и исследователя народной культуры, но также и как для состоявшейся личности. Приведенная датировка становится своеобразной развернутой метафорой всей его предстоящей жизни, как сбывшееся предсказание, не обманувшее ожиданий, но, напротив, подтвердив правоту народных примет. Своеобразная народная правда этого предвидения в том, что телята действительно чаще всего появляются на свет ночью, что их рождение ведет к богатым удоям молока, которых не бывает у стельной коровы. Черный же цвет в традиции служит оберегом, своеобразной защитой ребенку, которого для этого могли назвать и «*Саукуьдз / Черный пес*». И вновь, цвет подтверждает свою охранительную способность, поскольку вопреки всем мыслимым и немыслимым перипетиям он выстоял и смог свершить то, ради чего пришел в этот мир — стал классиком современного осетинского изобразительного искусства, органично связав традицию с культурой европейского модерна.

С этой точки зрения получает объяснение и предпочтение июня сентября, потому что июнь — месяц летнего солнцестояния, или солнцеворота. День начинает идти на убыль, солнце, достигнув своего наибольшего могущества, начинает слабеть. В эпической традиции это месяц солярного героя Сослана, сила которого, согласно эпическим сказаниям, была наибольшей именно в солнцеворот / *хурыхатæны*. Существует высокая вероятность того, что он, если не отождествлял себя с ним, но, наверняка, соотносил, сопрягал. Иначе как можно объяснить, что именно Сослан стал главным героем его последнего шедевра, «Пира Нартов». Невозможность постичь всю глубину замысла художника нередко ведет к тому, что эту картину считают незавершенной, тогда как она настоятельно требует постижения смыслов, лежащих за ее внешней сюжетной канвой.

Сюжет картины воспроизводит кульминационный момент эпического сказания о танцевальном поединке между Сосланом и Челахсартагом. Согласно условиям состязания, в случае победы Сослан получает в жены дочь Челахсартага — девушку необычайной красоты, руки которой безуспешно добивались самые именитые нарты. На картине изображен триумф Сослана, танец которого оказался безупречным: за его спиной стоит Шатана с почетным кубком, предназначенным победителю, на переднем плане изображена группа музыкантов, исполняющих, как представляется, подобающий в подобном случае гимн «*Айс æй, аназ æй, ахуыпп æй кæ, айс æй, аназ æй! / Прими (чашу), испей (из нее), все до последней капли!*». Ликующие нарты,



Пир нартов. Худ. М. С. Туганов

бывшие на стороне Сослана, поддерживают исполнение гимна во славу победителя ритмичными хлопками в ладоши. Справа от Сослана, опираясь на посох, стоит, понурив голову, Челахсартаг, вынужденный признать свое поражение и отдать свою дочь в жены Сослану. В конечном счете, сюжет картины может считаться визуальной и, в некотором роде, звуковой иллюстрацией мифологемы «Священного брака» осетинской традиции.

Вместе с тем, ее главный посыл, не всегда очевидный для искусствоведов, также легко выводим из традиции. Без какой-либо натяжки он сводим к известному благопожеланию, произносившемуся прежде людьми, как при встречах, так и при расставании, когда отмечались значимые для жизни социума разного рода радостные события. Обычно оно звучало так: «*Куывдты аема чындзæхсæвты куыд 'мбæлаем!* / Чтобы нам видеться друг с другом на свадьбах и пирах!». С этой точки зрения, картина становится зрительным воплощением этого благопожелания, обращенного художником, уже собирающимся покинуть этот бранный мир, к любому из тех, у кого происходит встреча с его творчеством. Подобно эпическому Сослану, посетившему потусторонний мир в поисках листьев дерева Аза, и благополучно затем вернувшемуся в мир живых, он хотел, вероятно, и после смерти присутствовать на земле. Однако сделать он это хотел не так, как Сослан. Мы знаем, что по совету владыки загробного мира Барастыра, Сослану пришлось переставить подковы своего коня задом наперед, так чтобы оставляемый им след вел не наружу, а внутрь. Махарбек Туганов хотел быть среди живых благодаря своим полотнам, тоже своего рода листьям с чудесного дерева Аза.



Еще одно пожелание потомкам можно видеть в том, чтобы вопреки сложившейся в академической науке традиции исследователи не создавали искусственных непроходимых барьеров между так называемыми солярными, то есть солнечными, и грозowymi мифами. Не случайно, в осетинской обрядовой традиции летний солнцеворот прочно связан с праздником громовержца — *Уацилла*. Солярный же герой Сослан танцует на чаше, служащей воплощением мирового океана, в который погружается закатное солнце и который ясно соотносим с небесными коровами — тучами. Отсюда и его устойчивая связь с грозой, поскольку в осетинской традиции радуга зовется *Сослани æндурæ* / Сосланов лук. Если теперь в приведенное описание ввести эмоциональную составляющую, то мы невольно вспомним известную индейскую поговорку — «В душе того не будет радуги, чьи глаза не знали слез». Достойное завершение для жизненного пути художника, появившегося на свет за ночь до отела черной коровы.

Самым удивительным в судьбе художника оказывается дата его ухода, которая, в отличие от даты рождения, не вызывает разночтений. Доподлинно известно, что он тяжело заболел в июле 1952 года, а в начале июня его не стало. Он испустил свой дух именно тогда, когда его земляки отмечали праздник нарта Сослана, единственного из эпических богатырей, удостоившегося чести стать объектом поклонения. Именно в это время у склепа Сослана, расположенного недалеко от селения Нар, проводят обрядовое моление. Нам не дано выбирать время и место прихода в этот мир, но, может быть, человек в силах сам определять обстоятельства и момент своего расставания с ним?

## REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

**А. Л. Чибиров. Да, ночью верить в свет... Письма В. Абаева и Ж. Дюмезиля.** ФГБУН ФНЦ, Владикавказский научный центр Российской академии наук. Владикавказ: Ир, 2020, с. 159 + CLXXII фотографии; ISBN: 9785753416223.

### 1. Общие черты книги и сведения об авторе

*Да, ночью верить в свет...* состоит из раздела «Некоторые подробности переписки В. И. Абаева и Ж. Дюмезиля» (с. 3–70, включающие 99 примечаний) и приложения, содержащего текст 68 писем, представляющих переписку между Абаевым и Дюмезилем в период с 1950 по 1986 год (с. 73–154). Внутри первой части между с. 32 и 33 помещена вкладка из 12 черно-белых фотографий с римской нумерацией; вторая вкладка между с. 128 и 129 содержит 160 черно-белых фотографий писем и некоторых конвертов. Формат книги (15×22) выбран удачно, качественные бумага и переплет. На обратной стороне твердой обложки представлены две небольшие фотографии ученых и два коротких отрывка из писем. Тираж не велик (300 экз.), что сразу зачислило эту книгу в разряд востребованных среди исследователей и специалистов данной области.

Автор и редактор тома А. Л. Чибиров является директором Владикавказского научного центра Российской академии наук и главным редактором международного журнала *Nartamongæ*, издающимся во Владикавказе/Париже. Утонченный знаток осетинской литературы и культуры, великих деятелей, превративших эпос Нартов в достояние, известное всему миру, Чибиров – именно тот ученый, которому наиболее верно подходит такого рода исследование, как переписка между Абаевым и Дюмезилем.

## **2. Содержание книги**

Первая часть тома представляет собой описание и анализ состава и тематики переписки между Абаевым и Дюмезилем. Такой подход позволяет уже в самом начале уяснить темы, которые в дальнейшем будут нам встречаться в письмах этих ученых. Исследование разделено на параграфы, всего их 12; в них приводятся короткие отрывки из писем, предвосхищающие их содержание, но ни в коем случае не убавляющие интереса к ознакомлению с ними в их полном варианте. Темы, которые затрагиваются в письмах, пронизаны глубоким уважением ученых друг к другу, о чем бы они ни писали: о готовящихся статьях и книгах, о будущих планах или о возможных поездках.

Вторая часть включает в себя сам текст корреспонденции ученых: письма Дюмезиля в оригинале на французском и их перевод на русский Т. Н. Чибилова. Разделение страницы на две колонны: слева французский, справа русский, позволяет без труда изучать текст на обоих языках. Все письма датированы и располагаются в хронологическом порядке. Несмотря на то, что фотоснимки писем, представленные в книге, хорошего качества, разобрать почерк ученых зачастую совсем нелегко, но и это препятствие можно преодолеть после некоторых упражнений.

## **3. Общие замечания по поводу содержания и композиции книги**

Книга эта, представляющая диалог на расстоянии между гигантами осетинского культурного наследия, фольклора и языка, неоспоримо помогает понять лучше характер отношений между Ж. Дюмезилем и В. И. Абаевым. К сожалению, том рассчитан главным образом на пользователей русскоязычной среды, поскольку предоставляет перевод с французского писем Дюмезиля, не переводя при этом письма Абаева. Этим вероятно продиктован и небольшой тираж книги. В основном те, кто занимается осетинскими исследованиями, в состоянии читать и понимать русский текст, но данная переписка и научный труд мог бы заинтересовать и ученых, не обращающихся исключительно только к иранской тематике, знания которых в русском языке не очень сильны. Это может служить стимулом для нового издания книги на английском, французском или немецком языках.

Первое, что бросается в глаза при прочтении книги, это аккуратность и особое внимание, с которыми автор подходит к находящемуся в его распоряжении материалу: не воспроизводится всего лишь содержание писем,

но также приводятся и все данные, позволяющие определить временную коллокацию и дополнительные сведения, указывающие откуда они были отправлены. Это выражается также в решении публикации (вероятно, когда они присутствуют) обеих сторон некоторых конвертов писем.

Переписка двух ученых конечно же важна не только для истории исследований: хорошо знать отношения, которые устанавливались между учеными, помогает лучше интерпретировать эволюцию их научного мышления, находящегося в постоянном развитии под воздействием непрерывных контактов и идей, циркулирующих в окружающем научном обществе в период их деятельности. Важно заметить, глубоко ошибочно думать, что изучение корреспонденции ученых работа легкая, наоборот, это труд, который требует огромного внимания при комментировании писем, точности их временного размещения в соответствии с развитием идей каждого ученого в отдельности. Следовательно, это работа кропотливая и сложная, которую автор выполнил с точностью, заботой и профессионализмом. Надеемся, что данный труд послужит отправной точкой для издания переписки Абаева с другими учеными осетинского языка, литературы и культуры, находящейся в научных архивах Владикавказа.

**Паоло Оньибене,**

Отделение культурного наследия,  
Болонский университет,  
paolo.ognibene4@unibo.it

DOI: 10.46698/VNC.2021.86.33.001

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ,

ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, dzicc@mail.ru

## ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ. Т. 6

В 2020 г. исполнилось 90 лет со дня рождения выдающегося ираниста Д. И. Эдельман. Эта славная дата совпала с выходом в свет шестого тома «Этимологического словаря иранских языков»<sup>1</sup>. Настоящей публикацией, которую мы рассматриваем скорее как замечания на полях, нежели как полноценную рецензию, мы присоединяемся к многочисленным поздравлениям в адрес Джой Иосифовны.

### 1. Осетинские этимологии в ЭСИЯ, т. VI

Осет. *abuzyn* | *abuzun* ‘вздуться, вспучиваться; разрастаться; бурлить’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 24–25] возводится к *a-* + *\*ruz-* из праиран. *\*<sup>3</sup>rau-* : *pī-* ‘дуть, надувать(ся), вспучивать(ся); быть выпуклым, круглым’ с наращением *-z* [с. 262]. Этот корень считается звуко-символическим, выступающим в разных фонетических вариантах и с разными распространителями [Там же]. На осет. почве сюда же относятся *buk* ‘сгорбленный; согбенный’ [с. 263], *fu* ‘дуновение’, *futt* ‘дуновение ветра’ [с. 264]. На наш взгляд, к этой же базе можно отнести неразъясненные осет. *pusi* ‘вдутый; выпуклый; кукурузные хлопья’ (< *\*rau-* + *\*-s-*), *pix* | *rox* ‘пышный, пухлый, вздутый; мягкий’ (< *\*rau-* + *\*-x-*) и *ruzagæ* ‘капризный’ (< *\*капризничающий* < ‘надувшийся’). Очевидно, сюда же следует отнести осет. *pus* ‘пустой, пустотелый, неплотный’ (у В. И. Абаева [1973: 246] без определенной этимологии) и *pusy* ‘трусливый, малодушный’, *pusy sok’o* ‘дождевик (гриб)’<sup>2</sup>. Сходные по семантике н.-перс. *pūk* ‘пустой (об орехе)’, *pūč*

<sup>1</sup> Д. И. ЭДЕЛЬМАН. Этимологический словарь иранских языков. Т. 6. М.: Наука — Вост. лит. 2020. — 464 с.

<sup>2</sup> Отношение между осет. формами *pus* и *pusy* такое же, как между *sy* ‘рог’ и *æssy id.* [Дзиццойты 2017: 183].

