

Vol. XVII 2022 № 1, 2

# NARTAMONGÆ

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



NARTAMONGÆ

Vol. XVII

№ 1, 2

2022



**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:

*Epos, Mifologi, Ævzag, Istori*

2022

---

---

Vol. XVII

№ 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*

2022

---

Vol. XVII

Nº 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, 2022

*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 tumulus "Gaimanova Mogyla" (4th century BC). Drawn by M. F. Ballaeva-Kodzaeva

*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-Kodzaeva

## **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** (ISMEO, Roma)

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

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

**Garnik ASATRIAN** (Russian-Armenian University, Yerevan)

**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

<i>А. А. ЧИБИРОВ</i> . Недописанный абзац. Памяти Ю. С. Гаглойти .....	7
<b>Ю. С. ГАГЛОИТИ</b> . Скифская Чаша героев, нартская Уацамонгæ-Нартамонгæ и осетинский нуазæн .....	10
<i>Б. МЫСЫККАТЫ, К. К. КОЧИЕВ</i> . Чаша славы осетинской Нартиады: скифские и другие индоевропейские параллели .....	25
<i>Matteo De CHIARA</i> . Pashto preverbs, IV. Ossetic preverbs.....	76
<i>К. Ю. РАХНО</i> . Потомки Рустама: татско-осетинские фольклорные параллели.....	98
<i>Géza SZABÓ</i> . Early Alan Text on Jug no 6 of the Nagyszentmiklós Treasure.....	184
<i>А. А. ЧИБИРОВ</i> . Гарольд Бейли: черкеска для английского рыцаря.....	202
<i>З. А. ДЖИОЕВА</i> . Об одной кобано-скифо-осетинской параллели: к вопросу об этнической принадлежности кобанцев.....	231
<i>Ю. А. ДЗИЦЦОИТЫ</i> . В поисках столицы Алании .....	243
<i>В. А. КУЗНЕЦОВ</i> . Волшебный клей «бурамаз» и миграция ранних алан на Центральное Предкавказье .....	290
<i>Т. К. САБИЕВ</i> . Легитимация аланской царской династии в Нартиаде: схема, механизм, содержание .....	297
<i>А. А. ТУАМЛАГОВ</i> . Образ леопарда в истории Осетии и современность (II) .....	311
<i>С. А. ЯЦЕНКО</i> . О фольклорных образах в культуре ранних кочевников, близких алано-осетинской традиции .....	343
REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ	
Иванчик А. И. Надписи Северного Причерноморья. Лапидарные надписи ( <i>Ю. А. Дзиццойты</i> ) .....	365
<i>А. А. ЧИБИРОВ</i> . Письма. Послесловие .....	368



*Ю. Сергеевич*

**Юрий Сергеевич Гаглойти**

(10 октября 1934 г. — 11 марта 2022 г.)

DOI: 10.46698/VNC.2022.52.86.001

А. Л. ЧИБИРОВ,

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, chibiroff@mail.ru***НЕДОПИСАННЫЙ АБЗАЦ. ПАМЯТИ  
Ю. С. ГАГЛОЙТИ**

В последний раз я виделся с Ю. С. Гаглойти месяца за полтора до его кончины. Я собирал материал о визите в 1966 году в Южную Осетию В. И. Абаева и его коллег — известных английских ученых Г. Бейли и У. Э. Д. Аллена, которые посетили с визитом Тбилиси, для того, чтобы принять участие в торжествах по случаю 800-летия со дня рождения Шота Руставели. В тот день мы предварительно созвонились с Юрием Сергеевичем, и он в своей обычной шуточной манере назначил мне «аудиенцию».

В назначенное время я прошел в здание ЮОНИИ в г. Цхинвал. Небольшой скромный кабинет на первом этаже. Много книг. На письменном столе — исписанные стопки бумаг. Юрий Сергеевич в приветствии хочет привстать, но я жестом прошу его этого не делать, при этом присаживаясь рядом с ним на стул, который стоял у торца его письменного стола. Завязывается обычный, неспешный разговор. Я задаю вопросы, и Юрий Сергеевич начинает рассказывать про визит коллег, вспоминая при этом удивительные и очень важные детали. Например, что Г. Бейли во время встречи с коллективом ЮОНИИ читал основную часть своей приветственной речи на дигорском диалекте осетинского языка, завершив ее следующей фразой уже на иронском: «Мах тугæй æмæ рондзæй дæр иу стæм. Мин фондзсæдæ азы размæ Англисмæ æрцыдысты фондз мин алайнаг бинонтæ æмæ æз дæр уыдон фæдон дæн. Уыдон фæдон ма у Англисы раздæры премьер-министр Макмиллан дæр. (Мы с вами одной крови. Тысяча пятьсот лет назад в Англию прибыли пять тысяч аланских семей, и я являюсь их потомком. Их потомком является и бывший премьер-министр Великобритании Макмиллан).

В ходе разговора Юрий Сергеевич обращает мое внимание на большую фотографию, которую я не сразу и заметил на фоне книг, выложенных

на книжной полке. На фотографии были изображены Г. Бейли, Н. Джуссойты и Ю. Гаглойти...

Я не склонен к написанию длинных панегириков, но все же позволю себе напомнить основные вехи биографии Юрия Сергеевича. Он родился 10 октября 1934 г. в г. Цхинвал, Южная Осетия. На золотую медаль окончил Цхинвальскую среднюю школу № 2. Это был 1953 год. Тогда же он становится студентом исторического факультета МГУ. Об успешности студента Гаглойти говорит тот факт, что по окончании учебы в МГУ в 1958, ему поступило предложение поработать в институте США и Канады АН СССР, основанного в 1967 году известным ученым-американистом Г. А. Арбатовым. Однако Ю. С. Гаглойти вынужден был вернуться в Южную Осетию, где он начал работать младшим научным сотрудником в ЮОНИИ. В те времена заявки Юго-Осетинского обкома КПСС, согласно которой он вернулся в Цхинвал, были приоритетными в определении судьбы молодого ученого. Направление научной деятельности Юрий Сергеевич обозначил как «Древняя история, этногенез и этническая история осетин». К 1964 г. Ю. С. Гаглойти подготовил кандидатскую диссертацию на тему «Аланы и вопросы этногенеза осетин». Экземпляр его книги вышедшей по следам диссертации с дарственной надписью автора хранится в моей библиотеке. Его научным руководителем был известный ученый академик АН ГССР Г. А. Мухелишвили. На диссертацию откликнулся В. И. Абаев, который в своем отзыве назвал работу своевременной и актуальной, хотя и сделал ряд существенных замечаний. Защита завершилась единогласной поддержкой оппонентов.

В 1966 году в г. Орджоникидзе (Владикавказ) состоялась Всесоюзная сессия по этногенезу осетин. Среди шести основных докладчиков был и тридцатидвухлетний Ю. С. Гаглойти, со своим докладом на тему «Этногенез осетин по данным письменных источников», в котором он сформировал и изложил свое понимание вопроса этногенеза осетинского народа. Согласно Юрию Сергеевичу этногенез осетин — «это, прежде всего результат длительного внутреннего развития скифо-сармато-аланских племен Северного Кавказа», что противоречило теории двуприродности осетин выдвинутой В. И. Абаевым и поддержанной известным кавказоведом Е. И. Крупновым.

Наряду с разработкой аланской проблемы Ю. С. Гаглойти проявлял неподдельный интерес и к осетинской Нартиаде. В 1974 г. им была выпущена книга «Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса осетин». Весьма важны его работы об абхазо-осетинских и вайнахо-осетинских нартовских параллелях. Среди других изданных им работ - такие, как «Южная Осетия (к истории вопроса)» и «Алано-Георгика (сведения грузинских источников об Осетии и Осетинах)». В 2010 г. свет увидел том его избранных статей разных лет, посвященных истории алан и Нартиаде. В

2017 г. он опубликовал аналогичный сборник под названием «Нарты и ала-ны». Немаловажная деталь его биографии: именно Ю. С. Гаглойти в 1989 г. впервые описал национальный триколор республики Южная Осетия.

Ректор ЮОГПИ (1975–1984), министр внешних связей РЮО (1996–1998), в дальнейшем — заведующий кафедрой истории Осетии и кавказоведения ЮОГУ, проректор по науке ЮОГУ, заслуженный деятель науки РЮО, лауреат премии им. К. Хетагурова (РЮО), Почетный гражданин г. Цхинвал — это всего лишь малая часть его регалий. Для меня, как главного редактора журнала «Нартамонгæ» особое значение имело его участие в работе журнала в качестве члена международного научного совета...

В тот день он передал мне для публикации в журнале свою незаконченную статью: «Возьми ее пока в таком виде. Я не успел дописать последний абзац». «Конечно, Юрий Сергеевич, ответил я. Не беспокойтесь, у нас есть еще время»...

Юрия Сергеевича не стало 11 марта 2022 года. Абзац, который он не дописал, пришлось писать мне<sup>1</sup>. Но уже в качестве предисловия к его прощальной статье. Рухсаг у, Юрий Сергеевич...

---

<sup>1</sup> Я постарался максимально сохранить авторский текст, позволив себе лишь легкую корректуру в виде некоторых постраничных сносок на источники, приводимые Ю. С. Гаглойти. Отдельную благодарность я хотел бы выразить Анжеле Федоровне Кудзоевой за профессиональный перевод текстов осетинской Нартиады, процитированных автором в статье. — А. Ч.

DOI: 10.46698/VNC.2022.12.89.001

**Ю. С. ГАГЛОЙТИ***ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ***СКИФСКАЯ ЧАША ГЕРОЕВ, НАРТСКАЯ  
УАЦАМОНГÆ-НАРТАМОНГÆ И ОСЕТИНСКИЙ  
НУАЗÆН**

В IV главе своей «Истории» знаменитый древнегреческий историк Геродот (V в. до н.э.), рассказывая об обычаях скифов, пишет: «Один раз в год каждый скифский правитель (номарх) в своем округе наполняет вином специальный сосуд (кратер), из которого пьют только те скифы, которые убили врагов. А те, кому не довелось еще убить врага, не имеют права пить из этого сосуда, но, презираемые, сидят отдельно. Это для них величайшее бесчестие. Напротив, всем тем, кто смог умертвить много врагов, подносят по два кубка (килика) и пьют из обоих» (IV, 66).

В своей статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» В. Ф. Миллер сопоставил богатырскую чашу скифов с чашей Нартамонгæ или Уацамонгæ осетинских нартских сказаний. Статья В. Ф. Миллера, в которой были приведены и ряд других скифско-осетинских этнографических параллелей, положила начало сравнительно-историческому изучению осетинского нартского эпоса.

В. Ф. Миллер был, безусловно, прав, сопоставляя между собою скифскую «чашу героев» с Нартамонгæ и Уацамонгæ осетинских нартских сказаний. Однако Геродот не единственный автор, указывающий на бытование у скифов обычая, который можно назвать культом «чаши героя». Более того, описанный Геродотом обычай, о котором сообщают и другие античные авторы, был присущ не только скифам Северного Причерноморья, но имел самое широкое распространение на протяжении многих столетий во всем скифо-сарматском мире и, в первую очередь, у сарматов и алан. С другой стороны отголоски и пережитки скифской «чаши героев» сохранились не только в осетинских нартских сказаниях, но и в других сферах этнической культуры осетин.

По сообщению Аристотеля, у скифов «не позволялось пить круговую чашу вовремя одного праздника тому, кто еще не убил ни одного врага»

(Политика, VII, 2). Об этом же обычае сообщает и римский автор I в. н.э. Помпоний Мела в рассказе об обычаях скифо-сарматских племен: «Во время пиршеств перечисление кто сколько перебил врагов является любимейшим и самым частым предметом беседы, причем те, которые перечислили больше всех, пьют из двух чаш; это считается особенной честью во время веселья (пиршеств)» (Землеописание, II, 13). Помпоний Мела пишет также, что главным богом у них является бог войны, которого он называет латинским Марсом, которому они посвящают мечи.

Из числа сарматов, которых Мела характеризует как «один народ, разделенный на несколько племен с разными названиями», он называет, в частности, *асиаков*. Это же племя под тем же названием упоминает и Плиний Старший (I в. н.э.) среди племен Северного Причерноморья между Днестром и Южным Бугом. Более поздний римский автор Гай Юлий Солин (II–III вв. н.э.) называет это племя *асиатами*. Сравнение вариантов этого племенного названия и характеристик, даваемых им Помпонием Мелой<sup>1</sup> показывает, что в его основе лежит этноним ас/яс, одно из двух распространенных названий алан в прошлом. В первом случае в окончании этого племенного названия мы имеем хорошо известный иранский суффикс *-ака* (осетинский *-аг*), служащий территориально-этническим показателем, во втором — осетинский показатель множественности *-тае*. Следовательно, *асиаки-асиатае*, другой разновидностью которых является сарматское племенное название *язигов* (асиаг) — это те же аланы, ведущие начало из сарматских племен. Следовательно, обычай преподнесения богатырской чаши практиковался и сарматами, в том числе, естественно, и аланами-асами. Об этом же имеется и прямое указание знаменитого Низами Ганджеви в поэме «Искандер-намэ». — «И алан прискакал. Он звался Ферендже. Чтил он *жбан* (подч. мной. — Ю. Г.), чтил он кровь на булатном ноже».

Показательно, что племенные названия алан и асиаков, позднейших ясов русских летописей и асов восточных, появляются в письменных источниках одновременно в I в. н.э. как на Северном Кавказе, так и в Северном Причерноморье. Фиксация обычая чаши героев у асиаков свидетельствует о том, что сармато-аланы продолжали эту скифскую традицию.

Таким образом, как явствует из данных Геродота и Аристотеля, скифские правители осуществлявшие власть царя на местах, в год один раз устраивали каждый в своей области специальный праздник. По-видимому,

<sup>1</sup> Асиаки не знают, что значит воровать, и потому не стерегут своего имущества и не трогают чужого — Помпоний Мела, II, II; Асиаты, живущие в Европе, не завидуют чужому и не ценят своего - Юлий Солин, XV, 14

это было своеобразным подведением итогов военной деятельности за истекший год. Во время этого праздника организовывался специальный пиршественный стол, за который допускались только те воины, которые отличались в военных сражениях. Только им дозволялось пить из особого сосуда, а особо отличившимся представлялось право выпить из двух кубков, что считалось особой честью.