‘пустой (об орехе); со сгнившей сердцевиной’ и пр. относят как к праиран. \*<sup>2</sup>rau- : \*ru-, \*rū- ‘гнить’ [с. 261], так и к \*<sup>3</sup>rau- : rū- ‘дуть, надувать(ся), вспучивать(ся); быть выпуклым, круглым’ [с. 262]. Показательно, что в большинстве приведенных осет. слов праиран. \*p- дало b- / p-, а не f-, как обычно, что, несомненно, объясняется звуко-символическим характером праиран. корня (см. ниже).

Осет. *æftawyn* ‘накидывать, набрасывать; прибавлять; вынимать, снимать; сносить яйца (о курице)’ вслед за В. Ф. Миллером [1962: 111] возводится к праиран. \*<sup>1</sup>pat- : \*ptā- ‘лететь, стремиться; падать’, «с коррекцией в исходной огласовке: \*u в м. \*a» [с. 238]. Следовательно æ- это протеза? В. И. Абаев связывал осет. глагол с корнем \*tau- или \*θrau- [АБАЕВ 1958: 114–115; 1979: 239–242]. Первую из этих реконструкций повторил Дж. Чёнг, предложив этимон \*apa-tāua- [ЧЁНГ 2008: 219–220]. Префиксальная форма *baft-un* ‘попасть (куда-л.)’ по семантике близка к русск. *по-пасть, по-падать* — от *падать: пасть*. Возможно, в *æftawyn* совпали основы \*ptā- и \*tau-.

Осет. *fajnost* | *fajnostæ* ‘ятровь, жена деверя’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 417] возводится к др.-иран. \*pati- ‘господин’ > ‘супруг’ + рефлекс праиран. \*snauša- ‘невестка’ [с. 250]. Однако из \*pati- в осетинском ожидали бы \*fæc-. Для оправдания долготы в осет. форме Дж. Чёнг реконструировал этимон \*pāti-, находящий поддержку в санскритском pāti- ‘господин, муж’ [ЧЁНГ 2008: 255]. Отсюда \*facnust > *fajnost*, причем перебой *c(z) > j* произошел относительно поздно, уже после того, как перестал действовать закон сокращения \*ā > æ перед \*i.

Осет. *fasyn* ‘причесывать, расчесывать (шерсть, волосы)’ < праиран. \*<sup>1</sup>paś- ‘скрести; драть, чесать (волосы, шерсть)’ [с. 223]. Осет. слово предполагает этимон с долгим корневым гласным — \*pās-, который не засвидетельствован ни в одном из иранских языков [с. 223–224]. Из \*paś- в осетинском ожидали бы \*fæsyn. Возможно, на огласовку осет. слова повлияла форма прош. причастия *fast* ‘причесанный, расчесанный’.

Осет. *fat* ‘стрела’. Вслед за Э. Бенвенистом [1965: 59] возводится к др.-иран. \*pāθa- ‘движущееся орудие; снаряд’ > ‘стрела’ [с. 238, 296–298]. Несколько иначе [АБАЕВ 1958: 425].

Осет. *faz* | *fazæ* ‘половина, сторона’ возводится не к \*pāg- : pāj-, как у В. И. Абаева [1958: 426–427], а к праиран. \*pāza(h)- ‘(верхняя / передняя) сторона; поверхность; (верхняя) часть тела’ [с. 292–293, 298–299]. Аналогичную этимологию находим в [Топоров 1972: 42–44; ЧЁНГ 2008: 78, 256]. Сюда же отнесено осет. *fæz* | *fæzæ* ‘ровное, покрытое травой поле; равнина, выгон’ [с. 299], предполагающее этимон с кратким \*a — \*paza(h)-.

Осет. *fæ-* преверб, связываемый как с праиранским наречием, предлогом, превербом и префиксом \*pati ‘против, перед; к, у’ [АБАЕВ 1958: 431;

ЭСИЯ, VI: 245], так и с древнеиранским превербом *\*pa-* (< и.-е. *\*po-*) [БЕН-ВЕНИСТ 1965: 109–112], сам факт существования которого признается не всеми исследователями [ЧЁНГ 2008: 150–153]. Полагают, что праиран. *\*pati* дало в осет. языке три разных рефлекса: *fæ-, fi- | fe-* и *fæj-* [ТАМ ЖЕ]. Однако наличие такого разнообразия рефлексов не совсем понятно. В рассматриваемом Словаре упоминается др.-иран. преверб *\*pa-*, представляющий собой усеченный вариант или слабую ступень праиранского *\*apa-* [с. 249, 271]. Не исключено, что и в осет. *fæ-* скрывается рефлекс этого же преверба. Любопытно отметить, что уже на праиранском уровне преверб *\*apa-* / *\*pa-* в ряде случаев контаминировался с префиксом *\*pati-* [ТАМ ЖЕ: 249], чего нельзя исключать и для праосетинского. Следующий пример убеждает в том, что осет. *fæ-* в ряде случаев действительно может восходить к др.-иран. *\*pati-*: с сакским *pasus-* ‘становиться хриплым’ (< *\*pati-sauš-*) этимологически связано осет. *fæsus* ‘хриплый’ [BAILEY 1979: 225]. Таким образом, осет. *fæ-* — это, скорее всего, др.-иран. *\*pati-* + *\*(a)pa-*.

Осет. *fædæg* ‘сосок груди’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 427–428] возводится к праиран. *\*pātaka-* от корня *\*pā-* ‘пить, сосать’, хотя тут же отмечается, что вокализм осет. слова отражает в прототипе краткую *\*a* [с. 291]. На эту же трудность указал Дж. Чёнг, который предложил видеть в осет. *fædæg* рефлекс праиран. *\*pataka-* ‘нечто падающее вниз, нечто свисающее’ [ЧЁНГ 2008: 256]. В этом случае первоначально речь шла о вымени. Если все же оставаться на позиции В. И. Абаева, то можно предложить следующее объяснение сокращения *\*ā > æ*. Рефлексом праиран. *\*pā-*, *pā(i)-* : *pi-* ‘пить’ [с. 290–291] могло быть осет. *\*fæjun* : *\*fæjd*, т. к. др.-иран. *\*ā* перед *\*j* в осетинском всегда сокращается в *æ*. Эта форма и могла оказать влияние на огласовку слова *fædæg*.

Осет. *fæjnæg* ‘доска’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 433] возводится к праиран. *\*pānaka-* [с. 283], что фонетически невозможно [Чёнг 2008: 257]: из этого этимона в осетинском ожидали бы *\*fonæg*. Этимон осет. слова следует восстановить либо в виде *\*pāi(a)-na-ka-*, что в результате закономерного сокращения *\*ā > a* перед *\*i* дало *fæj-*, либо *\*pān(a)-ja-ka-*, с последующей метатезой *\*ni > in* и сокращением *\*ā > a*. Такое же сокращение произошло в другом производном от того же праиран. корня *\*pā-*, *pā(i)-* ‘охранять, оберегать; защищать; опекать, покровительствовать, заботиться; пасти’ > осет. *fæjjaw* > *fyjjaw* > *fijjaw* ‘пастух’ [с. 279]. Ср. также абсолютно бесспорный пример: праиран. *\*rā-ja-* ‘лаять’ > осет. *ræjyn* id. [с. 449, 450].

Осет. *færazyn* ‘мочь, быть в состоянии; выносить’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 450–451] возводится к двум возможным этимонам, второй из которых (< *\*para-haž-*) считается более приемлемым, хотя отмечаются

трудности фонетического порядка: исторически долгий корневой *\*ā* остается необъясненным [с. 443]. Но это не так: падение интервокального *\*-h-* закономерно повлекло за собой встречу двух *\*a*, что привело к их сложению в одном *\*ā*-долгом. Совершенно аналогично происхождение *-a-* в абсолютно бесспорном примере: др.-иран. *\*upa-had(a)-* > осет. *bad(yn)* ‘сидеть’ [АБАЕВ 1958: 231; ЭСИЯ, III: 310; Чёнг 2008: 119, 181]. Дж. Чёнг полагал, что в осетинском *færazyn* совпали несколько этимонов, одним из которых могла быть каузативная форма *\*fra-rāzaja-* [Чёнг 2008: 261]. Между тем, преверб *\*fra-* в осетинском регулярно отражается в виде *ræ-* / *læ-*, что исключает предложенную им этимологию.

Осет. *færcy* | *færci* ‘благодаря, с помощью’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 452] возводится к праиран. *\*paršta-* : *pršta-*, *\*paršti-* : *pršti-* ‘спина’ [с. 207]. Несколько иначе см. [Чёнг 2008: 261].

Осет. *fæsm* | *fans* ‘шерсть осенней стрижки’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 459] возводится к праиран. *\*pašman-* ‘шерсть; пух’ [с. 229]. Огласовка осет. слова нуждается в комментариях. В. И. Абаев (Там же) отмечает вторичность дигорской формы, тогда как Дж. Чёнг, напротив, вторичной считает иронскую, которая могла испытать на себе влияние слова *fæsmyn* ‘шерстяной’ [Чёнг 2008: 262]. Второе из этих предположений кажется более приемлемым. Закономерное падение конечного *-an* привело к растяжению корневого *\*a* > *ā*, т. к. *a*-краткое в позиции перед двумя согласными конечного слога в осетинском языке всегда растягивается. Метатеза *\*fāsm* > *\*fāms* > *fāns* в дигорской форме произошла после XIV в., т. е. после того, как перестал действовать закон перехода *ā*-долгого перед носовыми в *o*. Иначе в дигорском имели бы *\*fons* вместо *fans*.

Осет. *fæxt* | *fæstæ* ‘ступка’ дается в гнезде праиран. *\*paiš-* : *piš-* ‘разбивать, раздавливать, размалывать, растирать; толочь, дробить’ [с. 98], хотя при этом остаются фонетические трудности: незакономерное развитие *\*ai* / *i* > *æ*; появление иронского *-x-*. Очевидно, исходной для обоих диалектов является форма *\*fæstæ*, сохранившаяся в дигорском диалекте. В иранских языках (авестийский, согдийский, бактрийский и др.) часто появляется вставной *\*x* перед кластером *\*st* [ЭСИЯ, VI: 88, 90, 224, 227, 350–351]. Вставка *\*x* встречается и в осетинском: *qær-axst* ‘истощный крик’ < *qær* ‘крик’ + суффикс *-ast*. Т. е. в праиранском могла существовать вторичная форма *\*fæxst*, преобразившаяся затем в *fæxt*. Появление корневого *-æ-* можно объяснить контаминацией с каким-то другим словом.

Осет. *fæzdon* ‘вымя’. Из предложенных для этого слова этимонов (см. [АБАЕВ 1958: 467–468]) наиболее убедительным признан праарийский этимон *\*payaz-dāna-*, букв. ‘вместилище молока’, где *\*payaz-* восходит к арийскому *\*pajās-* с озвончением конечного *\*-s* > *\*-z* перед звонким согласным



\*d [с. 79]. То же в [ЭСИЯ, III: 89]. Однако развитие \**aya* > *æ* необычно для осетинского. О трудностях интерпретации этого слова см. также [Чёнг 2008: 263]. Любопытно отметить, что название вымени в остальных иранских языках предполагает другой праиранский архетип \**paia(h)-fštāna-* ‘сосок; вымя; женская грудь’ [с. 78–79]. Если этот этимон принять и для осетинского, то следует допустить упрощение трехслогового сочетания \**fšt* > \**st* (ср. выпадение \*-s- в *fæxt* < \**fæxstæ*, см. выше) и озвончение \**st* > *zd*.

Осет. *fæzzæg* ‘осень’. Г. В. Бейли возводил к др.-иран. \**pati-ž(a)ja-ka-* ‘к зиме’, что принято В. И. Абаевым [1958: 469] и Д. И. Эдельман [с. 247], но отвергнуто Дж. Чёнгом [2008: 263].

Осет. *fɪppajyn* | *fɛppajun* ‘замечать, подмечать; догадываться’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 475] возводится к др.-иран. \**pati-pāh-*, где \**pāh-* ‘смотреть, видеть’ трактуется как модификация праиран. \**pā(i)-* ‘стеречь’ [с. 280]. Дж. Чёнг возводит осет. слово к \**pati-pāja-* [Чёнг 2008: 265], что менее вероятно, т. к. \**ā* перед \**i* в осетинском должно было сократиться в *æ*. В [EDIV: 289] дана уже праформа \**pati-paH*.

Подтверждено возведение осет. (диг.) *firton* ‘крупный рогатый скот’ к др.-иран. \**piθra-na-* ‘мясной (скот); (скот,) доставляющий мясо’ [с. 82], предложенное В. И. Абаевым [1958: 475–476]. См. возражения [Чёнг 2008: 265].

Осет. *fugæ* | *fogæ* ‘рододендрон’ вслед за В. И. Абаевым возводится к праиран. \**pācaaka-* ‘огонь’ [АБАЕВ 1958: 485; ЭСИЯ, VI: 255], что фонетически маловероятно [Чёнг 2008: 266]: из этого этимона в дигорском диалекте ожидали бы форму \**fawæg*, а в иронском — \**fwag* > \**fag*. Осет. *fugæ* | *fogæ* предполагает этимон \**paukā-*. Если осет. (диг.) *fagæ* ‘пшено’ относится сюда же [АБАЕВ 1958: 416–417; ЭСИЯ, VI: 255], то отражает фонетическую норму какого-то диалекта, близкого к иронскому.