Судя по всему, преподнесение воину-скифу за специальным пиршественным столом «чаши героев» являлось своего рода военной наградой, признанием его воинских доблестей и военных заслуг перед соотечественниками. В то же время, к такому столу не допускались и вынуждены были садиться отдельно те скифские воины, которые не смогли еще отличиться в военных сражениях. Это, как прямо сообщает Геродот, было для них постыднее всего и, естественно, должно было стимулировать скифских воинов к воинским подвигам. Другими словами, получение за пиршественным столом «чаши героев» было для воина равнозначно получению того, что мы сейчас называем орденом и медалью за военную доблесть.

В сообщениях Геродота и Аристотеля подчеркивается, что процедура преподнесения отличившимся воинам «чаши героев» происходило во время специального праздника, который организовывался *один раз в год*. В связи с этим особый интерес представляет встречающееся в осетинских нартских сказаниях указание на существование у нартов практики *афæдзы æмбырд — цыты куывд*<sup>2</sup>, или просто «афæдзы æмбырд». В сказаниях не говорится конкретно, как проходили эти *афæдзы æмбырд*. Это, конечно, не удивительно, ибо ожидать большего от нартских сказаний в этом вопросе было бы, по меньшей мере, нереально. Однако в сказаниях четко прослеживается, что непременной принадлежностью годовых собраний был пиршественный стол, и проводились они, как правило, в доме Алагата. Эти последние, как известно, один из трех ведущих родов нартов (*æртæ Нарты*), выполняли подобно роду *авхатов* у скифов своего рода роль жреческой касты в трифункциональном делении нартского общества.

Так, в одном из вариантов сказания о попытке умерщвления старого Урызмага говорится: «Нартæ арæзтой афæдзы æмбырд, цыты куывд. Æгас Нарты фæсивæд æрымбырдысты Алагаты хæдзары» (ПНТО, I, с. 72)<sup>3</sup>. Другой пример: «Нарты фæсивæд кæм сты? — фæрсы (Мукара)

<sup>2</sup> «Сход года — пир чести». Здесь и далее перевод с осетинского А. Ф. Кудзоевой.

<sup>3</sup> «Нарты устраивали сход года, пир чести. Вся молодежь Нартов собралась в доме Алагата».

Батырадзы. — Уæлæ уæллæгтæм афæдзы æмбырды сты — загъта Батырадз» (ИАС, I, ф. 133)<sup>4</sup>. Те краткие данные, которые содержатся в осетинских нартских сказаниях о торжественных пирах нартов у Алагата, позволяют полагать, что они являлись по своей сути победными пирами рода Ахсартаггата, рода военачальников и воинов среди нартов. Непременной принадлежностью этих пиров являлась чаша Нартамонгæ-Уацамонгæ, определявшая идеального воина среди нартов: «Приготовились Алагата: все, что бог создал из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они нартов; расселись нарты рядами... Затем начали нарты пить, возносить тосты... Вынесли потом Алагата (т. е. члены фамилии Алагата) Нартамонгæ»<sup>5</sup>. Ежегодные собрания или пиры славы нартов являются несомненно отдаленной реминисценцией ежегодных пиров скифов, подтверждением чего служит «чаша героев» и в том и другом случае.

Надо сказать, что чаша или кубок играла весьма важную роль в идеологических представлениях скифов. Согласно первому варианту приводимой Геродотом легенды о происхождении скифов, которую он записал от самих скифов, в числе упавших с неба трех золотых предметов (ср. «*фыдæлты кадджын æмæ зынаргъ хæзнатæ*»<sup>6</sup>), ставших символами трех социальных групп скифов, наряду с плугом, с ярмом и секирой фигурирует и чаша. Упоминание о золотом кубке встречается и во втором варианте скифской генеалогической легенды, записанной отцом истории от черноморских греков. Согласно этому варианту, Геракл оставляет для своих будущих сыновей, младшим из которых был Скиф, лук и пояс, на конце застежки которого висела «золотая чаша» (IV, 10). По словам Геродота, из-за этой чаши скифы «и поныне носят чаши на поясах» (IV, 10). Ритуальное значение этих сосудов, чаш или рогов, ношение которых на поясах прослеживается на археологическом материале, хорошо видно из следующего сообщения римского автора I в. н.э. Курция Руфа. Приведя скифскую легенду об упавших с неба золотых предметах, он пишет, что из чаш скифы совершают возлияния богам (VII, 8, 34).

О большом значении, придававшимся скифами чашам, можно судить и по словам древнего комментатора «Илиады», который пишет, что кочевые скифы- абии, из числа которых происходил и Анахарсис, один из семи греческих мудрецов, назывались справедливейшими из всех людей, потому

---

<sup>4</sup> «Где молодежь Нартов? — спрашивает (Мукара) Батырадза. — Вон у верхних на сходе года» — сказал Батрадз.

<sup>5</sup> Дж. Шанаев. Нартовские сказания. ССКГ, в. V, отд. II, 1871, с. 6.

<sup>6</sup> «Почетные и драгоценные сокровища предков».

что они имели общими «все, кроме меча и чаши». Столь важная роль ритуальной чаши в идеологических представлениях и повседневной жизни скифов объясняется тем, что в культурах индоиранских народов, к которым относились и скифы, священные напитки играли очень важную роль. Это, в частности, хорошо видно из приводимого Геродотом рассказа об обряде заключения клятвенных договоров скифами. Совершались они следующим образом. В большой глиняный кубок наливалось вино, смешивалось с каплями крови вступающих в договор и затем погружали в него меч (акинак), стрелы, секиру и дротик. «Сделав это, они долго молятся и затем выпивают вино — и те, кто приносят клятвы и самые достойные из сопровождающих их» (IV, 70). Об этом же рассказывает Лукиан Самосатский (II в. н.э.), вкладывая в уста скифа Тохсариса следующие слова: «...с того времени, как мы, надрезав пальцы накапаем крови в чашу (с вином) и, омочив в ней концы мечей отведаем, взявшись вместе за чашу, ничто уже не может разлучить нас». Золотые кубки были также непременной принадлежностью погребального инвентаря скифских царей.

Такое же большое значение предки осетин придавали ритуальным чашам или кубкам, о чем ясно свидетельствуют данные нартского эпоса. Согласно осетинским сказаниям — *«Нартæн се стырдаер хæзнатæй иу уыди Уацамонгæ. Нарты Уацамонгæ уыди куыси. Уыди йын авд хатæны... Нарт сæ Уацамонгæйы сæхицæй дæлдæр адæмæн нæ хастой, 'вдыстой... Нарт сæ Уацамонгæйæ хордтой ард. Искæй ныхæстыл дызæрдыг кæныны, уæд ын иу сарæзтой — Нарты Уацамонгæйæ куыд бануаза, афтæ... Æвæдза адæймаг раст радзырдта, йæ хъуыдтаг раст у, уæд иу Нарты Уацамонгæ йæ былтæй кæлын байдыдта, абוזын иу систа; намæ нуазæг маенг хъуыддаджы тыххæй архайы, афтæ иу нозт йæ бынатæй не змæлды»*<sup>7</sup> (ПНТО, III, с. 10–11). Чести выпить из Уацамонгæ удаивались лишь виднейшие персонажи осетинских нартских сказаний, представители рода Ахсартаггата – Сослан, и, согласно большинству вариантов сказаний, Батрадз.

Касаюсь отмеченной В. Ф. Миллером параллели, Ж. Дюмезиль называл сходство между скифским обычаем «чаши героев» и нартскими сюжетами о волшебной чаше Нартамонгæ-Уацамонгæ поразительным: «чаша

<sup>7</sup> «Одним из самых ценных сокровищ Нартов был(а) Уацамонга. Уацамонга была чашей. У нее было семь отделений. Нарты не выносили свою Уацамонга к людям ниже себя по положению, не показывали ее им.....Нарты клялись своей Уацамонга. Сомневаясь в чьей-либо честности, они делали так, чтоб он испил из Уацамонга. И если человек говорил правду, его дело было правым, то Уацамонга переливалась через край, начинала пениться; если же пьющий из нее радел за неправоное дело, то напиток не сдвигался с места».

скифских кочевников и вправду, подобна Нартамонгæ, хоть и менее волшебная, но тоже указующая героя». Рассказ Геродота об обычае скифской «чаши героев» Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет с осетинским сказанием о том, как юный Батрадз рассказами о своих подвигах заставляет подняться Нартамонгæ к губам старого Хамыца и тем избавляет его от бесчестья. До этого чаша Уацамонгæ «не поднялась ни к кому, кроме Сослана» (Миллер В. С. Осетинские этюды, I, с. 149; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 45–46).

В осетинских нартских сказаниях наряду с Уацамонгæ-Нартамонгæ встречается упоминание и какого-то волшебного котла (цæтджинаг ардамонгæ), также игравшего, подобно Нартамонгæ, ритуальную роль: «У нартов был громадный пивоваренный котел, из-за которого между ними происходили неприятности, так как нередко им хотели пользоваться несколько (человек) в одно и то же время. Поэтому они решили его отдать тому, *кто заставит вскипеть в нем воду одними словами, без огня*» (под. мной. — Ю. Г.). Это удастся сделать Батрадзу, которому и достается котел. «Соразмерно с котлом для него был и ковш, который нарты решили отдать тому, кто разом выпьет его, наполненный *зариагами* (змеями), черепаками и ядовитыми змеями». Это также удастся сделать только Батрадзу, который выпил ковш, «перевернул его перед нартами, надел на голову, и также отнес себе» (Кайтмазов А. Сказания о нартах, с. 15–16).

Судя по приведенным вариантам сказаний «Котел нартов», сказители уже не сознавали полностью действительную роль чаши Уацамонгæ и волшебного котла *цæтджинаг-ардамонгæ* в быту и идеологических представлениях нартов. Отсюда — превращение этого котла в обыденный, хоть и громадный пивоваренный котел, из-за права пользования которым между нартами, якобы, и происходили неприятности. Равным образом, чаша Уацамонгæ наполняется ядовитыми змеями, лягушками и другой «нечистью», которые не дают возможности опорожнить чашу никому кроме стальноусого Хамыца и сына его Батрадза. Однако эти позднейшие бытовые и сказочные наслоения не могут полностью затемнить действительную ритуальную роль чаши Уацамонгæ, служившую выявителем и определителем настоящего нарта, т.е. истинного воина-героя, и котла *цæтджинаг-ардамонгæ*, игравшего, по-видимому, такую же или близкую к ней роль.

В одном из вариантов известного сказания о борьбе между нартами (Ахсартаггата и Бората) или попытке умерщвления на пиру старого Уырызмага Батрадз говорит: «*Нартæ æмæ Боратæ иумæ бацæринаг нал сты. Фæлæ баззадис махæн, Нартæн æмæ Боратæн, иумæ цæтджинаг-*

*ардамонгæ. Уый нæ дыууæтæн уыди иумæйæг. Æмæ йæ адих хъæуы... Ныр артæ дзырдæн цæтджинаг камæн рафыца, уый йæ ахæссæд»<sup>8</sup>. Победителем выходит Батрадз. Однако прежде, чем унести к себе котел, Батрадз предлагает унести котел тому, кто три раза плотнет из кипящего котла, чтобы его победа «не выглядела насилием». Благодаря этой «процедуре» Батрадзу удастся умертвить многих из своих противников (*Йемæ сæ фæлварын байдыдта иугай...Афтæмæй дзы бирæ фæхъуыд адамæй* — ПАС, I, с.242)<sup>9</sup>. Волшебным котлом окончательно завладевает Батрадз.*

Мотив волшебной героической чаши встречается также в фрагментарной форме в нартских сказаниях абхазов, балкарцев, адыгов и ингушей. В абхазских сказаниях встречается упоминание громадного по своим размерам и обладавшего удивительными свойствами кувшина *Вадзамакят*. Подобно осетинскому Уацамонгæ, абхазские нарты также клялись именем Вадзамакята. В сказании «Великий кувшин» содержится рассказ о споре нартов за отцовское наследство, во время которого Сасрыква (осет. Сослан, Созырыко) потребовал выделить ему кувшин Вадзаманят. Так как нарты не желали ему отдавать этот кувшин, то Сасрыква предложил отдать его тому, кто рассказом о своих подвигах «заставит заклокотать вино в Вадзамакяте». Победителем в этом споре оказывается младший из нартов Цвицв, называемый также «Получерный-полуседой» (ср. осет. «*фæныкхуыз*»), двойник осетинского Батрадза, в некоторых абхазских вариантах также именуемый Патразом.

Этот сюжет прямо перекликается с вышеприведенным осетинским сказанием о споре Ахсартлагата и Бората за Ардамонгæ. Близость между обоими сюжетами усиливается и тем, что в некоторых абхазских вариантах этого сюжета разделу подлежал не кувшин, а именно котел, который решено было отдать тому, кто одним действием слова заставит вскипятить наполненный водой котел. Это удастся сделать и в данном случае Цвицву-Патразу. Причем во всех этих случаях Цвицв-Патраз одерживает победу в спорах с самим Сасрыквой, главным героем абхазских нартских сказаний. Очевидная близость абхазского и осетинского сюжетов о героической чаше (кувшине), идентичность главных действующих лиц — абх. Цвицва-Патраза и осет. Батрадза — говорит о том, что абхазское название героического кувшина Вадзамакят восходит к осетинскому названию чудесной чаши Уацамонгæ. Как фонетическая, так и семантическая

<sup>8</sup> «Нартам и Бората уже не жить вместе. Но остался нам, Нартам и Бората, вместе *цæтджинаг-ардамонгæ*. Он у нас был общим. И надо его разделить... От чьих трех слов он закипит, тот пусть и забирает его».

<sup>9</sup> «И стал он их испытывать по одному. И таким образом много из них погибло».

близость обоих терминов очевидна. Попытка абхазского исследователя Ц. Н. Бжания объяснить термин Вадзамакят на материале абхазского языка как «место хранения» или «где лежит, налито, спрятано (вино)», без учета осетинских данных и очевидных осетинско-абхазских нартских параллелей лишена оснований<sup>10</sup>.

В адыгских сказаниях мотив героической чаши также связывается с Батразом-Петерезом, также двойником осетинского Батрадза. В абадзехском сказании «Хёмышоко-Петерез», т.е. Петерез, сын Хемыша, в котором нетрудно увидеть кальку осетинского «*Хæмыцы фырт Батрадз*»<sup>11</sup>, Петерез слышит крики о помощи нартов, осаждавших крепость Дундукале (крепость Хыз, Тынты или Гур осетинских сказаний) и говорит: «Если я не явлюсь на помощь, моему отцу *не будет за пиром чаши*» (подч. мной. — Ю. Г.). Хотя в сказании, записанном и опубликованном в нач. XX в. нет других подробностей об этой чаше, очевидно, что ее преподносили за пиршественным столом воину, проявившему геройство, и этой чести лишается воин, не проявивший его. Этого именно опасается и абадзехский Петерез, спешащий на помощь осаждавшим крепость нартам и взявшим ее благодаря Петерезу.

Этот же мотив присутствует в кабардинском сказании о нарте Пши Бадыноко (осет. *Бедзенаг*). Чтобы удержать Бадыноко на пиру в доме Аллиговых (осет. *Алагата*), герою преподносят «чашу белого сани» (осет. *сан*), предварительно опустив в нее три ядовитые змеи. Заметив это, Бадыноко своими стальными усами приколол ко дну чаши змей и «выпил все вино, к досаде нартов» (К. Атажукин. Из кабардинских сказаний о нартах, с. 64; Л. Г. Лопатинский. Кабардинские тексты, с. 28). Этот сюжет близок осетинским вариантам сказания о чаше Уацамонга, в которых вместо Бадыноко фигурирует Батрадз или его отец Хамыц. (Кайтмазов А. Сказания о нартах, с. 16; ПНТО, II, с.11).

В кабардинском сказании «Песнь о Батразе, сыне Хымышы» повествуется о появлении Батраза на празднике у нартов. На этом празднике, основу которого составляло питье белого вина, упоминается слово *саносане*, которое в кабардинский, судя по всему, проникло из западного или дигорского диалекта осетинского языка, где вино называется *сане* (Запись этого сказания относится к 30-м годам прошлого столетия).

В публикациях адыгских нартских сказаний встречается еще несколько сюжетов, связанных с мотивом героической чаши или рога, однако подлинность этих сказаний вызывает определенные сомнения. Так, например, в сводном тексте кабардинских нартских сказаний приводится сказание

<sup>10</sup> Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сух., 1973, с. 200–221.

<sup>11</sup> «Сын Хамыца Батрадз».

«Как нарты вручили Сосруко первую чашу Хасы». Эта чаша вручается герою за ум, храбрость и благородное отношение к женщине (Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957, с. 132–136).

Однако в предшествующих публикациях адыгского фольклора, в том числе и в «Кабардинском фольклоре», изданном в 1936 г. и представляющем собой наиболее полное издание кабардинского фольклора в довоенные годы, никаких следов этого сюжета не прослеживается. При этом в дореволюционных публикациях К. Атажукина и Л. Г. Лопатинского о поездке Сосруко на собрание нартов только упоминается («Сосрыко... садится на коня и едет в собрание нартов»), а о преподнесении ему чаши вообще не говорится; этой чести удостоивается лишь Пши-Бадыноко (К. Атажукик. Из кабардинских сказаний о нартах, с. 56, 64; Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты, с. 4, 28), причем мотивы преподнесения герою «чаши белого вина» не приводятся. Создается впечатление, что сказитель или сказители, сохранив эту характерную деталь сказания или сюжета, утратили подлинные мотивы этого акта и связали его с более популярным, чем Батрадз, героем адыгского фольклора Бадыноко.

В то же время, как было показано выше, мотив героической чаши нартов получил наиболее подробную и совершенную разработку в осетинских сказаниях, причем победителем в споре за нее в подавляющем большинстве вариантов выходит нарт Батрадз. Что касается награждения героя чашей с вином за ум, храбрость и рыцарское отношение к женщине, то аналогичный сюжет, встречающийся в осетинских сказаниях, впервые был опубликован в сводном тексте осетинских нартских сказаний<sup>12</sup> под названием «Собрание нартов или кто из нартов самый лучший». Разница между кабардинским и осетинским сюжетами заключается, прежде всего, в подробном описании конкретных действий Батрадза, отсутствующем в кабардинском варианте, на основании которых он признается лучшим среди нартов и награждается не чашей с вином а «тремя кусками ткани (сукна) — славными и дорогими сокровищами, сохранившимися от предков». Эти последние Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет с упавшими с неба золотыми предметами скифской генеалогической легенды<sup>13</sup>. Данный сюжет был записан в 1924 г. известным собирателем осетинского фольклора Цоцко Амбаловым (Осетинское народное творчество, I, с. 254). В свете указанных фактов естественно возникает вопрос о подлинности разбираемого кабардинского сказания и содержащихся в нем характерных деталей.

<sup>12</sup> Нарты кадджытæ. Нартские сказания. Дзауджикау, 1946, с. 243–248; Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948, с.311–317.

<sup>13</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, Наука, 1976. с. 187–197.

Не подлежит сомнению, что одним из условий, может быть основным, появления сходных элементов в нартских сказаниях народов Кавказа — это заимствование одним народом у другого в результате длительного непосредственного соседства, общения и культурного обмена (АБАЕВ В. И. Проблемы нартского эпоса, с. 31–32). Процесс взаимодействия и взаимовлияния различных национальных версий нартского эпоса, отмеченный еще в прошлом столетии<sup>14</sup>, является отражением таких связей, в том числе и этнических, и при отсутствии общих генетических корней, во всяком случае очевидных. В этом отношении особый интерес представляют осетинско-ингушские, осетинско-балкарские и осетинско-сванские нартские параллели.

Однако от фактического взаимодействия и взаимовлияния национальных версий эпоса следует отличать факт искусственного создания отдельных сказаний и сюжетов по образцу уже известных по публикациям осетинского фольклора, но не имеющих никаких следов в предшествующих публикациях нартских сказаний в других национальных версиях. А. И. Алиева, указывая на необходимость учета взаимовлияния различных национальных версий эпоса при издании этих версий, справедливо указывает и на важность установления глубины этого влияния и степени «вхождения полученного материала в традицию». Особо выделяя проблему обратного влияния публикаций нартских сказаний на устную традицию, А. И. Алиева пишет: «Следует иметь в виду и самые поздние включения в устный репертуар произведений иноэтнического происхождения благодаря их популяризации средствами печати и радио, что создавало реальные условия для широкого знакомства с нартскими сказаниями разных народов» (Алиева А. И. Антология эпоса близкородственных народов, с. 80, пр. 2).

Приведенные положения А. Алиевой не вызывают никаких сомнений. Необходимо лишь отметить, что проблема реального взаимовлияния различных национальных версий и особенно обратного влияния публикаций на устную традицию имеет еще большее значение как для сравнительно-исторического изучения отдельных национальных версий в целом, так и для парных параллелей. Именно такая работа поможет выявлению первоначального ядра нартского эпоса и роли отдельных национальных версий в ее формировании.

Касаясь проблемы обратного влияния публикации на устную традицию, А. А. Алиева отмечает, что «особенно значительным было влияние осетинского эпоса, сюжеты которого получили распространение в других

---

<sup>14</sup> См. Алиева А. И. Антология эпоса близкородственных народов. «Фольклор. Издание эпоса». М., 1977, с. 80.

национальных версиях эпоса». В качестве примера А.И. Алиева приводит цикл Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском и абхазском сказании «Несчастье Сасрыквы» сходное с сюжетом о безымянном сыне Урызмага, и сюжеты о Батрадзе в адыгской версии (Алиева А. И. Антология..., с.80).

Полностью соглашаясь с постановкой вопроса об обратном влиянии публикации на устную традицию, необходимо, однако, отметить, что приведенные примеры далеко не равнозначны в этом отношении. Из числа этих примеров следует полностью исключить цикл Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском, так как основные сюжеты этого цикла появились в печати в публикациях С. Урусбиева и П. Острякова в самом конце 70-х годов 19 в., т. е. практически одновременно с первыми публикациями осетинских нартских сказаний.

Что касается конкретно супружеской жизни Ерюзмека и Сатаней, то часть сюжетов об этом встречается уже в указанных публикациях, хотя и в весьма фрагментарной форме. Однако и то обстоятельство, что основная часть сюжетов о супружеской жизни Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском появляется в печати в начале нашего века в публикации С. И. Тульчинского также не дает оснований считать их появление результатом влияния публикации осетинских сказаний. Трудно представить, чтобы рядовые, большей частью неграмотные сказители, были знакомы с публикациями Дж. Шанаева или В. Е. Пфаффа в таких специальных изданиях как «Сборники сведений о Кавказских горцах» или «Сборники сведений о Кавказе», в которых впервые появились эти сюжеты.

Это хорошо прослеживается, в частности, при сопоставлении сюжетов о попытке развода Урызмага (Ерзюмека) с Сатана (й) в осетинском и балкарском. Этот сюжет в осетинском, хотя и относится к старым записям (ПАС, I, с.34-35), впервые был опубликован лишь в сводном тексте осетинских нартских сказаний в 1946–1948 гг., тогда как в балкарском он известен по публикации К. И. Дьячкова-Тарасовой еще в конце прошлого столетия (Дьячков-Тарасова А. Н. Нартские сказания карачаевцев, с. 89–90). Следовательно, цикл Ерюзмека-Сатанай, как и другие сюжеты балкаро-карачаевского эпоса, находящие аналогии только в осетинском, являются старым аланским наследием, результатом аланского (осетинского) субстрата в балкаро-карачаевском, а не влиянием предшествующих публикаций осетинских нартских сказаний.

Более убедительны другие примеры, хотя ими эта проблема отнюдь не исчерпывается. Сюжет о единственном сыне Урызмага в абхазской версии, прикрепленный не только к имени Сасрыквы (в сводном тексте), но и Татраша (осет. Тотраз) впервые появился в печати в 1961 г.<sup>15</sup> В предшествующих

---

<sup>15</sup> Шакрыл К. С. Аффикация в абхазском. Сух., 1951, с. 160–165.

публикациях абхазского фольклора этот сюжет не встречается. Возможно, что именно поэтому Ш. Д. Инал-Ипа не включает этот сюжет в цикл Сасрыквы<sup>16</sup>. Вопрос об оригинальности и даже подлинности этого сюжета в абхазском должны, видимо, прояснить абхазские нартоведы.

Однако здесь, на наш взгляд, не следует смешивать проблему реального влияния публикации на устную традицию, представленную сказителем, от искусственного создания сюжетов по образцу уже имеющихся публикаций при сохранении внешних, формальных атрибутов как-бы удостоверяющих их подлинность — фамилия и имя сказителя, возраст, национальность, социальное положение, местожительство и т.д. В этом отношении особенно показательны кабардинские нартские сказания, причем не только их сводного текста. Даже в академическое издание адыгского нартского эпоса вошло много сюжетов, зафиксированных в конце 40-х и начале 50-х годов, не имеющих никаких следов в предшествующих публикациях, но находящих аналогии в осетинских нартских сказаниях. Появление этих сюжетов уже после выхода в свет русского перевода сводного текста осетинских сказаний о нартах, отсутствие каких-либо следов в предшествующих публикациях адыгского фольклора ставит подлинность этих сюжетов под большое сомнение, причем эти сюжеты относятся не только к циклу Батрадза, но почти ко всем циклам адыгского нартского эпоса<sup>17</sup>.

Сомнение в их подлинности еще больше усиливает то обстоятельство, что в сводном тексте осетинских нартских сказаний практически нет ни одного сюжета и не одного имени, которых не было бы в предшествующих публикациях осетинского фольклора — дореволюционных и двадцатых годов прошлого столетия. Поэтому в каждом отдельном случае следует отличать факт реального влияния публикации на устную традицию от искусственного создания сюжетов по уже известным образцам.

В балкарских сказаниях в роли чудесной Нартамонгæ-Уацамонгæ выступает бочонок «агуна». Этот бочонок обладал удивительным свойством. Если рассказ кого-либо из нартов «про самый замечательный подвиг, совершенный им в своей жизни», был правдив, то этот бочонок, наполненный питьем наполовину, наполнялся сам собой и переливался через край. В балкарском сказании победителем в этом споре выходит Рачикау, сын Бёдене (Арахцау, сын Бедзенага осетинских сказаний), победивший самого Сосруко. Этот сюжет, как и большинство сюжетов балкаро-карачевских сказаний о нартах, полностью примыкает к соответствующим осетинским сказаниям, в данном случае — к вариантам сказания о чудесном

<sup>16</sup> См. Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сух., 1977, с. 16–28.

<sup>17</sup> см. МАНЭ, с.349, 350, 352, 357,377–376, 377–378, 380–381, 384–385, 389, 393-394.

котле Ардамонгæ. Само название чудесного бочонка в балкарском сказании, не имеющее аналогий в других тюркских языках, восходит также к одному из названий кувшина в осетинском — *агуиани*.

В чечено-ингушских нартских (нарт-орстхойских сказаниях) мотив героической чаши выступает в несколько видоизмененной форме. В сказании «Соска Солса, 7 братьев и 60 братьев нарт-орстхойцев», сюжет которого напоминает осетинское сказание о попытке умерщвления старого Урызмага на пиру у Алагатаæ, Солсе (осет. Сослан) подают «кад» с отравленным напитком. И чаша и бокал имеют в чечено-ингушском свои оригинальные названия. Поэтому обозначение почетной чаши, заимствованным осетинским словом «кад», означающим почет и славу, следует объяснить тем значением, которое придавали нарты Нартамонгæ-Уацамонгæ. Как сам термин, так и указанный сюжет, закономерно восходит к осетинскому, как, впрочем, и все общенартские сюжеты вайнахских и, в первую очередь, ингушских нарт-орстхойских сказаний.

Как видно из приведенных примеров, мотив героической чаши или чудесного котла (бочонка) во всех национальных версиях нартского эпоса несет на себе ясные следы осетинского происхождения. Учитывая скифо-аланское (осетинское) происхождение основного ядра нартских сказаний и их заимствование у осетин соседними кавказскими народами, это положение представляется вполне правомерным, поэтому нет ничего удивительного в том, что скифский обычай «*чаши героев*» до сих пор сохранили в традиционном быту осетин, претерпев, естественно, определенные изменения, чего нельзя сказать о других кавказских народах. Я имею в виду, прежде всего, осетинский застольный обычай «*нуазæн*».