Осет. *futæg* ‘лебеда садовая’ вслед за В. И. Абаевым [1958: 486] возводится к др.-иран. \**pauθaka-*, производному от праиран. \**rau-*: \**pu-*, \**pū-* ‘гнить, протухать; разлагаться; портиться’, т. к. эта основа зафиксирована в ряде иранских слов, обозначающих пахучие растения и насекомых [с. 261]. Сомнения у Дж. Чёнга [Чёнг 2008: 266].

Осет. *ippæryn* ‘разлучаться, удаляться, отделяться’, *ippærd* ‘разлученный, оторванный, отделенный, удаленный’, которое В. И. Абаев соотносит с *æpparyn* ‘бросать’ [АБАЕВ 1958: 545], Д. И. Эдельман вслед за Г. В. Бейли [BAILEY 1979: 243] возводит к праиранскому \**par-*: *pār-*: *fra-* (< *pra-*) ‘проходить, переходить (через, сквозь), переправляться; переводить; отдаляться (за предел); быть отдаленным за предел (в пространстве и времени)’ [с. 146]. К этому же корню возведено осет. *æpparyn* ‘бросать’, которое В. И. Абаев возводил к корню \**kar-* или \**bar-* [BAILEY 1979: 243; ЭСИЯ, VI: 147].

Д. И. Эдельман отклоняет этимологию осет. *furd* | *ford* ‘большая река; море’ из \**prtu-* (дериват праиран. корня \*<sup>2</sup>*par-*) ‘переход, проход; место переправы, мост, брод’, принятую в целом ряде исследований [АБАЕВ 1958: 485–486; ФАСМЕР, III: 390; ВЕЛМЕЙЕР 1977: 241–242], т. к. в осетинском ожидали бы рефлекс в виде \**fard* [с. 159]. Дж. Чёнг предлагал этимон \**paruta-*, который связывал с авест. *pauruta-* название страны или водоема, скифским гидронимом *Πόρατα* (у Геродота), хорезмийским *pwrđ* ‘море’, русским гидронимом *Прут* [ЧЁНГ 2008: 179, 266]. Ср. также [АБАЕВ 1995: 14]. Отсутствие надежной иранской этимологии побудило некоторых ученых искать для осет. слова прапахское происхождение [NCED: 677]. Однако осет. слово без натяжки можно возвести к праиран. \**paud-ra-* ‘нечто движущееся’ > ‘река’ > ‘большая река’ > ‘море’ от \**paud-* : *puđ-* ‘двигаться, ходить; бежать, убегать; спешить’ (о котором см. [с. 265–267]). В плане семантики ср. авест. *zrayah-* ‘море’ при др.-инд. *jrayas-* ‘движение, стремительность, бег, течение реки’ из и.-е. \**glejos-* от глагола \**glei-* ‘течь, струиться’ [ЭДЕЛЬМАН 1994: 66; ЭДЕЛЬМАН 2009: 31–32].

Этноним *iron* ‘осетин’ вслед за Р. Л. Цаболовым и некоторыми другими учеными возводится к праиран. \**uirā* ‘мужчины; народ’ от \**uira* ‘мужчина; человек’ [с. 126]. То же в [ЧЁНГ 2008: 271]. Данная этимология представляется нам наиболее вероятной. В качестве семантической параллели ср. этноним *бирхор* у мундаязычных народов, большинство из которых называет себя *хо*, *хор*, *хоро*, что в переводе означает ‘человек’; иногда же к этому этнониму прибавляется суффикс *-ко*: *хороко* ‘люди’ [СЕДЛОВСКАЯ 1971: 27]. Точно так же этноним *коми* восходит к слову *ком*, означающему ‘человек’, ‘человек своего племени’, ‘народ’ [ЛЫТКИН 1971: 257].

Осет. *læwwyn* ‘стоять’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 37–39] объясняется из \**raet wun* от праиран. \**ram-* ‘покой; покоиться, отдыхать’ [с. 363] или от праиран. \**rap-* ‘поддерживать; получать поддержку’ [с. 378]. Первую из этих этимологий находим и в [THORDARSON 1986: 281]. Однако при обеих этимологиях анлаутный *l-* остается необъясненным. Нельзя ли предположить контаминацию с каким-то другим словом, например, с праиран. \*<sup>3</sup>*lap-* ‘прилепленный; прилеплять’, усматриваемым в осет. *læw-* ‘отвислый, болтающийся’ [ЭСИЯ, V: 73]?

Осет. *læx* | *læxæ* ‘испражнения, кал’ вопреки В. И. Абаеву [1973: 39], признано рефлексом др.-иран. \**rai-xa-* : *rī-xa-* [с. 339]. Но при такой этимологии необъясненными остаются как *l-*, так и корневой гласный *-æ-*.

Осет. *lyg* | *lux* ‘отрезанный, порез’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 53–54] возводится к \**lu-ka-* (праиран. \*<sup>2</sup>*rau-* : *ru-* ‘отделять; удалять; отрезать’) с рефлексом и.-е. \**l* [с. 394]. Дж. Чёнг считает осет. слово заимствованием из германского [EDIV: 317].

Осет. *pæləxsar* ‘широкий’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 239] возводится к сложению из перс. *farāx* ‘широкий, просторный, обширный’ и *-sār*, употребляемого во второй части композитов [с. 312]. При этом оба автора отмечают, что целиком слово *\*farāxsār* в персидском не зафиксировано. Ср., однако, вахан. *fəraxsār* ‘широкий, просторный’, которое считается заимствованием из таджикского [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 346]. Следовательно, сложение могло существовать и в персидском. Проблема в языке-посреднике, допускающем перебой *f- > p-*: он характерен как для грузинского (в котором этого слова нет), так и для некоторых тюркских языков.

Осет. *purx* | *purx(æ)*, *purf* ‘разбросанный, рассеянный, разбрызганный; разорванный, разбитый’ возводится к праиран. *\*parš-* : *\*pṛš-*, *\*prauš-* ‘брызгать(ся); разбрызгивать(ся), сыпать(ся), рассыпать(ся)’ с отражением *\*š > x*, как в ряде других иранских языков [с. 203]. Тем самым подтверждено предположение В. И. Абаева о сохранении праиран. *\*p* (без обычного перехода в *f*) в изобразительной лексике осет. языка [АБАЕВ 1973: 244]. Дж. Чёнг под вопросом признал осет. слово заимствованием из неопределенного источника с диссимиляцией *f—x > p—x* [EDIV: 298]. К этому же праиран. корню восходит в конечном итоге осет. *bærk’a* ‘помет мелкого рогатого скота’ (см. ниже).

Осет. *rīvæt* (*rīvæd*) ‘полуденный отдых скота летом’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 413–414] отмечается, что отнесение этого слова к основе праиран. *\*aram-piθua-* (> авест. *arām-piθwā-* ‘полдень, полуденное время’ и вторичное авест. *ra-piθwā* ‘полдень’) «фонетически ненадежно» [с. 76–77]. Дж. Чёнг, отвергнув этимологию В. И. Абаева, предложил этимон *\*raiβad(a)-* < др.-иран. *\*frajā-pada-* при сравнении с авест. *frī-*, санскрит. *prī-* ‘наслаждаться; перекусить’ и *\*pada-* ‘место’ [Чёнг 2008: 310].

Осет. *rix* | *rexe*, *rexæ* ‘ус’, ‘борода’ возведено к праиран. *\*raiša-* ‘волосы, борода’ «с редко встречающимся отражением *\*š > x*» [с. 359]. Несколько иначе см. [АБАЕВ 1973: 416–417].

Осет. *ron* | *ronæ* ‘пояс’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 419–420] возводится к праиран. *\*rāna-* ‘бедро, бедра’, которое, в отличие от В. И. Абаева, возводится к *\*hrāna-* от и.-е. *\*srēno-*, *\*srēnā-* ‘часть тела; бедро, ляжка’ [с. 457]. Судя по конечному *-æ*, осет. слово предполагает этимон *\*rānā*, представленный и в согд. *r’n* [rānā] ‘пояс’ [Там же].

Осет. *ryvvyt* | *runvist* ‘избавившийся от болезни, эпидемии’ вслед за В. И. Абаевым [1973: 446–447] объясняется из *ryn-fyist* | *run-fist* ‘расплатившийся с болезнью’ [с. 384–385]. Возможно, это народноэтимологическое переосмысление исходного сложения из *ryn* | *run* ‘болезнь’ + *fyist* | *fist* из др.-иран. *\*paud-ta > \*pausta*, откуда идет и сакс. *pūsta-*, *pusta-* ‘изгнанный’

[с. 265]. В этом случае *runvist* в архаизирующем переводе означает ‘изгнавший болезнь’. На огласовку осет. *-fjyst* | *-fist* могло повлиять слово *fjyst* | *fist* ‘оплаченный’.

Осет. *swadon* | *sawædon* ‘источник, родник, ключ, ручей’ (< \**srāuā-dānu-*) и *swar* | *sawær* ‘минеральный источник’ (< \**srāuā-ra-*) вслед за В. И. Абаевым [1979: 177, 179] возводятся к и.-е. \**sreu-* ‘течь’, хотя и делается оговорка об «особом развитии» этого корня в осетинском [с. 397]. В самом деле, в праиранском данный корень представлен в форме \**hrau-* > \**rau-* [с. 394], поэтому неясно сохранение и.-е. \**s-* в осетинском. В. И. Абаев (Там же) думал о скифо-европейской изоглоссе, однако против такой трактовки возражает Дж. Чёнг, который возвращается к этимологии В. Ф. Миллера из \**sjāuā-* + \**dānu-ā-* ‘черные воды’ (для *swadon*) [Чёнг 2008: 319], а *swar* возводит к др.-иран. \**sjāuā-ua-*, во второй части которого видит основу, родственную авест. *vari-* ‘озеро’, ср.-перс. *var* ‘озеро’, курд. *birk* ‘пруд’ и пр. [Там же: 320].

Осет. *wælvong* ‘высоко’ вслед за В. И. Абаевым [1989: 84] возводится к др.-иран. \**upari-panna-ka-* ‘высокого полета’, где *panna-* < \**patna-* к \**pat-* ‘лететь’ [с. 238]. Не исключено также происхождение из \**upari-padna-* ‘высоко находящийся’, букв. ‘на высоком месте (находящийся)’ от праиран. \**pada-* ‘место’, ср. авест. *paða-*, *pada-* ‘шаг; след ноги; место стоянки’, др.-перс. *pada-* ‘шаг; место; стоянка’.

Осет. *xwyrx* | *xurxæ* ‘сыворотка’ вслед за Н. Симс-Вильямсом возводится к праиран. \**huxra-*, откуда идут также перс. *ruxbīn*, *rixbīn* ‘сыворотка’ (\**huxra-paina-*) > афг. *xarpin* ‘сыворотка’ и пр. [с. 79]. Иначе у В. И. Абаева [1989: 267], этимология которого принята в [Чёнг 2008: 355; ЭСИЯ, III: 421–422]. Первая из этих этимологий намного привлекательнее.

Для осет. *zærvatykk* | *zærbatug*, *zærbatukkæ* ‘ласточка’ принята этимология В. И. Абаева [1989: 305] из праиран. \**zara-pāθuka-* от корня \**pāθ-* ‘идти, передвигаться; летать’ [с. 128, 239]. Дж. Чёнг, принимая интерпретацию первой части, считает проблематичной связь второй части с \**pat-*, \**pāθ-* ‘летать’ [Чёнг 2008: 360].

## 2.1. Осетинские слова, не вошедшие в ЭСИЯ, т. VI

В гнезде праиран. \*<sup>3</sup>*pai-* : *pi-* ‘раздроблять, раздавливать’ [с. 83–84] отсутствует осет. *fjyd*, представленное в *kwuroju fjyd* ‘жёрнов’, букв. ‘мельничный жёрнов’. В. И. Абаев под вопросом толковал это слово как «мясо мельницы» [Абаев 1958: 488], что неприемлемо. И. Гершевич возводил к др.-иран. \**pi-ti-* ‘дробящий, давящий инструмент’, связав его с указанным праиранским глаголом, куда относит и афг., ормури *pal id.* (< \**pai-ti-*)

[GERSHEVITCH 1955: 480]. Большинство соответствующих иранских слов отражает рефлексы производной праиран. формы *\*paiš-* : *piš-* ‘разбивать, раздавливать, размалывать, растирать; толочь, дробить’ (с распространителем *\*-š*) [с. 94–99], но осетинского слова нет и в этой статье. Не сомневаясь в правильности этимологии И. Гершевича, мы хотели бы отметить, что из реконструированного им этимона *\*piti-* в осетинском ожидали бы рефлекс *\*fyc*. Не исключено поэтому, что в осет. *fyd* ‘жернов’ совпали два др.-иран. этимона: *\*piti-* и *\*pita-* с близкими значениями, как это предполагается и для омонимичного осет. слова *fyd* | *fud* ‘дурной; зло, беда’ < праиран. *\*pūta-* и *\*pūti-* [с. 259].