Всякий, кто хоть немного знаком с осетинскими обычаями знает, что у осетин и поныне существует уникальный застольный обычай. Обычай этот заключается в том, что за традиционным пиршественным столом наиболее почетному члену или членам стола в знак особого уважения преподносится внеочередной почетный бокал или рог — *нуазæн*. Этим самым подчеркивается признание заслуг данного лица перед обществом.

Честь получения за столом почетного бокала высоко ценилась осетинами и удостоиться этой чести выпадало далеко не каждому. Это обстоятельство хорошо отразилось в самых различных сферах этнической культуры осетинского народа. Об этом, например, ясно свидетельствуют такие осетинские пословицы, как «*нуазæн раттын фыдæлтæй кадæн баззад*»<sup>18</sup>, «*ирон нуазæн кадджын у*»<sup>19</sup>, «*нуазæн йæхицæн æгъдау домæ*»<sup>20</sup>, «*нуазæны*

<sup>18</sup> «Подношение *нуазæн* издавна считается почетным».

<sup>19</sup> «Осетинский *нуазæн* почётен».

<sup>20</sup> «*Нуазæн* требует, чтоб его чтили».

кадæн дæ кад»<sup>21</sup>, «нуазæн нукуы уыди æфсисæн, фæлæ æрхъуыды æмæ кадæн»<sup>22</sup> и т.д.<sup>23</sup>. Среди осетин твердо распространено убеждение о том, что «фыдæлтæн æппæты стырдар кадæн нуазæн баззад æмæ алкæмæ нæ хаудта. Бирæ лæгæн ус фæцардаид, фесгуыхты номыл та цыты нуазæн иунæг хатт дæр нæ банызтаид...»<sup>24</sup>.

Исключительно большое значение, которое играл застольный обычай *нуазæн* не только за пиршественным столом, но и в широком круге верований и представлений осетин, хорошо иллюстрируется и примерами из народных преданий и легенд.

В дигорском сказании «Прославление Азнаура» (Азнаури кадæнгæ) повествуется о неудачном набеге аталычных (молочных) братьев, дигорца Азнаура и бесленеевского алдара Хамурзы Кайтукова, на владения караногайского алдара Сидака. Когда во время ухода от преследования караногайцев Хамурза оставляет своего молочного брата (*йенцег-æрвадæ*) одного, то Азнаур в минуту смертельной опасности проклинает его в следующих словах: «Из жалости ко мне тебя бог бесславным алдаром да заставит жить среди бесленеевцев, и чтобы тебе *синон* (т. е. нуазан. — Ю. Г.) среди них никто больше не дал (подч. мной. — Ю. Г.). (Вс. Миллер. Дигорские сказания. М., 1902, с. 126. «*Мæ тæрегъæдæй дæ хуыцау агадæ фæццæрсæд Биасланти астæу, æма дин синони хай с'астæу маке бал радтæд*»)»<sup>25</sup>.

Другой пример взят из югоосетинской действительности и связан с Гудскими абреками (*Хъуды абырджытæ*), боровшимися против царского самодержавия в первой половине прошлого столетия. Уходя от преследования царских войск, абреки однажды остановились в с. Едыс (Урстуалтаг) у Хила Колиева, оказавшего им радушное гостеприимство. Узнав об этом, власти предложили Хила ценные подарки и деньги с тем, чтобы он выдал своих гостей. Ответ Хила на это предложение был таков: *Æз Æгъуызаты æмæ Куырдататы 'хæн иу фынгыл бадын æмæ мæ уый куы айхъуыса, зæгъгæ, Хила йæ уазджыты ауæй кодта уæд ма мын фынгыл нуазæн та чи*

<sup>21</sup> «Да будет твой почет равен почету *нуазæна*».

<sup>22</sup> «*Нуазæн* никогда не был для насыщения (утоления жажды), а для внимания и почта».

<sup>23</sup> См. Осетинские пословицы и поговорки. Ирон æмбисæндтæ. Сост. К. Гутиев. Орджоникидзе, 1976, с. 119; ИЭС, II, с. 215.

<sup>24</sup> «У предков самым почётным считался *нуазæн*, и он не каждому доставался. Бывало, многие мужчины долго жили (женатыми), но так ни разу и не удостоились выпить *нуазæн*». см. Айларты Имз. Мамисоны æфцæгыл. «Мах дуг», 1986, № 12, ф. 30.

<sup>25</sup> «За мою обиду пусть бог заставит тебя жить среди Биасланта, и чтоб никто из них больше не преподнес тебе почетный бокал».

*ратдзæн мæ арммæ* — Мне приходится сидеть вместе с Агуызата и Курдтата за одним столом, и если пройдет слух, что Хила предал своих гостей, ***то кто мне еще преподнесет за столом нуазæн*** (подч. мной. — Ю. Г.) (ХИФ, с. 315).

В сказании «Гнугъ и Агъуызатæ» старейшина рода Агузовых, призывая к отмщению за убийство одного из Агузовых, говорит: «Если мы оставим это дело неотомщенным, то ***ни на пиру, ни на поминках нам никто больше не преподнесет «нуазæн»*** (подч. мной. — Ю. Г.), и даже наши отдаленные потомки останутся опозоренными среди народа. Не покроем же наши головы женскими платками — или смерть или кровь за (нашу) кровь». ХИФ, с. 280.

Нельзя, конечно, ручаться за стопроцентную достоверность приведенного пассажа. Не исключается и определенная романтизация описания, заключающаяся в первую очередь в речевой характеристике старейшины рода. Однако обращает на себя внимание, что на первый план, в случае невыполнения закона кровной мести, он выдвигает возможное неполучение *нуазæна* членами рода на пирах и поминках.

DOI: 10.46698/VNC.2022.14.54.001

Б. МЫСЫККАТЫ,

*Malaga, España, boris.misikov@gmail.com*

К. К. КОЧИЕВ,

*Цхинвал, Республика Южная Осетия, konst.k.kochiev@gmail.com*

## **ЧАША СЛАВЫ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ: СКИФСКИЕ И ДРУГИЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ**

Легендарная нартовская чаша *Амонгæ* (*Уацамонгæ*, *Нартамонгæ* и т. д.) изначально привлекала заинтересованное внимание исследователей осетинской эпической традиции. В последней четверти XIX века В. Ф. Миллер в своей статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин», ставшей первым подлинно научным исследованием, сопоставившим данные Геродота о скифах и сведения нартовского эпоса осетин, указал на параллель между скифским обрядом чествования доблестных воителей почетными чашами во время ежегодного воинского собрания и нартовской чашей Уацамонга, которая чудесным образом сама поднимается к устам достойного [Миллер 1882: 197–198].

За минувшие без малого полтора столетия библиография по проблематике сакральных сосудов Нартиады пополнилась многими новыми исследованиями, существенно расширился круг привлекаемых источников. Предложенное Миллером сопоставление сообщения Геродота с материалами Нартиады полностью поддержал и дополнил Ж. Дюмезиль [Дюмезиль 1976: 44–46; Дюмезиль 1990: 174–181]. Значимый вклад был внесен и Юрием Сергеевичем Гаглойти [Гаглойти 2010: 155, 156, 201, 224, 230–232, 326, 379, 392–393, 397, 541–542, 576, 606, 607, 608, 609, 610, 691–694, 785]; с уважением отмечая его заслуги перед осетиноведением и отдавая дань глубокой признательности всем старшим предшественникам, представляем вниманию читателя свой опыт обращения к проблеме священной нартовской чаши и истоков связанных с ней представлений.

### **Чаша славы — высшая почесть у скифов**

Сообщение Геродота о ежегодном пиршественном собрании скифов, на котором каждый воин, убивший врага, имел право пить вино из особого

почетного сосуда<sup>1</sup>, тогда как другие не удостоивались этой чести и сидели отдельно (IV, 66), находит поддержку ряда античных источников, включая Аристотеля: «...человек, не убивший ни одного неприятеля <...> у скифов <...> не имел права во время одного праздника пить из круговой чаши» (Pol. VII, 2, 6), а также Помпония Мелы: «На пирах они охотнее всего и чаще всего говорят о том, кто сколько [врагов] убил, те же, кто хвастается бóльшим числом [убитых], пьют из двух чаш. Это считается особой честью во время их веселий» (Mela II, 13). Несомненно, что данную традицию отражает также сообщение Гая Юлия Солина, хотя в нем нет прямого упоминания о чаше славы для отличившихся воинов: «Обычаи обитающих во внутренних областях скифов грубее <...> Чем больше врагов убил воин, тем больше ему честь, не убить же никого — позор» (Solin. XV.15).

Чаши, из которых пили вино скифы на своем ежегодном воинском пиршестве, Геродот называет греческим словом килик (κύλιξ). Представляется, однако, что следует учитывать также богатый иллюстративный материал скифской иконографии и изображения на предметах скифо-греческой торевтики, на которых встречаются образы, явно перекликающиеся с данными из геродотовского логоса о скифах<sup>2</sup>. На изображениях с мотивом ритуального питья в руке персонажа оказывается как правило рог или ритон<sup>3</sup>, либо круглодонный сосуд. В обоих случаях выявляются вполне очевидные мифологические коннотации.

В осетинской культуре по настоящее время сохраняется старинный обычай в качестве знака особого уважения подавать за торжественным столом наиболее достойным из присутствующих «кубок славы» или «кубок чести» (*kady nwazæn, cyty nwazæn*); название это, несомненно, отражает крайне древние представления. Специальный интерес представляют данные о старинном осетинском обычае чествования кубком *kady nwazæn* на

<sup>1</sup> Ср. также сообщение Геродота о легендарном медном сосуде колоссальных размеров, отлитом по повелению царя Арианта из собранных — по одному от каждого воина Скифии — наконечников стрел (Herod., IV, 81). Несомненно, что аналоги подобного сосуда имелись, по всей видимости, в каждой скифской области. В этих котлах-кратерах приготавливались напитки, которыми ежегодно в особый день наполняли пиршественные чаши, чтобы чествовать воинов, вновь доказавших свою ратную доблесть (IV, 66).

<sup>2</sup> Сходным образом, Геродот именует большим керамическим киликом (ἐς κύλικα κεράλιον κεράτιον) чашу, использовавшуюся скифами во время обряда клятвоприношения (Herod., IV, 70), однако иконография свидетельствует, что в данных обрядах в качестве ритуальных сосудов употреблялись роги либо ритоны.

<sup>3</sup> Ритон (др.-греч. ῥιτόν, от ῥέω — ‘теку’) — кубок в форме рога с небольшим отверстием в нижней части сосуда.

особом «пире славы» — *cyty kwyvd*, который устраивали в знак поощрения и общественного признания в честь проявившего себя ратными подвигами воина, или одержавшего выдающуюся победу атлета, либо совершившего другие особо значимые в глазах общества деяния<sup>4</sup>.

Раскрыть изначальный смысл термина *kady nwazæn* позволяет осетинский эпос о нартах, основное ядро которого зародилось в среде ираноязычного скифо-сарматского мира и получило свою окончательную форму уже в аланском средневековье. Отличную иллюстрацию к обычаю *kady nwazæn* нам оставил собиратель фольклора, великолепный знаток Нартиады и талантливый живописец Махарбек Туганов, изобразивший на своей картине «Пир нартов» нарта Батраза пьющим из почетного турьего рога. Нет сомнений в том, что художник стремился увековечить ежегодный пир славы в Великом доме торжеств нартовского рода Алагата (*Alægaty Styr xædzar*), пир *par excellence* для всего осетинского эпического пространства. И действительно, в одном из сказаний Батраза, прибывшего в общественный «Дом выявления истины» — *Ærdamongæ xædzar*, сажают на достойное место и подают большой турий рог в качестве почетного кубка (*Batradzy wælæwæzgomaw abadyн kodtoj. Æmæ jæm aværdtoj dyndžyr dzæbidyr*) [НК 2005: 98–99].

Осетинский эпос сохранил целый ряд сюжетов, связывающих с мотивом почетных чаш именно Батраза. Нартовский стальнотелый Батраз — безупречный витязь, непревзойденный во всех достоинствах, который получает все «призовые кубки» в ходе извечных нартовских дискуссий о том, кого можно считать лучшим в героических ратных подвигах и личных доблестях.

Пожалуй, наиболее известный пример содержится в нравственно-поучительном сказании о доблестях Батраза (*Narty Batradzy qæbatyrdzinad*); где повествуется о том, как на своем ежегодном собрании (*afædzy æmbyrd*) нарты устроили пир славы (*Nartæn wydis cyty kwyvd*), на котором отец Батраза нарт Хамыц награждается сразу тремя кубками славы (*ærtæ cyty nwazæny*) за несравненные доблести его сына, признанного лучшим во всех трех номинациях, провозглашенных к состязанию знатнейшими из нартов. Эти характеристики проявляются в трех чертах характера и поведения героя: воинская доблесть (*Narty adæmæj qæbatyrdær či razyna*), благородство по отношению к женщине (*wæzdandzinady tyxxæj sylgojmagmæ*), сдержанность в еде и питье (*wæzdandzinad gwybynæj*) [НК 2005: 206–208].

<sup>4</sup> Еще одним видом торжественного молитвенного пиршества, также относящимся к сфере воинских обычаев и ритуалов, был победный «пир силы» (*tyxu kwyvd*), который устраивали по завершении успешного военного предприятия [Чочиев 1985: 152–153].



М. С. Туганов «Пир нартов», 1950–1952 гг. Х., м., 265×500 см: нарт Сослан изображен танцующим на бортике чаши Амонга; слева от него нарт Батраз осушает почетный турий рог, «кубок славы»

Аналогичный результат показан и в другом значимом мотиве, присутствующем в целом ряде кадагов<sup>5</sup> Нартиады, где Батраз завладевает общенартовской реликвией, чудесной чашей Амонга, хранившейся до того момента у рода Алагата, носителей т. н. первой социальной функции<sup>6</sup>. Эта чаша, указывающая на истинного героя и его подвиги, поднимается над столом, пенится или закипает лишь в присутствии нарта Батраза, он же в итоге становится ее единовластным обладателем (*jaexaedæg Narty Amongæ raxasta*) [НК 2005: 332, 574–575].

Особый интерес привлекает сказание о том, как нарты замыслили убить Урызмага. Пригласив престарелого вождя в зал торжественных пиршеств нартовского рода Алагата (*Alægaty wælxædzar*), в другом варианте — в «Дом выявления истины» (*Ærdamongæ xædzar*), на ежегодное торжественное собрание — пир славы (*afædzy æmbyrd — cyty kwyvd*), злоумышленники собираются напоить Урызмага до смерти, беспрестанно поднося ему почетные чаши, от которых он не вправе отказываться. Спасение приходит в лице прибывшего на выручку юного Батраза, до того не знакомого нартам, но уже успевшего тайно совершить не один выдающийся

<sup>5</sup> Кадаг (осет. *kadæg*) — эпическая песнь, исполнявшаяся, как правило, в сопровождении осетинской арфы *dywwadæstænon fændyr* или смычкового инструмента *qisfændyr*. По-видимому, производное от *kad* ‘слава’ [АБАЕВ 1958: 566].

<sup>6</sup> Другие варианты названия (*Amongæ*, *Narty Amongæ nwazæn*, *Wacamongæ*, *Waciamongæ*, *Acamongæ*, *Nartamongæ*, *Nartacamongæ*, *Ærdamongæ*) содержат это базовое название, обозначающее «указательницу, ту что указывает», от глагола *amonyn* «указывать».

ся подвиг. Батрадз: «взял у Урызмага чашу, поднес ее к губам и выпил. <...> Выпив, он вытряхнул (из нее) змей на стол, Нартамонгу же с собой забрал» [НОГЭ 1989: 283].

Весьма примечательно, что согласно данной редакции именно этот момент биографии Батраза следует считать его героическим явлением нартовскому обществу, ведь только после этого эпизода нарты узнают о уже выдающихся подвигах еще юного Батраза. Более того, именно после присвоения Амонги и спасения старого вождя заговорщик Бурафарныг, глава враждебного рода Бората, упрекает Батраза в том, что он еще не отомстил Сайнаг-алдару за кровь своего отца, рассчитывая на скорую гибель юного героя. Этот подвиг отпущения послужит триггером для начала конца всей эпопеи, запуская маховик непрекращающейся череды убийств и эксцессов со стороны Батраза, приведших его в итоге к непримиримому противоборству с Всевышним и трагической кончине. Испив до дна огромную Чашу славы, нарт Батраз был обречен не только на неминуемую героическую смерть, но и на непреходящую славу. Последняя в представлениях алан-осетин во все времена являлась наивысшей ценностью и наилучшей для славного воина участью, какую только можно представить и пожелать. Недаром в одном из сказаний говорится, что еще нарты в честь славы Батраза устраивали торжественные пиры-молебны. Так, в одном из сказаний говорится, что нарты устроили особый пир во имя Уастырджи и во славу Батраза (*Nartæ Wastyrdžijjy nomyl æmæ Batyradzy kadyl kwyvd yskodtoj*) [Мах Дуг 2005 (№ 8): 96].

В своем рассказе о скифских военных обычаях Геродот отмечает, что на ежегодном пиршественном собрании герои, убившие многих врагов, имеют по два килика и пьют из обоих разом (IV, 66, 7–8); подобным образом в одном из вариантов о юном Батразе, после его рассказов об убитых им сыновьях небожителей, герою выносят одновременно две особые чаши, которые он должен осушить, чтобы нарты поверили в правдивость его рассказа о совершенных подвигах (*Nartamongæ k'usæj jyn dywwæ raxæssut, æmæ cæ kæd anaza, wæd mæ bawyrndzæn. Raxastoj jyn dywwæ k'usy 'ma cæ Batyradz axwupp kodta*) [Нарты кадджытæ 1989: 435].

В том же контексте пира-западни в доме Алагата в одном из иносказательных диалогов, ведшихся на тайном хатиагском языке, описывается сцена терзания барсом (отождествляемым с героем Батразом) свиней (в которых явственно угадываются заговорщики из рода Бората). Барс, бросающийся с вершины горы на бесчинствующих свиней, явно символизирует благие силы вселенского миропорядка. Растерзанные же им свиньи ('сколько их было, только головы и туши от них остались' *'šydaeriddær wydysty, særtæ æmæ gwyrtae festy*') [НК 2005: 92]), подрывавшие корни «стоящего посреди Мгонской равнины» золотого дерева, воплощают силы хаоса и хтонического начала, которые стремятся разрушить космический и

социальный порядок, подрыть и повергнуть Мировое древо, иносказательно отождествляемое с образом старого вождя нартов Урызмага.

Представляется, что сорвав планы заговорщиков и сохранив от разрушения миропорядок, безупречный герой-воин Батраз получает моральное право претендовать на «чашу славы», оспаривает принадлежность общенартовской Амонги, а пройдя три испытания, получает ее в единоличное владение. Амонга достается именно Батразу, наиболее безупречнейшему с точки зрения воинского, «кшатриевского» менталитета нартов герою. «“Я, я безупречный среди нартов муж! Ну скажите, — говорит он, — в чем вы можете меня упрекнуть?” Нарты ничем не могли упрекнуть Батраза, и нартовская Амонга досталась ему» [НОГЭ 1989: 272]. В этих устойчивых мотивах очевидно проглядывает древняя мифологичность образа эпического Батраза, подмеченная еще Ж. Дюмезилем, сопоставившим его образ и манеру, в которой он завладевает чашей нартов, с образом индоарийского бога Индры, который также добывается обладания сосудом с напитком бессмертия — амритой [Дюмезиль 1976: 65].

\* \* \*

Для понимания мифопоэтического значения славы в осетинской традиции крайне важны заключительные строки наиболее архаических текстов посвящения коня покойному *bæxfældesuni dzubandi*, в которых изображается загробный мир и даются наставления умершему относительно выбора пути, надлежащих действий и ответов на ожидающие его вопросы. После долгого путешествия и встреч с рядом персонажей перед героем открываются райские врата, войдя в которые он отвечает на вопрос о себе и кратко описывает героические деяния, после чего ему определяется место среди прославленных нартовских героев:

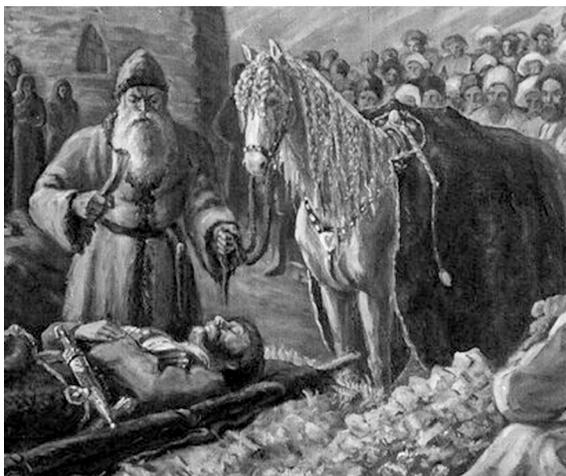
— *Wælæmæ 'j iskæntæ. Xæmici xætdzæ ænbadinæ, Uruzmagi xætdzæ ænxwærinæ, Soslani xætdzæ ænxætinæ, Wælæmæ 'j iskodtonæ. Nur dzeneti Barasturi raxes farsæj baduj.* [ИАС 2007: 377]

«На почетное место его ведите — с Хамицем восседать, с Урузмагом со-трапезничать, с Сосланом ради подвигов странствовать<sup>7</sup>. На почетное место его отвели. Теперь он в раю по правую руку от Барастура восседает».

Перед нами, по сути, рассказ о высшем триумфе, перед которым меркнут все блага брэнной жизни и к которому ведет путь идеального воина.

<sup>7</sup> *Ænxætinæ* — букв. ‘сотоварищ по рыцарскому странствованию’, от *xætaen* — ‘вид военного предприятия — поход-странствование, воинская вольная охота ради приключений и совершения подвигов’; одно из регулярных занятий героев. Подробно об этой разновидности военных предприятий в монографии А. Р. Чочиева [Чочиев 1985: 114].

В награду за подвиги герой вступает в бессмертие, обретает *ænison kad* — «вечную славу» и присоединяется к сонму наиславнейших героев всех времен, вместе с которыми он восседает за пиршественным столом в райских чертогах и спутником которых он становится. Вечные пиры и рыцарские странствия с лучшими из лучших, с славнейшими из славнейших — таким видится поэтический апофеоз славы, к которому должно стремиться. По существу, здесь прямое проявление тех самых идеологических представлений, которые отразились в надежно реконструируемой на материале нескольких традиций древнейшей индоевропейской мифопоэтической формуле «немеркнущая слава»<sup>8</sup>.



М. С. Туганов «Посвящение коня» (фрагмент), 1948 г. Х., м, 100×135 см: посвящающий коня умершему мужчине рецитирует ритуальный текст *Væxfældisæn*, держа в одной руке рог с пивом и уздечку в другой

### «Это для них величайшее бесчестие»

«Один раз в год каждый начальник округа в своем округе наполняет вином кратер, из которого пьют скифы, убившие врагов. Те, кто этого не совершат, не вкушают этого вина, но, презираемые, сидят отдельно. Это для них величайшее бесчестие. Все те из них, кто убили очень многих мужей, имеют по два килика и пьют из обоих».

(Herod. IV, 66)<sup>9</sup>

Есть все основания полагать, что Геродот, говоря о величайшем в понимании скифов бесчестии, заключающемся в лишении права пить вино из некоего особого сосуда в кругу доблестных мужей, совершивших воинские подвиги (Herod. IV, 66), достоверно и точно передал важную деталь

<sup>8</sup> О «немеркнущей славе» в осетинской традиции см.: [Мысыккаты 2020].

<sup>9</sup> Фрагменты из Скифского логоса приводятся в переводе И. А. Шишовой по изд.: [Доватур 1982: 456].

о скифских военных обычаях на основании сведений, полученных от собеседника, прекрасно знакомого с реалиями общественного быта скифских племен.

Буквальная аналогия со сведениями Геродота о скифских ежегодных воинских пирах проявляется в осетинском нартовском эпосе, сохранившем выражение *afædzy æmbyrd — cyty kwyvvd* ‘ежегодное собрание — молитвенное пиршество чести (славы)’, с предельной точностью соответствующее сообщению Геродота о ежегодных собраниях скифов, как это впервые показал Ю. С. Гаглойти [Гаглойти 2010: 230–231]. Со своей стороны отметим, что совпадения между Скифским логосом и Нартиадой относительно ежегодных пиршественных собраний славы проявляются даже в деталях. Так, в одном из дигорских вариантов сказания о споре за обладание Амонгой, Сослан старается всеми правдами и неправдами завладеть вождельным кубком славы и не дает никому даже слова сказать (*Soslan æ særgi læwuj ’ma dzurdi baræ nene wadzuj, æxe ’j kænuj*), а отец Батраза, Хамиц, бесславно стоит в стороне (*ægadæ* — буквально ‘в бесславии’), в самом конце (*kæronæj*), вдали от чаши, и ему не дается право говорить (*Xæmic ba kæronæj læwuj, dzurdi bon dær æj næjjes, wotemæj*). Услышав о творящемся бесчинстве, Батраз гневно восклицает «мой отец Хамиц до сегодняшнего дня никогда не был унижен (буквально ‘обеславлен’»)» (*mæ fidæ Xæmic aboni walængæ ægadæ ku nekæd adtæj!*), а затем устремляется на нартовский пир и рассказами о своих подвигах обеспечивает отцу право пить из чаши Амонги, что величиной с бочонок (*niwazæn sæxgæri xuzæn*) [НОГЭ 1989: 291–292; НОГЭ 1990: 306–307].

В связи с осет. *ægadæ* ‘позор, бесславие’ в рассматриваемом отрывке следует заметить, что Геродот передает то состояние позора, в котором находились скифы, не удостоившиеся чести пить из почетного кубка, термином *ἡτιμώμενοι*, от глагола *ἡτιμώω*, этимологически восходящего к *ἡτιμή*, т.е. имеющего ту же структуру, что и осетинское (диг.) *æ-gadæ*. Логично полагать, что в скифском этот термин должен был иметь идентичную структуру. Лексема *-gadæ*, осложненная привативной частицей *æ-*, является озвонченным вариантом слова *kad(æ)* ‘слава’, восходящего к иран. (скиф.) форме *\*kāta-* ‘воздавать должное’, изначальным источником которой считается и.-е. праформа *\*kēi-* с исходным значением ‘смотреть, обращать внимание’ [АБАЕВ 1958: 565–566]. Следовательно, исходя из такого значения, с учетом привативной частицы получается, что опозоренные скифы, лишённые права пить из чаши славы, вероятно именовались термином скиф. *\*a-kāta-*, который должен был значить ‘(тот кому) не воздается должное’, либо ‘не достаиваемый внимания’. Это вполне согласуется с контекстом геродотовского сообщения о скифском обычае ежегодных

пиршественных собраний, а также подтверждается осетинским эпическим сюжетом: в обоих случаях такие персонажи находились на периферии ритуального действия, т.е. получали наименьшее положительное внимание со стороны общества и не удостоивались права сидеть за пиршественным столом вместе с мужественными воинами. Проявившим же особую доблесть воинам воздавалась наибольшая честь: «...кто убили очень многих мужей, имеют по два килика и пьют из обоих» (*οὗτοι δὲ σύνδυο κύλικας ἔχοντες πίνουσι ὁμοῦ*) (История IV, 66, 7-8).

По народным преданиям осетин можно судить, что право на «чашу славы» (*kady nwazæn*) рассматривалось как своего рода признание общественного статуса и достоинства мужчины. Соответственно, бесчестьем и унижением видится предполагаемый отказ в почетной чаше из-за проявления малодушия или другого недостойного поступка и несоответствия высоким требованиям, которые предполагал осетинский этос. Даже допускаемая умозрительно возможность отказа в этом почетном кубке воспринималась как немыслимый позор, несовместимый с достоинством полноправного представителя воинского или *уазданского* [Бзаров 2021: 195–203] сообщества, поэтому выбор иного пути, нежели путь, ведущий к славе, — пусть даже ценой жизни, просто не мог даже рассматриваться в качестве альтернативы.