В связи с праиран. *\*paina-*, *\*painā-* ‘мёд’ < ‘(растительный) сок’ или ‘(пчелиное) молоко’, *\*angu-paina-* ‘мёд’, в первой части которого может скрываться *\*ang(u)-* ‘пчела’ [с. 81], на память приходит осет. *rong* ‘хмельной напиток, приготавливающийся из мёда’. Совершенно ясно, что осетинское слово вытеснило исконное название напитка, который древние иранцы, а также и индоевропейцы называла «мёдом»: *\*madu-* ‘мёд’ > ‘приготовленный из мёда сладкий напиток, хмельной напиток’ > ‘вино’ [ЭСИЯ, V: 114–120]. Но каково происхождение осет. слова? Его обычно возводят к др.-иран. *\*frānaka-* производному от *\*frāna-* ‘дух, дыхание’ [АБАЕВ 1973: 421–422], образованного от праиран. *\*an-* ‘дышать’ с помощью приставки *\*fra-*, *\*frā-* [ЭСИЯ, III: 55], откуда также согд. *fr”n* [frān] ‘дыхание, вздох; воздух’ [ЭСИЯ, I: 153]. Эта этимология не объясняет выпадение второго *\*-a-*, который в этой позиции обычно сохраняется. В тех немногих, но надежных случаях, когда его падение не вызывает сомнений, мы имеем в исходе *-nk*, ср.: др.-иран. *\*faina-ka-* > осет. *fynk* ‘пена’ [Абаев 1958: 498; Чёнг 2008: 267; ЭСИЯ, III: 44]. Неудивительно, что Г. В. Бейли отверг этимологию В. И. Абаева, и возвел осет. *rong* к др.-иран. *\*ranga-* ‘спиртной напиток из кобыльего молока’, связав его с сакским *ragai* ‘спиртной напиток’ [BAILEY 1979: 356]. Это вполне приемлемо как с фонетической, так и семантической точки зрения: название спиртного напитка типа кумыса лишь со временем могло быть перенесено на напиток, приготавливаемый из мёда. Дж. Чёнг, отклонив обе этимологии, под вопросом возводит осет. *rong* к др.-иран. *\*raha-anga-* или *\*raha-han-ga-* от праиран. *\*raha-* ‘вена’ [Чёнг 2008: 310–311], что сомнительно с семантической точки зрения. Существует, как нам кажется, еще одна возможность: возвести осет. *rong* к др.-иран. *\*fra-angu-*, где приставка *\*fra-* представлена в значении, близком к значениям ее рефлексов в некоторых восточноиранских языках: согд. *f-*, ягноб. *far-*, хорезм. *f* (при именах) ‘совместно с; с помощью, посредством’ [ЭСИЯ, III: 54] + праиран. *\*angu-* ‘пчела’. Сложение в целом может означать ‘пчёлами (создаваемое)’, т. е. ‘мёд’.

В статье праиран. *\*paik-* : *pik-* : *paič-* : *pič-* ‘скручивать(ся), сгибать(ся); спутывать(ся), запутывать(ся); свивать(ся) в ком, в клубок’ [с. 84–87] хотелось бы видеть осет. *becykk* ‘чуб’, во второй части которого скрывается диминутивный суффикс *-ykk*. Основа *bec-* (< *\*paič-*) представляет собой частный случай развития праиран. *\*p-* > осет. *b-*, о котором см. [АБАЕВ 1958: 244; ЭСИЯ, VI: 237]. К этимону *\*paik-* : *pik-* можно отнести и неразъясненное [АБАЕВ 1958: 260] осет. *bik* ‘пупок’ | *bek’æ* ‘выступ, отросток, верхушка’ в смысле «нечто завязанное». Ср. осет. выражение *jæ bik’ rajxældi* ‘у него пупок развязался’.

Не исключено, что к этимону *\*paič-* + суфф. *-r-* следует отнести и неразъясненное [АБАЕВ 1958: 260–261] осет. *bilc* | *birc* ‘побег; почка (у растения)’. Метатеза *\*-čr- > -rč-* закономерна. Абруптив *c*’ носит экспрессивный характер. Сюда же, возможно, осет. *bic’i* ‘недоразвитый плод картофеля’ [ИÆД, II: 126]. Впрочем, не исключено, что для двух последних слов следует допустить контаминацию с и.-е. *\*pōi-* : *pāi-* : *\*pū-* ‘меленький’ (преимущественно по отношению к детям, детенышам животных, мелким животным), которое, по мнению некоторых ученых, лежит в основе праиран. *\*putra-*, *\*puθra-* ‘сын, дитя’ [с. 316]. Возможно, к производной от этого же корня — *\*pu-ti-* — следует отнести осет. *pus-* в *rusykk* ‘паренёк, парнишка; пацан’ (*-ykk* — диминутивный суффикс) и *picux* id. (с непродуктивным суффиксом *-ux*).

Корень праиран. *\*paiž-* : *piž-* ‘шить, штопать(?)’ реконструирован исключительно на основе афганского (пушту) материала: *pezəl* ‘чинить, штопать, штуковать’ и пр. [с. 99]. Сюда можно отнести и осет. *æmp’uzyn* ‘чинить, латать, штопать’, которое В. И. Абаев возводит к сложению *æm-* (< *\*ham-*) + *duz-* ‘шить’ [АБАЕВ 1958: 145]. Однако перебой *\*md > mp* вызывает сомнения. Т. Н. Пахалина сопоставила осет. слово с ваханским *pəšīn* ‘заплата’ [ПАХАЛИНА 1978: 145], которое, однако же, этимологизируется из др.-иран. *\*upa-švāna-* [ЭСВЯ: 268], что исключает его связь с осетинским словом. Мы считаем осет. *æmp’uzyn* контаминацией двух праиранских основ: *\*dauk-* : *duk-* : *dauč-* : *duč-* ‘шить, сшивать’, с которым его связывают и в [ЭСИЯ, II: 410], и *\*paiž-* : *piž-* ‘шить, штопать’. Из этимона *\*ham-paiž-* в осетинском получилось бы *\*æmp’ez-*, а не *æmp’uz-*. К гипотетической форме *\*æmp’ez-* + преверб *a-* может восходить неразъясненное [АБАЕВ 1958: 53] осет. (диг.) *amp’ez* ‘шаг’.

К праиран. корню *\*pak-* : *pač-* ‘варить(ся), печь(ся); зреть, созревать, поспевать’ [с. 99–109], на наш взгляд, следует отнести и осет. *bægæny* ‘пиво’, реконструировав для него этимон *\*pakan(i)ja-* ‘нечто сваренное’. В семантическом плане ср. греч. *βρῦτος* ‘пиво’, заимствованное из фракийского источника [БЕЕКЕС, I: 245], в котором имел исходное значение ‘варить’ [ВУСК 1949: 390].

Праиран. *\*pal-*, *\*spal-* ‘палить, гореть; блестеть, сверкать, мерцать’. Родственно русск. *пал* ‘лесной пожар’, *палить*, *полено* и пр. Как пишет автор, в иранских языках отмечены также варианты *\*pil-*, *\*pul-* [с. 110–111]. Кроме того, Д. И. Эдельман приводит еще одно важное наблюдение: «В иранских языках используется в основном в звуко-символической лексике при обозначении мерцающего света, сверкания» [ТАМ ЖЕ: 110]. Сюда же следует отнести осет. *pillon* | *pel(l)on* ‘бурный, сильный (об огне, пламени)’, хотя этимон осет. слова до конца не ясен — *\*pil-ĭā-* + суфф. *\*-na?* Ср. язгул. *pil(l)ast* ‘мерцание, мигание (о свете)’ [с. 111], во второй части которого скрывается иранский суффикс изобразительных и звукоподражательных слов *-ast*.

Праиран. *\*paltaka-* > *\*pataka-* / *\*palaka-* ‘глазное веко’, реже ‘ресница, ресницы’ [с. 112–114, 169]. Сюда, помимо приведенных осет. фактов (*taefalæ* ‘веко’, *wæl-t'yfal* id.), можно отнести осет. *syvældæg* ‘пласт, слой’, которое мы понимаем как ‘роговой (sy) слой (-vældæg)’. Иначе [АБАЕВ 1979: 212]. Кроме того, осет. *fæltær* | *fæltærnæ* ‘слой; период, поколение’ (< *\*palta-ra-?* или *\*parta-ra-?*), не получившее удовлетворительного объяснения [АБАЕВ 1958: 441], напрашивается на сравнение с этим же материалом. Ср. также афг. (пушту) *pur*, *por* ‘слой’ [АфгРС: 190] < *\*part-?* Возможно, речь должна идти о двух разных праиранских основах: *\*palta(ka)-* и *\*parta-*. Первая из них напоминает праслав. *\*polъtь* от *polъ* ‘сторона, бок’ + *t*, откуда русск. *пóлоть*, *полть* ‘половина свиной, бараньей туши’, др.-русск. *полоть* ‘кусок, пласт, туша’ и пр. [ФАСМЕР, III: 316].

Для осет. *fos* | *fons* ‘скот’ Р. Бильмайер восстановил праиран. архетип *\*panš-*, предположив следующую фонетическую эволюцию на осет. почве: *\*panš-* > *fons* > *\*foss* > *fos* [BIELMEIER 1977: 45]. Данная этимология не нашла отражения в ЭСИЯ.

Праиран. *\*papa-*, *\*pappa-*, *\*pāpa-* и т. п. — «детские» слова-лепетания с наиболее частыми значениями 1) ‘«папа» — отец, дед’; 2) ‘«ням-ням» — хлеб, хлебец; еда’ [с. 130]. Как отмечает Д. И. Эдельман, «слова этой группы связаны с аналогичными образованиями от основы *\*baba-*, см. [ЭСИЯ, II: 42–43]» (ТАМ ЖЕ). Осет. *baba* ‘дедушка; тятя’ приводится в гнезде второго из этих вариантов [ЭСИЯ, II: 42]. Сюда следует добавить осет. (детское) *baba*, *bappa* ‘хлеб’, приведенное в [АБАЕВ 1958: 235] как слово, «распространенное на кавказской почве».

Очевидно, в гнезде праиран. *\*<sup>3</sup>par-* : *pr̥-* ‘делать равным, равноценным; выравнивать, приравнивать; уравнивать; возмещать; покрывать расходы’ [с. 160–163] следует рассматривать и осет. *barun* ‘взвешивать; измерять; прощать; сравнивать’, которое В. И. Абаев связывает с праиран. *\*bar-* ‘нести’ [АБАЕВ 1958: 238], а Дж. Чёнг с каузативной формой *\*bāraja-*

[ЧЁНГ 2008: 239]. Для осет. слова можно предположить контаминацию двух этих праиранских основ. Сюда же В. И. Абаев относит осет. *æmbær* ‘равный по весу’ [АБАЕВ 1958: 137], *bærc* ‘мера’ [ТАМ ЖЕ: 251–252] и *bærn* ‘ответственность’ [ТАМ ЖЕ: 253].

В гнезде праиран. *\*<sup>5</sup>par-* ‘отделять, делить на части’ [с. 164–166], возможно, следует рассматривать и осет. *bærdyn, bærdæn* ‘поршень маслобойки’ (< *\*par-t-ana-*), оставленное В. И. Абаевым [1958: 252] без этимологии. Для семантики ср. русск. *молочный сепаратор* ‘аппарат для отделения твердых частиц от жидкости’ при англ. *separate* ‘отделять, разделять, разлагать на части’, лат. *separatio*. Д. И. Эдельман относит сюда же осет. *fark* ‘лопасть (мельничной турбины); дощечка, кусок; осколок’ [с. 188], однако, учитывая сходные формы в других иран. языках, такие как шугн., руш., хуф., барт., рош. *pārk* ‘лист (растения)’ и пр., не исключает и связь с праиран. *\*parna-* ‘крыло, перо’ [с. 185]. С последним словом связывал осет. *fark* и В. И. Абаев [1958: 420–421]. По мнению же И. Гершевича, в осетинском следует различать два омонима: <sup>1</sup>*fark* ‘кусок’ (ср. н.-перс. *pāra*) и <sup>2</sup>*fark* ‘лопасть’ (ср. н.-перс. *pārū*) [GERSCHWITSCHE 1955: 480].

В статье праиран. *\*<sup>8</sup>par-* ‘быть уверенным; быть убежденным; полагать; верить’ [с. 170–171], можно рассматривать три осет. слова: *bar* ‘воля, право’ (если из *\*pāraja-*), *bællyn* ‘стремиться к чему-л.; желать; мечтать’ (если из *\*par-ja-*) и *bærgæ* ‘хотя; хотя бы; конечно’ (если из *\*par-ka-*). Существующие этимологии этих слов [АБАЕВ 1958: 235–236, 248–249, 252; 1995б: 7] признаны неудовлетворительными [ЧЁНГ 2008: 241]. Корень *\*<sup>8</sup>par-* можно видеть и в осет. *bælvyrđ* ‘действительно; достоверно’, если из *\*parja-urta-* ‘очень верный’, букв. ‘уверенно-верный’. Кроме того, осет. (диг.) *bæragæ* ‘находящийся в чьей-либо воле, на чьей-либо ответственности’, которое В. И. Абаев связывает со словом *bar* ‘воля, право’ [АБАЕВ 1958: 250], предполагает этимон *\*aparāka-*, букв. «безвольный». Сюда же можно отнести не имеющее надежной этимологии [АБАЕВ 1958: 250–251] осет. *bæræg* ‘заметный, определенный, известный’, если из *\*para-ka-*.

Праиран. *\*<sup>9</sup>par-* ‘серый; седой’ возводится к арийскому *\*par-, pal-* [с. 171]. Если в праиранский были унаследованы обе формы, то последняя из них могла отложиться в осет. *bælon | bælaw* ‘голубь’.

В гнезде праиран. глагола *\*par-* ‘порхать, прыгать, дёргаться’ [с. 185–187], не выделенного в самостоятельную вокабулу<sup>3</sup>, но рассмотренного в гнезде слова *\*parna-* ‘перо; крыло; лист’, следует учесть осет. *pær-pær* ‘порхание, взмахи крыльев при полете; колыхание’ и *pærræst* ‘порхание; взлет (птицы)’.

<sup>3</sup> Этот глагол был бы десятым по счету праиранским омонимом.



Производным от праиран. *\*prš-ka-*, *\*prš-kā-*, *\*fra-prš-ka-*, от которого при контаминации с праиран. *\*purška-* ‘навоз, экскременты мелкого рогатого скота, газели, верблюда и т. п.’ «образуются обозначения навоза мелкого рогатого скота, сохраняющие элемент семантики ‘сыпать(ся), высыпать(ся)’, с фонетическими отклонениями, диктуемыми требованиями эвфемизма» [с. 204, 313–315], следует признать осет. *bærk’a* ‘помет’ (< *\*bærsk’a*), не имеющее надежной этимологии [АБАЕВ 1958: 253]. В осет. слове выпал *\*-s-* из кластера *\*-rsk-*, подобно тому, как из праиран. *\*paršti-* получилось осет. *færсу* (см. выше). Вариацией к слову *bærk’a* следует рассматривать и осет. *baga* ‘помет мелких животных (овцы, собаки)’, о котором см. [АБАЕВ 1958: 231].

В гнездо праиран. *\*part-* ‘состязаться, спорить; бороться, сражаться’ [с. 208–211] следует включить осет. эпическое имя *Batyraz*, которое Л. С. Клейн сопоставил с именем скифского царя *Par/Bar-ta-tu-a* в Передней Азии (по ассирийским источникам, у Геродота (I, 103) — *Πρωτοθύης*) [Клейн 1975: 21–22]. Скифское имя этимологизируют из иран. *\*Pr̥tatava(h)-* с *pr̥ta-*, *parta-* ‘бой, сражение’ + *tava(h)-* ‘сила, мощь’, т. е. ‘могучий в битве’ или ‘обладающий боевой мощью’ [Грантовский 1970: 204]. Во второй части осет. имени Г. В. Бейли видел иран. *\*rāja-* ‘правитель’ [ВАЛЕУ 1980: 240]. Т. е. *\*Parta-rāja-* ‘управляющий битвой / первый в битве / предводитель’ с закономерными преобразованиями *r—r > l—r* и с последующим падением *-l-*, повлекшим за собой растяжение корневого гласного [Дзищойты 2003: 181–182].

В гнезде праиран. *\*pauś-* : *puś-* ‘покрывало; одежда; надевать, накрывать; укрывать’ [с. 268–270], несомненно, следует рассматривать осет. (кудар.) *pysul(tæ)* ‘одежда’.

Осет. *fæxsyn* ‘туша, заготовленная впрок; курдюк’ не имеет надежной этимологии [Абаев 1958: 466]. Конечное *-yn* — это суффикс. Основу *fæxs-* можно связать со словом *fāxs* ‘бок’, что и делает В. И. Абаев. Однако, для значения ‘курдюк’ такая этимология вряд ли подходит. Учитывая, что курдюк появляется у взрослой особи (овцы), основу *fæxs-* соблазнительно связать с др.-иран. *\*paxš(a)-*, откуда идут ср.-перс. *paxš-* [рахš] ‘зреть, созревать’ и пр., о которых см. [с. 104].

В гнезде праиран. *\*pā-*, *pāi-* ‘охранять, оберегать; защищать; опекать, покровительствовать, заботиться; пасти’ [с. 277–290] помимо осетинских *fæjjaw*, *fijjaw* ‘пастух’, *fippajyn* ‘замечать’, *ængwyrstwan* ‘наперсток’ (< *\*angušta-pāna-*) и *fæjnæg* ‘доска’ следует рассматривать и некоторые другие факты. К производной форме *\*pā-* ‘охраняющий, защищающий; пасущий’, родственной др.-инд. *pā-* в *go-pā-* ‘пастух коров’ [с. 280–281], несомненно, восходит осет. *-fa* в теониме *Doffa* ‘покровитель речной рыбы’ из *\*Dānu-pā-*

‘покровитель / хозяин вод’. Типологических параллелей на иранской почве достаточно много: мидийское *\*xšathra-pā-* ‘господин / хранитель провинции, области (букв. ‘царства’); сатрап’, др.-перс. *\*kāra-pā-* ‘хозяин войска, военачальник’, согд. *wmndp* [wimand-pā] ‘охраняющий границу’, бактр. *paraβo, paupaβo* ‘сатрап’ (< *\*xšathra-pā-*), афг. (пушту) *yo-bá* ‘пастух коров’, *kor-bá* ‘хозяин дома’ [с. 281] и пр. Очевидно, сюда же относится аланское название города Феодосии в Крыму: *Кафᾶς, Cafa, Caffa* — не просто ‘рыба’ [АБАЕВ 1949: 170], а ‘(город, в котором святилище) покровителя рыб’ — *\*kap(a)-pā-*. Ауслатный др.-иран. *\*-ā* в осетинском регулярно сокращается в *-æ*. Наличие конечного *-a* в современной осет. форме *Doffa* объясняется вторичной суффиксацией: *\*Dānu-pā- > \*Dānfā- > \*Donfæ > \*Doffæ + -a*.

Еще один осет. теоним, несомненно, относящийся к рассматриваемому гнезду, — это *Tyryfon* ‘покровитель мелких зверей’ [«Ф» 1988, № 7: 83]. В топонимии Северной Осетии сохранился синкопированный вариант этого теонима: *Tyryfony kuvændon* ‘святилище Тырфон’ [ЦАГАЕВА 1975: 190]. В августе 1988 г. мы обсуждали этот теоним с В. И. Абаевым, который объяснил компонент *-fon* из праиран. *\*pāna-* ‘защитник, хранитель’ от *\*pā-* [ДЗИЩОЙТЫ 2003: 201]. Праиран. *\*pāna-* ‘оберегающий, защищающий’ широко представлено в иранских языках: ср.-перс. *pānak* ‘покровитель, защитник’, новоперс. *galaban* ‘пастух’, хорезм. *γυθ-b’n* (< *\*gaiθa-pāna-*) ‘пастух (охранитель стад)’, сакс. *st(u)ra-pāna-* ‘пастух крупного скота’, афг. (пушту) *γobún* ‘пастух, волопас’ и пр. [с. 283].

Возможно, в гнезде праиран. *\*piš-*, *\*puš-* ‘кот, кошка’ [с. 301–303] следует рассматривать и осет. *pisykk* ‘кошка’ (вокатив), *piso* id., *biss* (наряду с *giss*) — междометие, которым подзывают кошку. Ср., однако, тюрк. (тур., азерб.) *pişik* ‘кошка’ [RÄSÄNEN 1969: 385].

В гнезде праиран. *\*<sup>1</sup>rab-* ‘двигаться, передвигаться’ [с. 324–326], возможно, контаминированного с др.-иран. *\*ra(m)b-* ‘топать, тяжело ступать’ [с. 368], следует рассматривать осет. *ræmpyn* ‘с трудом пробивать себе дорогу (в глубоком снеге, вязкой грязи)’. Сюда же можно отнести осет. *ræmpæg | rumpæg* ‘моль’, которое В. И. Абаев связывает с латинским *rumpo* ‘рву’ [АБАЕВ 1973: 373].

В гнезде праиран. *\*<sup>2</sup>rab-* ‘сосать (грудь, вымя — о младенце, детеныше животного)’ [с. 326–328], при допущении параллельной формы *\*lab- / lap-* (по контаминации с праиран. *\*<sup>1</sup>lap- / lab-* ‘губа, губы’ [ЭСИЯ, V: 67–70]), можно рассматривать осет. *læppyn* ‘детёныш’ и *læppi* ‘мальчик’ (< *\*lab-ja-* + суфф.), букв. ‘сосунок’.

Из списка рефлексов праиран. *\*ranga-*, *\*ranja-* ‘цвет; краска’ выпало осет. *ronz* ‘сукровица; кровавая жижа; кровь, смешанная с гноем’ [с. 369–370], к которому его отнес В. И. Абаев [1973: 420–421].

В статье праиран. *\*raźman-* ‘протяжение, порядок, строй’, откуда идут авест. *rasman-* ‘боевой порядок, боевой строй, фаланга’, др.-перс. *\*razma-* ‘боевой порядок’ и пр. [с. 436–437], можно было привлечь и осет. эпическое имя *Oræzmæg*, которое Г. В. Бейли возводит к *\*aça-raźma-ka-* ‘предводитель’ [BAILEY 1980: 239]. Эту этимологию приводит и В. И. Абаев [1989: 127].

## 2.2. Скифо-сарматские слова, не вошедшие в ЭСИЯ, т. VI

К гнезду праиран. *\*<sup>1</sup>pai-* : *pī-* ‘быть жирным, изобилловать; отекасть, набухать; обильно течь (особенно о материнском молоке)’ [с. 73–83], помимо осетинских *fʏd* | *fid* ‘мясо’, *ræftæ* ‘полдень’, *fæzdon* ‘вымя’, *firton* ‘крупный рогатый скот’ и *rivæet* ‘полуденный отдых скота’, следует отнести скифское племенное название «каллипиды» (*καλλιπίδαί*). Об этом племене Геродот сообщает следующее: «От гавани борисфенитов <...> первыми живут каллипиды, которые являются эллино-скифами; над ними — другое племя, которое называется ализоны. И они, и каллипиды во всех остальных занятиях подобны скифам, но в отличие от них хлеб они и сеют, и едят, а также лук, чеснок, чечевицу и просо» (Геродот IV, 17). Исходя из этого, можно предположить, что рассматриваемый этноним восходит к др.-иран. *\*karja-pitua-* (> *\*kalli-pit(w)a-*), букв. ‘для кого (ячменный) хлеб (*\*karja-*) служит пищей (*\*pitua-*)’. Ср. для первой части праиран. корень *\*<sup>4</sup>kar-* ‘проводить черту, борозду’ > ‘пахать’, контаминировавшийся в большинстве иранских языков с корнем *\*<sup>3</sup>kar-* ‘сыпать, высыпать; лить’, давая общее значение ‘возделывать, обрабатывать землю; пахать, сеять’ [ЭСИЯ, IV: 270]. Ср., например, авест. *kar-* ‘сыпать, высыпать, рассыпать; сеять (семена)’ и *kar-* ‘бороздить, проводить борозды’ и пр. К этому же корню, несомненно, восходит осет. *kærzʏn* ‘хлеб ячменный’, где *kær-* (< *\*kara-* ‘нечто возделываемое’ > ‘ячмень’) + суффикс *-zʏn* из *\*čana-* (ср. сакское *damjanai* ‘строение, здание’ < *\*dama-čana-ka-*, букв. ‘относящееся к зданию, связанное со зданием’ [BAILEY 1979: 151, 159; ЭСИЯ, II: 218]). Т. е. *kærzʏn* — ‘нечто, связанное с ячменем, приготовленное из ячменя’. Восстановленное *\*karja-* ‘нечто возделанное’ > ‘ячмень / хлеб’ в скифском дало *\*kalli-*, подобно тому, как в названии соседнего племени «ализоны» представлено др.-иран. *\*arja-zāna-* ‘арийское племя’ с тем же переходом *\*rj > l(l)* [Грантовский, Раевский 1984: 57–58]. Для второй части ср. либо праиран. *\*pitu-* ‘пища; твердая пища’ [с. 74], либо праиран. *\*pitua-* > *\*pitūā-* : *pīθu-* ‘относящийся к пище, предназначенный для еды’ [с. 75].

В гнезде праиран. *\*padaka-* ‘пеший гонец, вестник’ [с. 57] следует рассматривать и скифское имя из Ольвии *Παδαγος*, а также имя одного из

последних скифских царей *Πάλακος* с переходом  $\delta > l$ , характерным для господствующего скифского диалекта [Грантовский 1970: 175, прим.].

Вопреки Л. Згусте и В. И. Абаеву [1958: 229], в имени скифского «Зевса» по Геродоту (IV, 59) *Παλαῖος* следует видеть, не скиф. «отец», а др.-иран. *\*rāra-* ‘хранитель, покровитель’ — производное от основы *\*rā(i)-* ‘охранять’ [Грантовский 1970: 259, 264–265].