Таким образом поступают и эпические герои. Заранее понимая ожидающую их опасность и обреченность похода, они пускаются в путь, несмотря на наложенное на них заклятие и непогоду<sup>10</sup>, говоря, что, если кто-то узнает, что они повернули обратно, не завершив намеченного предприятия, то им больше никто не даст почетного кубка (*Daredzantæ æmæ Nartæ Xody Cyfyddæry nyxasæj fæstæmæ razdæxync, wyj či fequsa, wyj nyn rægy nwazæn kwynawal ratdzæn*) [НК 2005: 162, 627].

Герой осетинского даредзановского эпоса<sup>11</sup> Йамон, оказавшись в ситуации, потребовавшей проявления смелости и решительности, отбрасывает все колебания, подумав: «Если кто услышит, что славный Даредзанты Йамон не решился пойти на свет огня, тот больше мне на тризне<sup>12</sup> кубок не

<sup>10</sup> Отправившись в конный поход в количестве тридцати пяти всадников, нарты повстречали злоязычного Ходовского Цыфыддара, который в ответ на просьбу о добром напутствии вместо благопожелания послал нартам заклятие, призвав на них неделю проливного дождя и месяц ненастья (*acæut, æmæ wyl k'wyr k'ævda æmæ mæj fydbon æskaenæt*) [НК 2005: 162].

<sup>11</sup> Даредзановские сказания (*Даредзанты таурагътæ*) — один из осетинских эпосов, тесно связан с иранскими сказаниями о Рустаме, Зурабе и Бижане (вероятно, через «Шахнаме» Фирдоуси и их средневековые грузинские литературные и фольклорные переложения) [Таказов 2014: 42].

<sup>12</sup> Не вполне понятное место: современным осетинским ритуалом поминок никакие кубки славы не предусмотрены. Обычай предписывает близким покойного поднести от

поднесет» (*Uj čī fequsa, Daredzanty kaddžyn Jamon arty ruxsmæ næ bawændyd, uj myn xisty nwazæn nal radtdzæn*) [ХИФ 1936: 187; КАЛОЕВА 1975: 93]<sup>13</sup>.

Герой исторического предания «Разбойники Гудского ущелья»<sup>14</sup> Колити Хилá из урстуальского сел. Едис, принявший четырех незнакомцев в своем доме по древнему обычаю гостеприимства, оказывается перед тяжелым этическим выбором ввиду вновь открывшихся по прошествии некоторого времени обстоятельств. Незнакомцы, которых радушно принял Хила, оказываются находящимися в розыске абреками, за головы которых назначена большая награда; в случае невыдачи их гостеприимному хозяину дома грозят серьезные проблемы. Тем не менее Хила отказывается выдать своих гостей, говоря: «Я за столом между Агузатами и Курттатами сижу<sup>15</sup>. Люди едят мой хлеб-соль, и если разнесется молва, дескать Хила продал своих гостей, тогда кто мне за столом поднесет почетный кубок? Чего я буду еще достоин после этого, и как мне тогда жить среди народа?» (*Ez Aėğwyzaty æmæ Kwyrттaty 'xsæn iw fyngyl badyn. Adæm mæ cæxx, mæ kærdžyn xærync, æmæ mæ wyj kwy ajqwysa, zæggæ, Xila jæ wazdžyты awæj kodta, wæd ma myn fyngyl nwazæn ta čī ratdzæn mæ armæ? Cy akkag ma wydzynæn æz wyj fæstæ, æmæ adæmy 'xsæn cæron?*) [ИТ 1989: 498].

М. М. Ковалевский, глубоко изучивший традиционное право и обычаи осетин, отмечал, что с людьми, грубо поправшими нормы общественной морали, даже «сидеть за одним столом или пить из одной чаши никто не согласится» — наказание настолько тяжкое, что отвергнутому обществом изгою «не остается иного исхода, как покинуть родину. Так обыкновенно и бывает» [КОВАЛЕВСКИЙ 1886: 125].

---

имени семьи так называемые *arfæjy nwazæntæ* ‘кубки благословения’ всем без исключения участникам поминального застолья, которые должны в ответном слове пожелать, чтобы в семье теперь происходили только добрые события и чтобы сто лет не приходилось совершать поминальные возлияния. См.: [МÆРГЫТЫ 2017: 231].

<sup>13</sup> В случае юности или молодости героя законное право на долю почета и чашу славы принадлежит его отцу. Таким образом, разыгрываемые нартами золотые кубки достаются Хамыцу, отцу нарта Батраза, проявившего все качества идеального героя [НК 2004: 451–460; НК 2005: 201–266, 573–575]. В сказании «Хемышкоко-Петерез» адыгейского (абадзехского) варианта Нартиады, нартовский отрок Петерез (аналог осетинского Батраза), которому от роду было всего десять лет, заслышав чьи-то крики о помощи, говорит себе: «Если я не явлюсь на помощь, моему отцу не будет за пиром чаши», и отправляется навстречу опасности [Дьячков-Тарасов 1902: 36–37].

<sup>14</sup> Описываемые в легенде события, судя по упоминанию отдельных исторических лиц и событий, относятся ко времени 40–50-х годов XIX столетия.

<sup>15</sup> Хила имеет в виду фамилии колен *Aėğyызатæ* и *Куырттатæ*, которые претендовали на узданский статус в регионе Урстуалтæ и прилегавших к нему ущельях.

Записанная Дударом Беджызати народная героическая песня о Махамате Томайти вкладывает в уста героя, готовящегося к смертному бою за свой народ, такие слова: «Друзья мои добрые, да чтоб | лакать воду мне из собачьей посудыны | ежели горы родные перед лицом народа | защитить не смогу!» (*Mæ xorz æmgærttæ, zæġ, | Kwydzy bæləġy wyn æz don bastæron, ej! | Mæ rajġwyræn xæxtæ adæmy cæsty raz | Baqaqqænyn kwynæ bafærazon, oj!*) [БЕДЖЫЗАТЫ 1973: 85-86].

Речевой оборот относительно «питья из собачьей посуды», вложенный в уста Махамата Томайти, хорошо известен в осетинской народной паремике: «Чтоб тебе в собачьей посудине воду подавали!» (*Kwydzy bæləġy dyn don nuġġyndæwæd!*); «Неужто столь низко я пал, чтобы воду из собачьей миски лакать» (*Wymæ 'rxawdtæn æmæ kwydy bæləġy don ysdæron!*); «Да чтоб лакать мне воду из собачьей миски» (*Kwydzy bæləġy don basdærdton*) [ИÆ 1976: 139].

В речи использование подобной клятвы-проклятия характеризует предельную эмоциональную напряженность ситуации, а архизначимый смысловой образ предполагает абсолютную невозможность нарушения клятвы. По сути, используемая формула передает метафору бесчестия и позора, альтернативой которым является только смерть в бою, и, безусловно, имеет самое прямое отношение к понятию чаши славы, как ее полярная противоположность в соответствии с аксиологическим принципом противоречивости.

## Чаша и рог

Интересную параллель к рассматриваемым сведениям Геродота о скифских воинских торжественных собраниях и материалам Нартиады и исторического фольклора осетин относительно чествования достойных воителей кубком славы и, наоборот, о бесчестии, которое подразумевается отказом в праве на почетную чашу, можно обнаружить в доисламских обычаях этнических групп юга современного Нуристана, афганской провинции, прежде входившей в пространство языческих горских культур на рубежах Центральной и Южной Азии — Кафиристан или Перистан<sup>16</sup>. Кафир,

---

<sup>16</sup> Кафиристан (страна неверных) — обобщённое мусульманское именование обширной горной области к востоку от хребта Гиндукуш, население которой практиковало традиционные верования. В ходе принудительной исламизации, век за веком границы этой области сжимались. На сегодняшний день лишь калашы Пакистана сохраняют свою культуру, но и та подвержена влиянию соседей-мусульман. Основу их религиозно-мифологических представлений составляет архаическая «пастушеская идеология» [PARKES 1987]. Область проживания их соседей-кафиров, влиявших на религиозную систему калашей в XIX веке, после завоевания в 1896 г. была переименована в Нуристан («страна света

добровольно отказавшийся от соперничества за высокий статус, будь то как воин, или как учредитель общественных пиршеств, находился на весьма низком социальном уровне и обозначался особым термином *uluma*. Мужчина, сделавший выбор жить, не меряясь силами с другими, был должен, согласно обычаю, пить вино из чаши без ножки, т.е. символически «лишенной рога», что обозначало его как слабого и беспомощного человека [JONES 1975: 242].

Само наименование *kuna-urei* «безрогий кубок» указывало на низкий статус ее владельца. Отсутствие ножки кубка, именуемой «рогом», имело негативный статусный смысл, поскольку рог в культуре кафиров являлся символом силы, мощи и плодовитости. Не секрет, что во многих древних скотоводческих культурах в целом, в культурах индоиранских племен в частности, рога животных являлись особым символом, в первую очередь фаллическим. Поэтому отсутствие «рога» на чаше это не просто понижение личности в социальном статусе, но и демаскулинизация на предметном и акциональном уровнях.

В связи с подобными представлениями отметим, что в «тайном языке» героев осетинского эпоса различные рода войск иносказательно обозначаются указанием количества рогов. Нартовский предводитель Урызмаг, оказавшись в плену, посылает за выкупом и с гонцами передает послание на этом секретном «хатиагском языке»<sup>17</sup>; под видом описания стада скота для выкупа, вождь передает указания относительно количества и состава войска, которое должно прийти к нему на выручку [НК 2003: 404, 415]. В расшифрованном виде послание имело следующий вид «однорогими быками пешее войско он называет, двурогами быками — конное войско, трехрогими быками — копыеносное войско, четырехрогами быками — панцирное войско, пятирогами — тех, что с головы до ног вооружены».

[исламской веры]»). В современной науке для обозначения всего некогда политеистического региона, населённого преимущественно носителями индоиранских языков, предлагается политкорректный термин Перистан («страна фей»). В этнографической литературе Кафиристаном обычно именуется территория современного Нуристана, неподконтрольная каким-либо государствам вплоть до исламизации. Примечательно, что сегодняшние калашы представляют собой не только последний островок язычества, но и последний наблюдаемый пример племенной индоевропейской религии [SACOPARDO 2016: 246]. Именно поэтому параллели с различными культурами Перистана особенно значимы для реконструкции праиндоевропейских и конкретно индоиранских представлений.

Авторы благодарят С. И. Каверина за ценные замечания и дополнения по традиционной культуре кафиров Гиндукуша, а также за участие в работе по редактированию данной статьи.

<sup>17</sup> См. [МЫСЫККАТЫ 2021 Б: 35-37].



Слева: серебряная чаша типа *urei* (Музей Питт-Риверса, г. Оксфорд. Инв. № 1980.8.3). Справа: поминальная статуя 'mute' северных кафиров-сияпушей из с. Брагоматол, изображающая славного предка на коне (Национальный музей Афганистана, г. Кабул)<sup>18</sup>

Стало быть, «безрогость» обозначает ту же безоружность и беспомощность. И действительно, в другом варианте этого послания фигурируют безрогие быки (*gwymydzatæ æmæ ænæciwægtæ*), которые обозначают идущий позади войска простой люд с палками и мешками (*lædzægdžyn æmæ dzæk'uldžyn; wydon ta mæc'istimæ acydysty*), они будут собирать награбленное и гнать захваченный скот, добытый воинами [НК 2003: 427; НК 2010: 562].

Существуют все основания полагать, что мотив рога в качестве атрибута героя в каменной скульптуре Скифии, представленной антропоморфными изваяниями героизированных умерших воинов и в конструкции кубков Южного Кафиристана мог иметь изначальный мифологический подтекст. Известно, что одним из эпитетов воинского божества индоариев,

<sup>18</sup> Согласно этнографическим сведениям, спустя год после смерти человека, обладавшего высоким престижем, кафиры устанавливали деревянное изваяние около его могилы (незакопанного деревянного ящика). Если северные кафиры (катэ, ком и пр.) предпочитали реалистические изображения, то южные кафиры (вай, нишеи, сану, ашкун и пр., общее самоназвание "кальша") изготавливали схематическое изображение умершего — столб 'del', в некоторых случаях увенчанный серебряным кубком

громовержца и драконоборца Индры, является термин *Vṛṣabha* «бык», при этом его называют «остророгим быком». «Успешно напал он на врагов, | острым быком рассекал он крепости, Индра» (I, 33, 13). Термином «безрогий» (*çátasya*) в Ригведе обозначаются смиренные одомашненные быки, которые нуждаются в защите «остророгого быка», бога Индры (Ргв. I, 32, 15). В данном контексте заслуживает внимания упоминание о породе безрогих быков в Скифии (Herod. IV, 28–29).

Если учесть важную роль, которую играли различные аналоги Индры в религиозных верованиях Перистана, то вполне оправданно предполагать семантическую близость символического «рога» — ножки почетного кубка воина и того же символа в описании арийского мифологического образа бога войны. Сам же воин — *bahadur*, — пьющий вино из почетного «рогатого» кубка *urei*, изготовленного из серебра, вероятно ощущал себя членом мужского союза, находящегося под предводительством самого Индры, наподобие мифологического отряда божеств Марутов, сыновей Рудры, зачатых им в облике быка и поэтому именуемых «быками», которые составляли буйную *гану* бога Индры. Добавим, что почетные кресла с выступающими элементами на спинке (а порой и с прикрепленными рогами мархора) в ряде культур Перистана именовались «рогатыми».

Возможно к аналогичным представлениям восходило изначально и наличие почетных кубков в форме рога в руках героев, изображенных на древнейших поминальных каменных стелах Евразийских степей, а позже — на скифских и тюркских памятниках [Васильков 2021: 66–67; VASSILKOV 2011: 197, 213]<sup>19</sup>. Эти антропоморфы представляют собой обобщенный тип воина, характеризующегося устойчивым набором иконографических признаков, среди которых почти повсеместно присутствует кубок в виде рога, как правило находящийся в правой руке героя. Существует ряд трактовок этого изобразительного мотива. Так, считается, что рог был эмблемой, символизирующей сакральную власть вождя, полученную от богов; олицетворением его божественной силы; маркером его героизации после смерти [см. Молев, Молева 2013: 18, 20]<sup>20</sup>.