### 3. Осетинские слова, не вошедшие ни в Словарь В. И. Абаева, ни в ЭСИЯ

Осет. *bær* ‘много’ (сохранилось только в определенных выражениях) [ИЭД, II: 103]<sup>4</sup> < *\*para-*, несомненно, к праиран. *\*<sup>1</sup>par-* : *pr-* (: *\*pVr-*), *\*frā-* (< *\*prā-*) ‘наполнять(ся); делать(ся) полным; насыщать(ся); быть / делать изобильным’. Среди многочисленных рефлексов этого корня в иранских языках [с. 130–145] значатся и осет. *fyr* | *fur* ‘очень; много’ (< *\*paru-*) [с. 138–139], *fyr* | *fur* ‘баран-производитель’ (< *\*pr̥na-*) [с. 134], а также иран. *\*farnah-* ‘фарн’, которое вслед за А. М. Лубоцким возводится к праиран. *\*parnah-* [с. 140]. Необходимо отметить, что традиционная этимология иран. *\*farnah-* из *\*h<sub>2</sub>arnah-*, принятая и в [ЭСИЯ, III: 440–441], уже давно подвергнута критике [Грантовский 1970: 157–158; Бейли 1990: 216–217; Абаев 1995: 12; Lubotsky 1998: 479–488; Чёнг 2008: 8, 78, 255]. В ассирийских источниках VIII и VII вв. до н. э. этот термин представлен в составе некоторых антропонимов и топонимов в форме *Parni* / *Parna* / *Parnu*, отражающей начальный *\*f-* / *\*p-*, а не *\*h<sub>2</sub>-* [Грантовский 1970: 306–307, 324, 325–327, 328–329]. Если русск. *парень*, *парни* заимствовано из этого же источника [Топоров 1972: 23–37], то и оно указывает на исходную форму с *\*p-*. Необходимо добавить, что этимология А. Лубоцкого признана «весьма доказательной» [Дыбо 2010: 296], поэтому авестийское *xvarənah-* следует признать скифским заимствованием [Блажек 2015: 76]. К этому следует добавить факт отсутствия слова *farna-* в древнеперсидских надписях. Почти в каждой своей надписи древнеперсидские цари Дарий и Ксеркс, перечисляя творения Всевышнего (Ахурамазды), наряду с небесами (*asmān-*), землей (*būmi-*) и человеком (*martiya-*) упоминают и о «счастье» (*šiyāti-*), созданном специально для человека. Но именно в этом контексте уместно слово *farna-*, которое в тот период, наверняка, отсутствовало в древнеперсидском языке в качестве религиозного термина.

Существуют, однако, определенные трудности в интерпретации остального осетинского материала, представленного в статье *\*<sup>1</sup>par-*.

<sup>4</sup> Любители народной этимологии объясняют осет. *bærkad* ‘изобилие’ (из арабского [Абаев 1958: 252–253]) как сложение из *bær* ‘много’ + *kad* ‘слава’.

Начнем с того, что из праиран. *\*paru-* в случае эпентезы ожидали бы *\*faur-* > *\*for* > *\*fur*, подобно тому, как из *\*aruša-* имеем *\*aur(u)š-* > *urs* | *ors* ‘белый’ [АБАЕВ 1979: 315–316; АБАЕВ 1989: 18–19]. Поэтому В. И. Абаев (ТАМ ЖЕ) вслед за В. Ф. Миллером [1882: 51] говорит о влиянии соседнего губного согласного. Поскольку, однако, имеются существенные исключения из этого правила [ЧЁНГ 2008: 173], Дж. Чёнг предпочитает говорить об *u*-умлауте [ТАМ ЖЕ: 172, 268]. Кроме того, учитывая древнеиранские имена с компонентом *puru-* ‘много; очень’ и некоторые другие факты, Э. А. Грантовский реконструировал др.-иран. диалектное *\*puru-*, куда отнес и осет. *fyr* | *fur* ‘много’ [ГРАНТОВСКИЙ 1970: 318].

Что касается осет. *fyr* | *fur* ‘баран-производитель’, то оно ошибочно отнесено к праиранской основе *\*prna-* ‘полный, наполненный’. Эта этимология, предложенная в свое время Г. Моргенштерне, принята как В. И. Абаевым [АБАЕВ 1958: 499], так и Д. И. Эдельман [с. 134]. Однако из указанного этимона в осетинском ожидали бы *\*færn-*, *\*farn*, но не *fyr* | *fur*. Для осет. слова, на наш взгляд, следует исходить из и.-е. архетипа *\*pau-* / *rou-* / *pu-* (о котором см., например [SZEMERÉNYI 1977: 317–318]), имевшего, по О. Н. Трубачеву, значение ‘производить (о мужчине)’: «в *\*pū-* мы имеем мужской термин ‘производить’, в то время как и.-е. *\*sū-* представляет женский термин, собственно — ‘рожать’» [ТРУБАЧЕВ 1959: 51]. И далее, обсуждая производные от этих и.-е. основ, О. Н. Трубачев отмечает: «Таким образом, если в слав. *synь* (откуда и русск. *сын*. — Ю. Д.), и.-е. *\*sūnus* мы имеем древний реликт материнского счета родства, то в и.-е. *\*put-* представлен термин, отражающий уже только мужское, отцовское начало. Этим объясняется смысл существования двух разных названий сына в индоевропейских языках» [ТАМ ЖЕ: 52]. Праиранский рефлекс этой основы мог выглядеть как *\*pau-* : *pu-* ‘производить’, дериватом которого могло быть др.-иран. *\*pu-ra-* ‘производитель’, откуда и осет. *fyr* | *fur* ‘баран-производитель’. Очевидно, к другой производной от этого же корня — *\*pau-ta-* : *pu-ta-* восходит осет. *bod-a* / *bod-el-a* ‘penis (у мальчиков)’.

Таким образом, единственный бесспорный рефлекс праиран. *\*<sup>1</sup>par-* не нашел отражения в этимологических словарях иранских языков. Осет. *bær* ‘много’ можно видеть и в названии праздника *bældaeræn*, если из *\*bærdæræn* с обычной диссимиляцией *r—r* > *l—r*. Для второй части ср. *dæræn* ‘разбросанное, неубранное сено’, о котором см. [АБАЕВ 1958: 356–357]. Т. е. *bældaeræn* — ‘много сена’. Ср. поговорку, цитируемую В. И. Абаевым [1958: 248]: *bældaeræny bon aly xæzaræny dær fonz mæk ’wyly xos æfsnajd qwatæ wa* «ко дню б а л д а р а н в каждом доме (хозяйстве) должно быть запасено пять копен сена».

Не исключено, что к производному от *\*<sup>1</sup>par-* — *\*pāra-ti-* восходит осет. *barz* ‘толпа’ (т. е. ‘много народу’), с долгим корневым гласным как в согд. *p’r* [pār] ‘наполнять; кормить; питать; воспитывать’ [с. 131].

Осет. *fanka* ‘penis’. Неотделимо от праиран. *\*pahah-* ‘penis’ (?) [с. 73]. Осет. слово предполагает этимон *\*pahni-k-* + вторичный суффт. *\*-ā*, где *\*pah-ni-* — из и.-е. *\*pes-ni-s* (> латин. *pēnis*) [Буск 1949: 258]. Падение *\*-h-* перед *\*n* привело к растяжению предшествующего гласного. Соседство с *\*i* способствовало сохранению глухости *\*k*. Любопытно созвучие с авест. *fānku-* ‘пик, вершина’, не имеющим надежной этимологии [ЭСИЯ, III: 48]. Созвучие это, возможно, случайное.

Осет. *puff, fuff* — междометие, выражающее отвращение. Несомненно, от звукоподражания *fu* ‘дуновение; выдох’, которое также используется в качестве междометия, выражающего отвращение. Ср. праиран. *\*pū-* ‘дуть, надувать(ся), вспучивать(ся)’, встречающегося и с лабиальными распространителями [с. 262, 263]: *\*pup-*, *\*puf-*, *\*pub-* ‘дуть, надувать’, ‘круглый, шаровидный предмет и т. п.’ [с. 128–129]. Д. И. Эдельман справедливо подчеркивает, что древность этого слова не определяется, а соответствующие слова в иранских языках могут появляться на любом хронологическом срезе [с. 128]. Ср. также русск. *фу* — междометие, выражающее презрение, отвращение; *фу* — междометие, выражающее укоризну, досаду, презрение, отвращение (Ожегов), *фыркать* ‘с шумом выпускать воздух из ноздрей’, ‘сердиться, брюзжать, выражая недовольство чем-н.’ (Ожегов). Сюда же осет. *pyf-pyf* ‘пыхтенъ’.

Осет. *sydyvd* ‘банальный, заурядный, избитый’ [ИУД: 396]. В первой части, возможно, *syd* ‘замерзший’. Для компонента *-yvd*, допускающего реконструкцию в *\*Vbd-*, ср. праиран. *\*pad-* : *\*pd-* > *\*bd-* ‘нога’ [с. 51], авест. *-bda-* в *bi-bda-* ‘двойные пути, кандалы’. Т. е. *sydyvd* — ‘еледвигающийся’, букв. «тот, у кого замерзли ноги»?

Осет. *xurxun* ‘выпивать’ (обычно с превербом *ny-* — *nyxxurxun* ‘выпить залпом; напиться, нализаться’), несомненно, к этимону *\*hixra-* от корня *\*haik-* ‘лить(ся)’, о котором см. [ЭСИЯ, III: 331; ЭСИЯ, VI: 339]. В [Валлеу 1958: 530–531] даны три праиранских омонима: *\*<sup>1</sup>haik-* ‘лить(ся)’, *\*<sup>2</sup>haik-* ‘сушить; сохнуть’ и *\*<sup>3</sup>haik-* ‘насыщать’. Последнее из них в форме *\*hink-* усматривается в осет. *xunsun* ‘угощать’.

#### 4. О некоторых праиранских архетипах

В. И. Абаев реконструировал праиран. *\*raça-* ‘место; пространство’, куда отнес авест. *ravah-* id., перс. *ravan* ‘причина’, осет. *ran* | *rawæn* ‘место’, *ræwagæ* ‘повод; причина’, *ræwonæ* ‘повод, предлог’ и пр. [Абаев 1973: 349–350, 389, 392]. В ЭСИЯ (т. VI) этой основы не видно.

В ЭСИЯ (т. VI) отсутствует праиран. корень *\*rāi-* ‘течь, струиться, литься’ (< и.-е. *\*rōi-*), реконструированный В. Э. Орлом для скифского гидроним *Педань* в Верхнем Поднепровье — из *\*raja-dānu-* ‘текущая вода’ [Орел 1986: 110]. Отталкиваясь от этой реконструкции, мы в свое время возвели гидроним *Fijjagdon* в Северной Осетии к этимону *\*pājāka-dānu-* с тем же значением [Дзицойты 1992: 247]. Отсутствие параллелей в остальных иранских языках может означать уникальность скифского слова на иранской почве, а его наличие в топонимии Осетии может говорить о генетической связи осетинского языка со скифским.

Праиран. *\*ruān-*, *\*ruuān-*, *\*run-* или *\*urān-* ‘дух, душа’ — древнеиранский сакральный термин, более ранняя история которого неясна [с. 461]. Не исключено, что перед нами производное от праиран. *\*rāu-* : *rū-* ‘жечь, гореть’, отсутствующего в ЭСИЯ. Между тем, осет. *arawun* ‘опалить на огне’ (< *\*ā-rāu-*) и *wrawun* ‘жечь, палить’ (< *\*ui-rāu-*), предполагают не праиран. *\*rau-* : *rū-* ‘мазать, обмазывать; пачкать’ [АБАЕВ 1958: 56–57; АБАЕВ 1989: 119; ЭСИЯ, V: 76], а самостоятельный корень *\*rāu-* : *rū-* ‘жечь; гореть’. Выражение *qwur arawun* ‘обжигать горло (об острой пище; крепких спиртных напитках)’ указывает на то, что идеосемантика этого глагола лежит в сфере ‘жжения, горения’, а не ‘окрашивания, обмазывания’. Семантический переход ‘пачкать’ > ‘обжигать на огне’ кажется странным. К производной форме *\*rū-(a)na-* ‘горящий’ и может восходить рассматриваемая основа со значением ‘душа’. Ср. семантическую эволюцию ‘дым’ > ‘душа’ в перс. *pazd* ‘дух, душа’ при осет. *fæzdæg* ‘дым’ [с. 276]. Осетинское *fæzdæg* ‘дым’ также может выступать в значении ‘душа’. Так, об избиении до потери сознания, до обморочного состояния говорят: *fæzdæg swazun* ‘выпустить (из кого-л.) дым’.

В Словаре отсутствует праиран. *\*rīma-* ‘число’ (< и.-е. *\*arithmo-*), реконструированное для скифского *\*arima-* ‘число один’ [Витчак 1992: 53, 55]. С этим скифским словом В. И. Абаев связывал осет. *ærmæst* ‘только’ [АБАЕВ 1995: 6]. Об осет. слове иначе см. [ГЕРЦЕНБЕРГ 1972: 213].

## 5. О некоторых семантических и словообразовательных параллелях

Сангл. *dān-pəθf* ‘десны’, букв. ‘зуб(а)-мясо’ [с. 76] ср. с осет. *dændažy fyd* ‘десна’, букв. ‘мясо зуба’. Компоненты обоих сложений этимологически тождественны.