К сходным выводам приходит также А. В. Вертиенко, рассматривая проблему интерпретации изображений гипертрофированных рогов у оленей на произведениях скифского искусства, включая ритуальные сосуды. А. В. Вертиенко отмечает в представлениях осетин такие коннотации обра-

---

<sup>19</sup> Эта деталь роднит скифские стелы с более ранними аналогичными памятниками из юго-восточной Анатолии (стелы из Хаккари).

<sup>20</sup> По мнению Р. С. Липец, из турьего рога могли пить, чтобы обрести свойства этого могучего и яростного зверя, служившего также символом плодородия [Липец 1977: 88–89].

за оленя, как сила, отвага, ловкость и т. п., и далее обращается к древнеиранскому понятию *ama-* (‘сила, крепость, мощь’) в стихах 14-го Яшта (Бахрам-Яшт) Младшей Авесты, посвященного древнеиранскому воинскому божеству Вэртагне. Образ *ama-* проходит через весь 14-й Яшт. Эта мистическая сила появляется с первыми тремя инкарнациями Вэртагны (ветром, быком и конем) и локализуется над головами животных. В 14-м Яште Младшей Авесты бык выступает как одно из воплощений воинского божества Вэртагны и носителем силы *ama-*, о которой говорится, что она находится над рогами быка (Яшт 14, 7), а имя самого Вэртагны заменяется эпитетом *amauuastama-* ‘Наисильнеший’ (Яшт 14, 3). Анализ употребления термина *ama-* в 14-м Яште показывает, что *ama-* понимается как качество, присущее воинскому божеству и воинам; интерполяция этих данных на скифские изображения дает основания для вывода, что изображения гипертрофированных рогов у оленей могут в этом случае символизировать силу *ama-*. Соответственно, скифские предметы с такими изображениями должны были привлекать покровительство воинского божества, а ритуальный напиток из сосуда, украшенного изображениями, мыслился как наделяющий воина силой [ВЕРТИЧЕНКО 2018: 418–426]. Относительно авест. *ama-* ср. скифское (Ольвия) имя Ἀμόσπιδος = др.-иран. *ama-* ‘могучий’ + *-spada* ‘войско’ [АБАЕВ 1949: 153] и аланское *Ambazuk* = \**ama-bazuka* ‘имеющий мощные руки’ в византийских и грузинских источниках [АЛЕМАНЬ 2003: 422–423]

В свете приведенных материалов и выводов, полученных исследователями на основании совершенно разных групп источников, представляется очевидным связывать употребление ритонов и рогов в воинских ритуалах и торжественных «собраниях — пиршествах силы / славы» с манифестацией мужественности в контексте представлений о «силе» и воплощении природы божественного воителя архаических верований индоиранских племен. Отметим в этой связи также т. н. теоксенические представления: в аланской, как и в ряде других древнеиндоевропейских традиций, предполагалось, что боги и древние герои незримо присутствуют на молитвенных пиршествах-кувдах, выступая в качестве божественных сотрапезников пирующих; примечательно, что при этом важным условием считалось использование определенных ритуальных атрибутов, как, например, особые котлы-треножники у древних эллинов [САЛБИЕВ 2022: 1040–1041]. Несомненно, подобное значение могло придаваться и использованию особых сосудов для питья (как, например, роги или ритоны в данном случае), соотносившихся с божественной сущностью небожителей, находящихся рядом с участниками пиршества<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> В севернорусских былинах из турьего рога на пиру пьют хмельной мед, причем подносит его князь богатырям после чаш с вином и пивом; турий рог также применялся в



Слева: герой, держащий в правой руке рог, декорированный металлической пластинкой в виде головы грифона. Скифская каменная стела из Терновки (г. Николаев), вторая половина V в. до н. э. В центре: скифский воин с ритонем в руке. (Реконструкция М. В. Горелика). Справа: северокавказская скифская стела из Краснодарского гос. историко-археологического музея-заповедника (г. Краснодар), V в. до н. э.

Многочисленные параллели между нартовским эпосом осетин и Артурианой, в том числе между чашей Грааля, указывающей на идеальных рыцарей, и Нартамонгой, побуждают присмотреться к волшебному рогу из «Книги Карадока» XIII века, прозаического романа о Тристане, старофранцузского «Лэ о роге» и английских баллад артуровского цикла. Осушить этот рог, не пролив ни капли, может только тот рыцарь, которому верна его супруга [Альбер 2010: 31–32; Матюшина 2018: 26–31]. Этот рог выявляет безупречных, незапятнанных мужчин, сохраняющих свою мужественность, а следовательно, выступает одной из форм Амонги<sup>22</sup>.

В то же время заслуживает внимания авторитетное мнение скифолога Д. С. Раевского, который выводил семиотическое значение ритона из культа языческих богов для обрядовых возлияний и гаданий. Иногда из него должен был пить только жрец, что сопоставляют с тем, как у народов Кавказа по древней традиции чествуемый на пиру должен был осушить поданный ему рог [Липец 1972: 88, 90].

<sup>22</sup> Выражаем глубокую признательность К. Ю. Рахно за ценные наблюдения и библиографические рекомендации в ходе редактирования данной статьи.

закономерной семантической цепочки: космический столп — Мировое древо — ветвь — оленьи рога — ритон. Исследователь пришел к выводу, что ритон в представлениях скифов являлся одним из инвариантов *axis mundi* [РАЕВСКИЙ 1983: 54]. Осетинский этнографический материал частично подкрепляет именно такую трактовку, поскольку в традиционном жилище осетин-горцев оленьи рога и кубки, изготовленные из турьих рогов<sup>23</sup>, подвешивались непременно на центральном опорном столбе (*astæwkkag cædžyndz*), который выполнял не только архитектурную, но и ритуальную функцию сакрального центра в осетинском домашнем микрокосме. Примечательно, что эти столбы нередко декорировались резными фигурными консолями (полубалки с волютами) в виде ветвистой кроны, украшенной плодами и птицами, что несомненно отражало стремление представить эти столбы в виде дерева. Оснований усматривать здесь какое-либо противоречие нет. Традиционное мировоззрение характеризует полисемантическую образность, различные аспекты смыслов и сущностей которых актуализируются в зависимости от конкретных обстоятельств и ритуально-мифологического контекста.

### Гомеровская чаша Нестора и Амонга нартов

Легендарная чаша Нестора, описанная Гомером в «Илиаде»<sup>24</sup> (XI, 632–637), оказалась для древнегреческой и греко-латинской традиции наиболее знаковым и интригующим образом эпической чаши. Уже в античной литературе можно обнаружить множество трактовок гомеровских стихов, посвященных этой чаше [GAUNT 2017: 92–113]. Весьма показательным, что одна из наиболее развернутых гипотез античности заключалась в том, что в описании чаши Нестора, Гомер вложил определенные космологические представления — аналогично тому, как он это сделал в описании других значимых предметов эпопеи; самый яркий тому пример — щит Ахилла. Несмотря на то, что в древнегреческом мире связанные с чашей славы мифопоэтические представления и ритуалы индоевропейского Героического

<sup>23</sup> В сказаниях они именуется терминами *syk'a* 'рог'; *dzaebidyr* букв. 'турь'; *styr dzaebidyry syk'a* 'большой турий рог'; *dzaebidyry syk'ajæ kond nwazæn* 'кубок, изготовленный из турьего рога'.

<sup>24</sup> Кубок красивый поставила, из дому взятый Нелидом,  
Окрест гвоздями златыми покрытый; на нем рукояток  
Было четыре высоких, и две голубицы на каждой  
Будто клевали, златые; и был он внутри двоедонный.  
Тяжкий сей кубок иной не легко приподнял бы с трапезы,  
Полный вином; но легко подымал его старец пилосский. (перевод Н. И. Гнедича)

века<sup>25</sup> заметно стерлись и потускнели к гомеровскому периоду, представляется возможным предложить новую трактовку описания чаши Нестора исходя из рассматриваемых в данной работе параллелей.

Во-первых, не возникает сомнений, что чаша представлена состоящей из трех уровней в вертикальной проекции. Нижний: двойная основа или две ножки, на которых стоит сосуд (δύω δ' ὑπὸ πυθμένεσ ἦσαν). Средний: тулово самой чаши и четыре ручки (οὕατα δ' αὐτοῦ τέσσαρ' ἔσαν), прибитые золотыми гвоздями (χρυσείοις ἤλοισι πελαρμένον). Верхний: пара голубей на каждой из ручек, клюющих плоды, которыми выступают головки гвоздей (δοιαὶ δὲ πελειάδες ἀμφὶς ἕκαστον χρύσειαι νεμέθοντο).

Такая архитектура чаши соответствует индоевропейским космологическим представлениям о трехчастной структуре модели мира, о Мировом столпе или древе жизни<sup>26</sup>, а не символизирует связь с небесными телами, как то предполагали античные комментаторы. Аналогий множество, самая очевидная и общеизвестная — это структура ясеня Иггдрасиль в германоскандинавской мифологии. Логично соотнести двойную ножку чаши, маркирующую ее основание, с нижним хтоническим уровнем модели мира, с основанием и корнями древа жизни<sup>27</sup>.

Средний уровень чаши маркирован четырьмя ручками, которые, несомненно, символизируют четыре стороны света и тем самым средний уровень мироздания, мир людей, смертных существ. Такой атрибут чаши, как четыре ручки (с ушками или кольцами согласно некоторым переводам) находит полное тождество с характерной деталью описания нартовской Амонги, именуемой терминами «четырёхугольная» и «четырёхушковая» (*суппаркисуг*; *суппаркисдžын аг*; *большой четырёхушковый*

<sup>25</sup> Для греков и индоариев таким периодом считается ранний бронзовый век, когда их предки проживали в западной части Евразийских степей, формируя т. н. греко-арийскую культурную общность. В тех реалиях возникли такие феномены, как могилы вождей и героев, похороненных под курганными насыпями и увенчанные, правда не всегда, каменными стелами. Основу экономики «Героического века» составляло прежде всего пастбищно-отгонное животноводство, а поводом частых межплеменных войн и конфликтов, служил угон скота и захват лучших пастбищ [Vassil'kov 2011: 195].

<sup>26</sup> Связь чаши с образом древа жизни проглядывает и в архаичных индоевропейских торжественных подношениях, чаша занимала ту же роль, что и ритуальная гирлянда, сплетенная из листьев, веток или цветов: например, во время церемоний бракосочетания невеста подносила в одних случаях гирлянду, в других — наполненную чашу, изначально, надо полагать, деревянную [Васильков 2021: 61, 64, 65, 70].

<sup>27</sup> Такой трактовке не противоречит также число ножек, которое в традиционных культурах часто связано с загробным миром.

Амонга)<sup>28</sup>. В скандинавской схеме этот уровень маркирован четырьмя оленями, поедающими ветви Иггдрасиля. В этом отношении можно провести и другую параллель с древнеиранскими легендарными сосудами, Амонгой нартов и чашей иранского царя Джемшида (Хосрова) [Туаллагов 2020: 86], обе они имеют семичастное деление (*Narty Acamongæ wydi kwyssī. Wydi jyn avd xatæny*) [НОГЭ 1991: 73], что справедливо было трактовано в качестве отражения космологических представлений о их связи с образом Мировой оси, в которой совпадали горизонтальный и вертикальный миры, с четырьмя сторонами света первый и тремя уровнями второй, дающими вместе известное сакральное число «семь». Подобным сакральным сосудом, исполняющим идентичную функцию в системе координат скифов Северного Причерноморья, надо полагать, являлся описанный Геродотом котел царя Арианта, выставленный в Эксампее, т.е. в сакральном центре «четыреугольной» Скифии [Кочиев 2009: 328–340; Чибиров 2019: 81–82]. Учитывая описание Гомера, можно допустить, что сходные представления отражает и чаша Нестора.

Верхний же уровень Несторова кубка обозначен фигурками птиц, клюющих плоды, что следует сопоставить с аналогичными образами на других схемах древа жизни, к примеру с орлом и соколом, венчающими Иггдрасиль, а также с птицей на верхушке дерева на скифо-сарматских схемах: голуби на амфоре из кургана Чертомлык и верхних краях пекторали из Толстой Могилы, декор головных уборов из могильников Иссык, Кобяково, Усть-Лабинское, колт из Верхнеяблочного кургана и пр.

Заслуживает интерес и сам мотив птиц, клюющих плоды, что перекликается с образом голубок, прилетающих клевать плоды бессмертия (*æluton dyrġtæ*) в осетинском варианте схемы древа жизни, представленной в мифологическом цикле нартовского эпоса [см. Мысыккаты 2021А: 180–185]. Примечательно, что термин *æluton*, который здесь выступает в адъективном качестве, обозначает напиток бессмертия «золотого века», который хранился на вершине горы Бурхох, наделенной в мифологии осетин характеристиками Мировой горы [Дзиццойты 2003: 121–123]. Аналогичным

<sup>28</sup> Еще одной интересной характеристикой чаши Нестора является ее неподъемность; лишь мудрый старец в состоянии с легкостью поднимать эту чашу в наполненном виде. Аналогичным образом Амонга нартов согласно ряду сказаний является неподъемной чашей, которую ни один из героев не мог поднять одной рукой (*Jæ iw k'uxæj jæ niči færzæta*), наделенной семью отметками глубины и четырьмя ручками / ушками. Как показывает сказание о споре нартов за право испить из Амонги, это можно было сделать лишь если она сама поднимется к губам героя, правдиво повествующего о своих выдающихся подвигах. Не удивительно, что согласно одному из описаний, нартовская Амонга вмещала в себя девять ведер пива (*farast k'ærtajy kæm cydis*) [Дзиццойты 2001: 126].

образом сам Гомер устами Одиссея приводит греческий миф о голубях, летящих на Олимп и приносящих в дар Зевсу напиток бессмертия, амбросию (Odys. XII, 62). Этот мотив позволяет предположить идентичную семантику и птицам на чаше Нестора. Другими аналогиями могут служить индийские образы орла, приносящего сому Индре, и Гаруды, похищающего чашу с амритой.