Согд. *črōp’dyh* [čarθ-rāḏē] ‘животное’, букв. ‘четвероногое’ [с. 60] ср. с осет. *suppark’axug* ‘лошадь’, букв. ‘четвероногое’ [Дзицойты 2017: 146]. Весьма любопытно, что и в большинстве иранских языков «четвероногий»

означает '(четвероногое) животное' [ЭСИЯ, II: 246–247] и лишь в отдельных языках — разновидность (домашнего) животного. К последней группе слов относятся: бахтиарское *čārpā* 'четвероногий', 'лошадь', фаризанди (один из диалектов Центрального Ирана) *čārvā* 'осёл', афг. (пушту) *corlá* 'дикая свинья; веприца' (< \*čavuar- + p(a)d- + -ā) [ТАМ ЖЕ]. В индоевропейском праязыке существовало противополжение \*dwi-pod- 'двуногого' и \*k<sup>w</sup>eturo-pod- 'четвероногого' как символического различия людей и крупного рогатого скота [Иванов 1985: 163–164]. Следовательно, общеиранские представления о «четвероногом» как о домашнем животном архаичны, тогда как смещение значения в сторону названия конкретного животного — инновация. Особенность осетинского и других языков в том, что в роли четвероногого у них выступает наиболее актуальное в хозяйстве животное.

Согд. *pyš-n'm'k* [piš-nāmē], перс. *pīš-nām* 'фамилия' < праиран. \*pas- 'после, за' + \*nāman- 'имя, название' [с. 222]. Из тех же компонентов + суфф. -yug состоит осет. *fæsnomyg* 'прозвище', которое В. И. Абаев вряд ли обоснованно объясняет из \*færsnomyg 'стороннее имя' [АБАЕВ 1958: 461]. Ср. в русском выражение «за ним закрепилось прозвище». Ср. также английское *to name after* 'называть в честь'.

Согд. *w'tp'd* 'быстрый, стремительный', букв. 'ветроногий' [с. 61]. В языке осет. эпоса самых быстрых коней называют производными от *wad* 'ветер': *waddynd* 'быстрый, стремительный (о лошади)', букв. 'дуновение ветра', *wadsur* то же, букв. 'нагоняющий ветер', *wadynz bæx* 'быстрый конь', букв. 'конь-дуновение ветра' [Дзиццойты 2017: 146–147, 154].

## 6. Выводы

История праиранского \*p в осетинском языке — это едва ли не самая загадочная позиция во всей исторической фонетике этого языка. Принято считать, что в инициальной и ауслатной позициях древнеиранский \*p в осетинском языке перешел в f [АБАЕВ 1965: 33; ЭДЕЛЬМАН 1986: 185; THORDARSON 1989: 464; ЧЕНГ 2008: 25]. Как полагают, этот переход свершился не раньше II в. н. э., возможно, под влиянием европейских языков [АБАЕВ 1965: 33–35; THORDARSON 1989: 464]. Что касается интервокальной и постсонорной позиций, то там др.-иран. \*p перешел в b, а затем в иронском и кударском диалектах изменился в v. Интервокальный b сохранился в некоторых словах дигорского диалекта, и намного реже — в некоторых словах иронского и кударского диалектов [МИЛЛЕР 1962: 62; VIELMEIER 1977: 34–35; ЭДЕЛЬМАН 1986: 185; THORDARSON 1989: 464].

Однако в исследовании М. И. Исаева находим весьма неопределенное утверждение о том, что др.-иран. \*p «в осетинском перешел в f, v, b» [ИСАЕВ



1987: 567]. С другой стороны, Дж. Чёнг утверждает, что др.-иран. *\*p* в поствокальной позиции перешел в осетинском в *v* [Чёнг 2008: 25]. Поскольку при этом промежуточный *\*b* не упомянут, утверждение Дж. Чёнга следует понимать в том смысле, что др.-иран. *\*p* перешел непосредственно в *v*.

В. И. Абаев полагал, что в отдельных случаях можно говорить о переходе др.-иран. *\*p* в осет. *w* [Абаев 1989: 72, 148], и эта позиция нашла поддержку в исследовании Д. И. Эдельман [ЭСИЯ, IV: 233].

В одной из своих работ Г. В. Бейли пытался доказать, что др.-иран. *\*p* мог сохраняться в осетинском языке и без каких-либо изменений как в анлауте, так и в инлауте [Bailey 1958: 538–539].

Таким образом, рефлексy рассматриваемого губного оказываются довольно многочисленными и не всегда понятными, что заставило нас вернуться к этой проблеме с учетом предложенных выше этимологий.

**6.1.** Следует отметить, что развитие *\*p > осет. b* в интервокальной позиции представляется нам бесспорным. Так, праиранский префикс *\*upa-* в осетинском языке представлен в форме *ba-*, ср.: праиран. *\*upa-had-* > осет. *badyn* ‘сидеть’ [Абаев 1958: 230–231], праиран. *\*upā-padam* (или *\*upa-ati-pada-* [Чёнг 2008: 238]) > осет. *bajvæd* ‘по своим следам’ [Абаев 1958: 232], праиран. *\*upa-āsa-* > осет. *bas* ‘похлебка’ [Там же: 239], праиран. *\*upasta-* (или *\*upastai* [Чёнг 2008: 242]) > осет. *bæstæ* ‘страна’ [Абаев 1958: 254–255], др.-иран. *\*upā-ɣara-* > осет. *bwar* | *bawær* ‘тело’ [Там же: 275]. Эти примеры абсолютно надежны, а расхождения между этимонами у В. И. Абаева и Дж. Чёнга не затрагивают интересующее нас развитие *\*VpV > bV*, и потому для нашей темы несущественны.

Зафиксированы также примеры отражения праиран. *\*p > b* после преверба *a* (см. выше *abuzyn* | *abuzun* ‘вздуваться’ < др.-иран. *\*ā-* + *\*puz-*), ввиду особой «выразительности» губных *p*, *b* [Абаев 1958: 24–25].

Таким образом, можно было бы заключить, что праиран. *\*p* в интервокальной позиции в осетинском языке регулярно отражается в виде *b*. Однако этому утверждению противоречит целый ряд примеров, свидетельствующих о развитии *\*p > f* в интервокальной позиции: *afæz* ‘год’ < *\*āpati-* [Абаев 1958: 30–31, 32], *afon* ‘пора; время’ < *\*āpana-* [Абаев 1958: 31–32], *afun* ‘достигать нужного уровня’ < *\*āp-* + суфф. [Абаев 1958: 33–34] и пр. Возражая против этих этимологий, Дж. Чёнг отмечает, что «интервокальное *\*-p-* в осетинском дает звонкий *-v-*», ссылаясь на примеры типа *æxsæv* | *æxsævæ* ‘ночь’ < др.-иран. *\*xšapā-* и пр. [Чёнг 2008: 207–208]. Однако, обсуждая происхождение слова *ruvas*, *rubas* | *robas* ‘лиса’ из др.-иран. *\*raupāša-*, он, словно забыв о своем замечании, пишет совершенно противоположное: «иронский вариант *ruvas* озадачивает: он до сих пор не имеет убедительного объяснения» [Там же: 311–312]. Таким образом,

здесь закономерным признается развитие *\*-p- > -b-* в интервокальной позиции, а появление *-v-* в этой же позиции «озадачивает». Более того, осет. *safyn* ‘терять; губить’ возводится к этимону *\* $\mu$ i-šāpa(ia)-*, а появление интервокального *-f-* объясняется парадигматическим выравниванием по форме причастия прош. времени *sæft*, как это имело место и в случае с *rægafæn kænun* ‘задирать; провоцировать’, *wafyn* : *wæft* ‘ткать’ [ТАМ ЖЕ: 305, 312–313].

Между тем, трудно говорить о прямом переходе др.-иран. *\*p > осет. v*. Один из наиболее показательных примеров, приводимых в поддержку такого развития, это осет. *avg* | *avgæ* ‘стекло’, возводимое к др.-иран. *\*āp(a) k̄ā-* [АБАЕВ 1958: 84–85; ЧЁНГ 2008: 25]. Однако, судя по адыгскому заимствованию *abž* | *apč* ‘стекло’ [ШАГИРОВ, I: 55], аланская форма этого слова выглядела как *\*abg(æ)*. Поэтому для нас несомненно, что интервокальный *\*p* в раннеосетинском перешел сначала в *\*b*, а затем произошла его спирализация *b > v*. Этот путь эволюции др.-иран. *\*p* на осет. почве представляется нам более вероятным еще и потому, что он совпадает с судьбой древнеиранского интервокального *\*-p-* в памирских языках [ДЗИЦЦОЙТЫ 2020]. Таким образом, речь идет, скорее всего, о явлении общевосточноиранского уровня.

Развитию др.-иран. *\*pt > осет. ft* (ср. *wafyn* : *waft* ‘ткать’) предшествовали два промежуточных этапа. Об этом говорит сванское *t'ebdi* ‘теплый’, заимствованное из осет. *tævd* | *tævdæ* ‘горячий’ [АБАЕВ 1979: 283; КЛИМОВ 1998: 207–215]. Осетинское слово обычно возводят к др.-иран. *\*taftā-* [АБАЕВ 1979: 283; ЧЁНГ 2008: 326], однако наиболее древние соответствия свидетельствуют в пользу формы *\*taptā-*, ср. авест. *hqm.tapta-*, санскрит. *taptā-* ‘знойный, жаркий, раскаленный’ [ЧЁНГ 2008: 326]. А если учесть еще и сванское заимствование, указывающее на аланское *\*tæbdæ*, то история рассматриваемого кластера на осетинской почве выглядит так: *\*pt > \*bd > vd > ft*. Следовательно, и др.-иран. *\*hapta-* ‘семь’ в древнеосетинском было преобразовано не в *\*aft > avd*, как полагает В. И. Абаев [1949: 167], а в *\*abda- > \*ævdæ > avd*, о чем свидетельствует и аланское *-αβδα* ‘семь’, зафиксированное в топониме *'Αρδάβδα* «место, посвященное семи богам» [АБАЕВ 1949: 155, 167–168]. Здесь алан. *-αβδα* отражает не */\*avda/*, а */\*abda/*.

Неудивительно, что причастие прош. времени от глагола *sk'æfyn* ‘хватать; похищать’ в дигорском диалекте имеет две формы — *sk'aft* и *sk'avd* [АБАЕВ 1979: 121], первая из которых представляется нам вторичной. То что в этом и подобных примерах речь должна идти об оглушении первоначально звонкой группы *-vd- > -ft-* видно и по аналогии с развитием *\*-kt- > -gd- > -γd- > -xt-* в слове *сyxт* | *ciγd* ‘сыр’ при др.-инд. *tikta-* ‘острый, горький’: «в дигорском диалекте сохраняется более старая форма» [ЭДЕЛЬМАН 1986: 150].

Интересна также история осет. *kafyn* : *kaft* | *kafun* : *kaft*, *kavd* ‘танцевать’. И здесь из двух дигорских форм причастия прош. времени древней является *kavd*, а вторичной — *kaft*. Основу глагола *kafyn* мы связываем с праиран. *\*ka(m)p-* ‘качать(ся), дрожать, трясти(сь)’ [ЭСИЯ, IV: 199], а кабардинское *qafən* ‘плясать’, вслед за Л. Лопатинским [1891: 114], выводим из осетинского.

Таким образом, в случае, если Дж. Чёнг прав, то появление интервокального *-f-* в причастиях прош. времени — явление сравнительно позднее, обязанное своим происхождением преобразованию кластера *\*-pt- > \*-bd- > -vd- > -ft-* с последующим выравниванием основы инфинитива по этому *-f-*. К этой же категории основ относятся глаголы *k'æfyn* : *k'æft* ‘лизать’, *særfyn* : *særfi* ‘вытирать’, *st'æfyn* : *st'æft* ‘вздрагивать’, *tæfyn* : *tæft* ‘ёрзать, дёргаться’, *ulæfyn* : *ulæft* ‘дышать’, *xafyn* : *xaft* ‘тереть, стирать’, *x"yufyn* : *x"yuft* ‘кашлять’ и пр. Но при таком толковании остаются необъясненными случаи сохранения кластера *-vd-* (из *\*-bd- < \*-pt-*) в таких глаголах, как *ælqivun* : *ælqyvud* ‘сжимать, сдавливать’, *kuvun* : *k"yvud* ‘молиться’, *ruvun* : *ruvd* ‘полоть’ и пр. В чем разница между этими и предыдущими глаголами? Почему кластер *-vd-* не подвергся в них оглушению? Сегодня трудно ответить на этот вопрос. Насколько можем судить, первая группа глаголов, в которой кластер *-vd-* подвергся процессу оглушения, обладает экспрессивной коннотацией. Возможно, это и стало причиной оглушения указанного кластера.

Совершенно иного происхождения кластер *-ft-* в слове *ræftiæ* ‘полдень’ < *\*rapitwā-* [АБАЕВ 1973: 365–366], где *f*, очевидно, непосредственно из др.-иран. *\*p* под влиянием соседнего *\*i*. Точно такое же происхождение имеет *f* в гидрониме *Æræf* | *Iræf*, который мы возвели к праформе *\*ṛ-apa-* ‘текущая вода’. Отгалкиваясь от нашей этимологии, А. И. Илиади возвел компонент *араб* в гидрониме *Старый Арабь* — приток Горохуватки — к аланскому *\*ar-ab*, который рассматривает как «вариант с диалектной трактовкой *\*apa-* как *\*ab*, отличной от продолжения того же *\*ṛ-apa-* в осетинском гидрониме *Æræf*» [Илиади 2021: 503]. Между тем, как мы видели выше, адыгское *абдж*, заимствованное из осет. *avg* ‘стекло’ (< *\*āp(a)ka-*), подсказывает, что аланским рефлексом иранского *\*apa-* было именно *\*ab*, а не *\*æf*. Поэтому украинский гидроним является вполне закономерным рефлексом древнеиранской основы, тогда как компонент *æf* в *Æræf* следует возвести к форме женского рода *\*āpi-* от той же иранской основы *\*apa-*.

**6.2.** Наш материал позволяет присоединиться к высказывавшемуся ранее мнению о том, что праиран. анлаутный *\*p-* в осетинском языке нередко отражается в виде *b-*. Например, осет. *bædul* ‘курочка’ возводится к праиран. *\*pat-* ‘летать; птица’ [АБАЕВ 1958: 244], осет. *bælas* ‘дерево’ под

вопросом связывается с др.-инд. *palāśa-* ‘листва’ [ТАМ ЖЕ: 247]<sup>5</sup>, а осет. *bycæw* ‘спор’ возводится к др.-иран. *\*pat-čau-* [ТАМ ЖЕ: 275–276]. Ср. также «детское» *bækk*<sup>н</sup>у ‘яблоко’ из обычного *fætk*<sup>н</sup>у id. К этому списку теперь можно добавить рассмотренные нами примеры: *baba*; *bar*; *barz*; *baryn*; *Batyræz*; *bælon*; *bælyn*; *bælvyrð*; *bær*; (*æm*)*bær*; *bæragæ*; *bæræg*; *bærc*; *bærgæ*; *bærk’a*; *bærn*; *bærdyn*; *bægæny*; *becykk*; *bic’i*; *bik’*; *bilc’* | *birc’*; *biss*; *boda*; *buk’*. Развитие *\*p- > b-* в этих примерах, на наш взгляд, подчинено требованиям экспрессии.

Эта же причина лежит в основе развития *\*p- > p-*, предполагавшегося Г. В. Бейли (см. выше). В. И. Абаев отрицал такую возможность развития: «сохранение начального *p* в исконно иранском слове (без перехода *p > f*) представляется крайне сомнительным» [АБАЕВ 1973: 241]; «начальный *p* в исконных иранских словах не встречается» [ТАМ ЖЕ: 242]. Однако при анализе слова *rixcæ* ‘лыко’, возведенного к др.-иран. *\*puxti-*, он уже говорит об «идеофоническом сохранении *p*» [ТАМ ЖЕ: 244], невольно подтвердив тем самым предположение Г. В. Бейли. Примеров на это развитие намного больше (хотя не все этимологии могут подтвердиться): *picyx*; *pillon*; *pisykk*; *puff*; *pusi*; *pix* | *pox*; *puzagæ*; *pyrx* | *purx(æ)*, *purf*; *pusykk*; *pyssy*; *pysul*.

Аналогичное предположение следует сделать в отношении развития *\*p > p’*: *amp’ez*; *æmp’uzyn*.

**6.3.** Общий вывод из сказанного можно сформулировать так.

Праиранский инициальный *\*p-* в осетинском обычно переходит в *f-*, однако, в словах с экспрессивной коннотацией возможны рефлексы *b-*, *p-*.

Праиранский интервокальный и постсонорный *\*-p-* обычно переходит в *-b-*, который, подобно рефлексам интервокального и постсонорного *\*-b-*, часто подвергается спирализации.

Праиранский кластер *\*pt* отражается в виде *\*bd*, который обычно переходит в *vd*, а этот кластер, в свою очередь, иногда подвергается оглушению *ft*.

Интервокальный *-f-* из *\*-p-* обычно появляется в позиции перед (или после) *\*i*, а также *\*š* (*\*pš / ps > fs*, примеры в этой статье не рассматриваются).

Древнеиранские основы, исходящие на согласный, в осетинском теряли свой ауслат, поэтому в осетинском нет слов, исходящих на *-f* или *-b*, которые бы отражали праиранский *\*-p*. Современные осет. слова с ауслатными *-f*, *-b*, *-v*, отражают праиранский *\*-p-* в интервокальной или постсонорной позиции. Например, *æxsæv* | *æxsævæ* ‘ночь’ восходит не к др.-иран. *\*xšap-* [АБАЕВ 1989: 231], а к др.-иран. *\*xšapā-* [ЧЕНГ 2008: 207–208] и пр. И

<sup>5</sup> Попытка связать это слово с праиран. *\*waraša-* ‘дерево’ (?) [BIELMEIER 1977: 127–128] вряд ли приемлема.

хотя у нас нет прямых на то указаний, нам представляется, что и в данной категории примеров \**p* прошел через все те этапы эволюции, что и описанный выше интервокальный и постсонорный \**p*.

**6.4.** В настоящей статье не рассматриваются все рефлексы праиран. \**p* в осет. языке, однако уже сейчас ясно, что историческая фонетика осет. языка нуждается в серьезных коррективах.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 — *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- АБАЕВ 1958 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- АБАЕВ 1965 — *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука.
- АБАЕВ 1973 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1979 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1989 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука.
- АБАЕВ 1995 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Наука.
- АфгРС — *Асланов М. Г.* Пушту-русский словарь. 2-е изд. М.: Русский язык, 1985.
- Бейли 1990 — *Бейли Г. В.* Иранские заметки // ВДИ, № 4.
- БЕНВЕНИСТ 1965 — *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.: Наука.
- БЛАЖЕК 2015 — *Блажек В.* *Irano-Slavica* — к хронологии старых иранских заимствований в славянских языках // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. IV. М. С. 70–100.
- ВИТЧАК 1992 — *Витчак К. Т.* Скифский язык: опыт описания // Вопросы языкознания. № 5. С. 50–59.
- ГЕРЦЕНБЕРГ 1972 — *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л.: Наука.
- ГРАНТОВСКИЙ 1970 — *Грантовский Э. А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука.
- ГРАНТОВСКИЙ, РАЕВСКИЙ 1984 — *Грантовский Э. А.* и *Раевский Д. С.* Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья

- в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья: лингвистика, история, археология. М.: Наука. С. 47–66.
- ГРЮНБЕРГ, СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ 1976 — *Грюнберг А. Л. и Стеблин-Каменский И. М.* Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. М.: Наука.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 1992 — *Дзиццойты Ю. А.* Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартском эпосе. Владикавказ: Алания.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2003 — *Дзиццойты Ю. А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2017 — *Дзиццойты Ю. А.* Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика.
- ДЗИЦЦОЙТЫ 2020 — *Дзиццойты Ю. А.* К осетинско-памирским изоглоссам // Иранское языкознание 2020. Труды международной научной конференции “Чтения памяти Б. Б. Лашкарбекова к 70-летию со дня рождения”. М.: Языки Народов Мира; НВИ. С. 184–197.
- ДЫБО 2010 — *Дыбо А. В.* [Рец. на:] В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. Т. III. М.: Восточная литература, 2007 // Этимология-2006–2008. М.: Наука, 2010. С. 288–298.
- ИАЭД (II) — *Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдуйт* / Толковый словарь осетинского языка. Т. II. М.: Наука, 2010.
- ИВАНОВ 1985 — *Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейские этимологии // Этимология-1983. М.: Наука, 1985. С. 160–166.
- ИЛИАДИ 2021 — *Илиади А. И.* Iranica в топонимии Поднепровья // Индоевропейское языкознание и классическая филология XXV(1). Чтения памяти И. М. Тронского. СПб.: ИЛИ РАН. С. 502–513.
- ИСАЕВ 1987 — *Исаев М. И.* Осетинский язык // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: восточная группа. М.: Наука. С. 537–643.
- ИУД — *Ирон-уырыссаг дзырдуйт*. 3-аг баххæстгонд рауагъд. Орджоникидзе: Ир, 1970.
- КЛЕЙН 1975 — *Клейн Л. С.* Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и Нартский эпос // ВДИ. 1975, № 4. С. 14–27.
- КЛИМОВ 1998 — *Климов Г. А.* Картвельские аналогии индоевропейского \**ter-* ‘быть горячим, теплым’ // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95<sup>th</sup> Birthday.* Rome. P. 207–215.
- ЛОПАТИНСКИЙ 1891 — *Лопатинский Л.* Краткая кабардинская грамматика // СМОМПК, вып. XII, отд. 2. Тифлис.
- ЛЫТКИН 1971 — *Лыткин В. И.* Этноним коми и гидроним Кама // Этнография имен. М.: Наука. С. 254–258.
- МИЛЛЕР 1882 — *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М.
- МИЛЛЕР 1962 — *Миллер В. [Ф].* Язык осетин / Пер. с нем. М.; Л.

- Орел 1986 — *Орел В. Э.* К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // «Вопросы языкознания», № 5. С. 107–113.
- ПАХАЛИНА 1978 — *Пахалина Т. Н.* К истории показателей множественности в памирских языках // Актуальные проблемы иранской филологии. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та. С. 141–149.
- СЕДЛОВСКАЯ 1971 — *Седловская А. Н.* Этноним *Бирхор* // Этнография имен. М.: Наука. С. 27–29.
- ТОПОРОВ 1972 — *Топоров В. Н.* О происхождении нескольких русских слов (К связям с индо-иранскими источниками) // Этимология-1970. М.: Наука, 1972. С. 21–45.
- ТРУБАЧЕВ 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М.: Изд-во АН СССР.
- «Ф» — журнал «Фидиуаг» (на осет. яз.). Цхинвал.
- ФАСМЕР (III) — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. Т. III. М.: Прогресс, 1987.
- ЦАГАЕВА 1975 — *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.
- ЧЁНГ 2008 — *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ; Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева.
- ШАГИРОВ (I) — *Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. I. М.: Наука, 1977.
- ЭДЕЛЬМАН 1986 — *Эдельман Д. И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.: Наука.
- ЭДЕЛЬМАН 1994 — *Эдельман Д. И.* Состояние и перспективы сравнительно-исторической лексикологии иранских языков // Вопросы языкознания, № 3. С. 60–79.
- ЭДЕЛЬМАН 2009 — *Эдельман Д. И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Лексика. М.: Вост. лит.
- ЭСВЯ — *Стеблин-Каменский И. М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.
- ЭСИЯ (I–III) — *Расторгуева В. С., Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. ТТ. I (2000), II (2003), III (2007). М.: Вост. лит.
- ЭСИЯ (IV–VI) — *Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV (2011), V (2015), VI (2020). М.: Вост. лит.
- BAILEY 1958 — *Bailey H. W.* Arya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. XXI, Part 3. P. 522–545.
- BAILEY 1979 — *Bailey H. W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge: Cambridge University Press.

- BAILEY 1980 — *Bailey H. W.* Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.
- BEEKES (I) — *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden / Boston: Brill, 2010. Vol. I, II.
- BIELMEIER 1977 — *Bielmeier R.* Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz. Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas.
- BUCK 1949 — *Buck C.D.* A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago ; London : Univ. of Chicago Press.
- EDIV — *Cheung J.* Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston, 2007.
- GERSHEVITCH 1955 — *Gershevitch I.* Word and Spirit in Ossetic // BSOAS, XVII. P. 478–489.
- LUBOTSKY 1998 — *Lubotsky A. M.* Avestan *xʷarənah-* : the etymology and concept // W. Meid (editor), Sprache und Kultur der Indogermanen. Innsbruck. P. 479–488.
- NCED — *Nikolayev S. L., Starostin S. A.* A North Caucasian Etymological Dictionary. Moscow: Asterisk Publishers, 1994.
- RÄSÄNEN 1969 — *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen. Helsinki.
- SZEMERÉNYI 1977 — *Szemerényi O.* Principles of Etymological Research in the Indo-European Languages // ETYMOLOGIE. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft. P. 286–346.
- THORDARSON 1986 — *Thordarson F.* An Ossetic Miscellany. Lexical Marginalia // *Kalyāṇamitrārāgaṇam.* Essays in honour of Nils Simonsson. Oslo. P. 277–286.
- THORDARSON 1989 — *Thordarson F.* Ossetic // *Compendium Linguarum Iranicarum.* Wiesbaden. P. 456–479.



*Научное издание*

# **NARTAMONGÆ**

**Вып. XVI**

Зав. редакцией – *Чибирова З. А.*  
Компьютерная верстка – *Семенова Н. А.*

Подписано в печать 10.12.2021. Дата выпуска в свет 17.12.2021.

Бум. офс. Гарнитура шрифта «Times». Усл. п. л. 23,4

Печать цифровая. Формат 70x100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Тираж 100 экз.

Цена свободная. Заказ №

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-78272 от 06.04.2020,  
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных  
технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

---

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре ИП Цопановой А. Ю.  
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3