Гомер не указывает, из какого материала был выполнен кубок Нестора, однако он описывается как «окрест гвоздями златыми покрытый», что дает основание предполагать, что в словах рапсода мог получить гипертрофированное отражение особый тип ритуальной чаши, выточенной из дерева, истоки которой восходили, быть может, к временам греко-арийской культурной общности эпохи бронзы, по аналогии с зафиксированными в Северном Причерноморье деревянными чашами с металлическими оковками.

Деревянные чаши такого типа, с набитыми на них металлическими деталями, были распространены в бронзовом веке в среде индоевропейских племен Северного Причерноморья, в частности у индоиранцев срубной культуры, а также у носителей культуры многоваликовой керамики (КМК). Согласно мнению ряда исследователей, можно предполагать определенную связь деревянных чаш той эпохи с образом Мирового дерева, более того среди бронзовых декоративных пластинок, которые набивались гвоздями на тулово чаши, обнаруживаются также пластины, схематически изображающие дерево [Отрощенко 1984: 85]. Данные детали, наряду с деревянным материалом, из которого изготавливались сами чаши, получили именно такую мифологическую трактовку. Весьма примечательна в этом отношении реконструируемая связь скифских рогов-ритонов с образом Мирового дерева, с которой перекликается декор обитых металлическими пластинами ритуальных деревянных чаш индоевропейских насельников Северного Причерноморья эпохи ранней бронзы.

Чаши срубной культуры находят в нартовском эпосе осетин одну поразительную параллель. Характерной их особенностью является наличие прибитых гвоздиками бронзовых пластинок. Частое присутствие этой конструктивной детали позволяет утверждать, что пластинки несли особый смысл [Цимиданов 2004: 75–77; Цимиданов 2007: 20]. В Нартиаде неоднократно встречается мотив наложения на поврежденные черепа героев заплаток в виде медных пластин, которые божественный коваль Курдалагон закрепляет с помощью гвоздей, загнутых изнутри. К примеру Сослан ударом меча рассекает Челахсартагу голову, после чего Курдалагон латает ему череп, при этом пациенту надлежит чихать в момент забивания гвоздей, чтобы последние загнулись изнутри. Очевидно, что с реальной медицинской практикой последняя деталь фиксации пластин не имеет ничего обще-

го, хотя в целом описание соответствует реальной технике крепления металлических пластин на деревянные сосуды миниатюрными гвоздиками. Отметим, что В. В. Цимиданову удалось не только основательно показать высокий семиотический статус деревянной посуды, который фиксируют и эпос, и этнография осетин, но и провести ряд интереснейших аналогий между чашами срубной культуры бронзового века и осетинским материалом, в частности связь деревянных чаш со жреческим сословием и культовыми функциями [Цимиданов 2007: 19–20].

Неоднократно указывалось также на то, что в Ригведе встречается метафорическое описание Сомы, иносказательно представленного в образе птицы, как правило хищной (орла, сокола, коршуна), которую пением гимнов жрец призывает усесться в ритуальные деревянные чаши, словно в гнездо: «Этот бог бессмертный / Летит, словно крылатая птица, / Чтобы сесть в деревянных сосудах» (IX, 3, 1); «Усаживаясь в деревянных сосудах, как летающая птица» (IX, 96, 23); «Как сокол, он усаживается в деревянные сосуды» (IX, 57, 3); «Сок (сомы) устраивается на (своем) лоне / Для Индры, словно птица в гнезде» (IX, 62, 15). Более того, в ряде случаев эти чаши иносказательно обозначают не гнездо, в которое должен усесться Сомы, а образ некоего дерева, на котором восседает эта птица: «Как птица, садясь на дерево, золотистый уселся в двух сосудах» (IX, 72, 5); «Словно птицы уселись на дерево с прекрасными листьями, / Пьянящие соки сомы, сидящие в чане, (приникли) к Индре» (X, 43, 4); «(Я восхваляю) этого вашего бога, сидящего в древесине, как птица (на дереве), / (Как) сок растения сомы (в деревянном сосуде), пыхтящего, бредущего, бурного» (X, 115,3); «Как сокол на деревьях, ты усаживаешься в кувшинах. / Для Индры выжат радостный, опьяняющий, пьянящий напиток, / Высший столп неба, далеко смотрящий» (X, 86, 35). Последняя строка позволяет отождествить это «место птицы» с образом Мирового дерева, что вполне согласуется с вышеприведенными данными<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> У южных кафиров существовал ритуал прижизненного похоронного пира для чествования старого воина (*šinara-ta-dūl*), считавшийся проявлением большого уважения и почета. Кроме обильных жертвоприношений и пира, на который приглашалась вся община, исполнялся следующий обряд. Племянник старца запасался длинным шестом, прикреплял к нему красную материю на манер флага, на вершием служила почетная серебряная чаша, принадлежащая виновнику торжества, — конец шеста вставлялся в полую ножку кубка, в так называемый «рог», сама конструкция именовалась *dal-karinga*. Родственники проносили это своеобразное знамя по всему селу, а затем устраивали ритуальные танцы на плоской крыше соседского дома [JONES 1975: 243]. У кафиров-ашкун во время больших праздников и на похоронах такого воина (*sunari-bahadur*) носили в его честь деревянную крестовину (*dalpalanga*), на которую была надета красная рубаха, и

Эти деревянные чаши индоариев неоднократно сопоставлялись с археологическими находками, относящимися к срубной культуре. Идентичным образом с ними сопоставляли ритуальные деревянные чаши железного века, относящиеся к ираноязычным скифам и сарматам, т.к. на той же территории был распространен аналогичный обычай изготовления ритуальных чаш из дерева и декорирования их набивными металлическими деталями, в том числе и золотыми зооморфными ручками, совпадающими по описанию с гимнами Ригведы [ВЕРТИЕНКО 2021: 88–90].

Также деревянная посуда широко бытовала у ранних аланских племен Северного Кавказа. Более того, практика декорации деревянных сосудов продолжает свое существование в материальной культуре средневековых алан. Так, в катакомбах Даргавского могильника были обнаружены деревянные походные ковшики, декорированные оковками из листового серебра [ТУАЛЛАГОВ 2017А: 123, 160–161, для других аланских аналогий см.: 124–126, 128, 129, 136, 138–139, 145–146], что перекликается с одним из описаний декорации эпической Амонги (*Amongæ nwazæn, ævzistæj aræzt*) [НК 2010: 274], а также чудесной серебряной чаши для пива (*Daredzantæm wydis axæm k'us ævzistæj...*), с помощью которой Даредзанта узнавали грядущие события [ДЗИЦКОЙТЫ 2001: 125]. Более того, эти аланские деревянные сосуды обычно содержали орехи или яблоки, что уже трактовалось в контексте связи с образом Мирового древа [ТУАЛЛАГОВ 2017А: 141–143]. Аланская традиция изготовления деревянной посуды получила свое продолжение в традиционной культуре современных осетин, переходная фаза между археологическими и этнографическими сосудами прослеживается в материалах позднесредневековых склеповых могильников горной Осетии [ТАМ ЖЕ: 144].

В данном контексте следует обратить внимание и на осетинские ритуальные деревянные чаши, декорированные зооморфными ручками. Симметрично расположенные фигурки парнокопытных зверей обычно направлены мордой и копытами к тулову чаши, повторяя схему мифологической сцены, связанной с концепцией Мирового древа. К аналогичной точке зрения пришел в свое время культуролог Т. К. Салбиев, исходя при этом из другого материала. Такие ритуальные чаши в традиционном молитвословии осетин уподоблялись славной нартовской чаше Амонге: «да обретет эта чаша такую же славу и место, какое место и какой славой была

---

танцевали с ней. На голову крестовины был надет серебряный кубок [ЙЕТМАР 1986: 174–175]. Венчающая шест почетная чаша героя из блестящего белого серебра символизирует высокую славу ее обладателя, красная материя несомненно маркирует принадлежность к воинскому «кшатриевскому» сословию. В целом же сама конструкция, вокруг которой исполнялись молодыми мужчинами ритуальные танцы, по всей видимости ассоциировалась с идеей *axis mundi*.



Слева: изображение на маргианском культовом сосуде из Гонура [Сарианиди 2010: 78, 81, 82]. Справа: центральная сцена аланской золотой диадемы из кургана Хохлач. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург (Инв. № 2213/2)

наделена Нартовская Уацамонга, такое счастье пусть дарует Бог» (*acy nwazæn, Narti Wacamongæ ci bunat nijaxæsta ma ci kadæ rajsta, jeci kadæ æma bunat kud nijaxæssa, woci amond Xucaw rattæd!*) [Дзиццойты 2001: 126]. В Национальном музее Республики Северная Осетия-Алания можно увидеть замечательный образец такой чаши, совмещающий целый ряд интересных черт<sup>30</sup>. Ножка кубка выполнена в виде цилиндра и основания в виде пятиконечной звезды, вместе символизирующих ствол и корни. Фигурки двух рогатых самцов оленя формируют ручки, которые примыкают мордой к тулову сосуда, символизирующего крону дерева. Тулово чаши декорировано медными пластинками, прибитыми гвоздями, а его венчик — бронзовой лентой. Медные пластины, по-видимому, отражают космологические представления, слева направо они представлены: кругом, квадратом, пятиугольной звездой, полумесяцем и зубчатым колесом. Круг соотносится с Мировым океаном, квадрат с землей, звезда и полумесяц с ночными светилами, а последняя пластина — со сверкающим солнцем.



Осетинская ритуальная чаша.  
Национальный музей РСО-А, Владикавказ  
(Инв. №: КМСО 7681/25)

<sup>30</sup> Благодарим Генерального директора Национального музея РСО-Алания А. А. Цуциева за любезно предоставленные фотографии чаши из музейного фонда.

Таким образом, эта чаша совмещает в себе конструктивные и декоративные мотивы, передающие космологические представления о Мировом древе как модели мира, состоящей из трех уровней. Само содержимое сосуда представлялось алутоном, напитком бессмертия. Показательно, что в одном из вариантов сказания о золотой яблоне нартов, похитительница плодов бессмертия является в облике оленя [НОГЭ 1989: 27]. Первоисточником подобной декоративной схемы возможно следует признать ритуальные сосуды для питья культового напитка хаомы/сомы, обнаруженные в древнеиранских храмовых комплексах Маргианы бронзового века, на внешних стенках которых обычно изображалось схематическое Мировое древо, по обеим сторонам которого располагались рельефные фигурки козлов [Сарианиди 2010: 82].

### Чаша из черепа

В 2016 г. С. А. Яценко, в соавторстве с А. А. Горячевым и Т. А. Егоровой, были опубликованы предварительные данные по описанию и трактовке сцены, изображенной на кангюйской костяной пластине, вероятно детали луки седла, из Тургенского ущелья близ г. Алматы, Казахстан (I–II вв. н. э.). Сюжет состоит из пяти мужских фигур: сидящего в кибитке «царя»; прибывшего молодого «героя», который держит в протянутой руке отрезанную голову влиятельного врага; «элитного воина», протягивающего «герою» овальный предмет, а также двух второстепенных персонажей, приветствующих поднятой рукой прибывшего «героя».

Авторы не дают трактовки мотиву «воина», протягивающего овальный предмет «герою», однако, исходя из вышеприведенных материалов представляется возможным предположить, что перед нами мотив награждения совершившего подвиг героя почетной чашей, для «испития славы» врага, что вполне согласуется с данными Геродота о подношении головы убитого врага царю и получения допуска к ежегодному обряду «чаши славы». Кроме этого мотива, сцена примечательна тем, что на ней, по мнению авторов, изображен момент вручения царю головы его врага, из которой он намеревается изготовить себе чашу, для чего держит в руке нож [Горячев, Яценко, Егорова 2016: 644–645]. Основываются авторы на сообщении «Скифского логоса» Геродота

«Скиф <...> скольких человек он убьет в битве, головы их он приносит царю <...> С самими же черепами... самых ненавистных врагов — они поступают следующим образом: каждый, отпилив часть черепа ниже бровей, вычищает его. И если это бедный человек, то, обтянув череп снаружи только сырой бычьей кожей, он так им и пользуется. Если же это богатый человек, то он обтягивает череп сырой бычьей кожей и, отделав золотом внутри, пользуется им как чашей» (IV, 64–65).



Слева: Тургенская костяная пластина (фрагмент). Справа: Фрагмент иллюстрации А. Макбрайда, реализованной по реконструкции М. В. Горелика и опубликованной задолго до обнаружения пластины из Тургенского ущелья [по The Scythians 1983: 20, H]

В эпосе осетин существует целый ряд мотивов, указывающих на существование практики изготовления чаш из черепа врага в далеком прошлом. Прежде всего, отметим термин, обозначающий свод черепа, — *særy kæxc*, *særgæxc*, букв. «чаша головы». К косвенным мотивам следует отнести изготовление черепа из дерева, латание разбитого черепа прибитыми медными пластинами или обручами, торжественное надевание чаши на голову, на манер шлема, а также искусное исполнение танца с полной чашей на голове<sup>31</sup>.

Интереснейшим следует признать эпизод из дигорского сказания о смерти Сослана, в котором, мстя за хозяина, конь героя разбивает Сырдо-ну<sup>32</sup> череп ударом копыт (*ætæ in æ særgæxcæ fæbbuǰæ kodta bæx*), после чего последний велит изготовить себе новый свод черепа из дерева (*Sirdon æхесæн ġadin særgæxcæ iskænun kodta*) [НК 2004: 665]. Этот мотив отсылает,

<sup>31</sup> Данный мотив также может отражать связь чаши с верхней сферой картины мира, что отражено также в положении ритонов, обнаруженных в скифских курганах, которые обычно клались близ головы усопшего, если не убирались в тайники. Аналогичным образом в царском кургане из Тилля-Тепе под головой усопшего находилась плоская золотая чаша.

<sup>32</sup> Следует обратить внимание на то обстоятельство, что Сырдон является представителем шаманского типа героя, выполняющего не только функцию рапсода, но и третьей-ского судьи, надзирателя соблюдения моральных норм в социуме нартов, советника и т. д., являясь своеобразным представителем первой, сакрально-юридической социальной функции.

с одной стороны, к теме деревянной чаши, с другой же несомненно намекает на мотив изготовления чаши из человеческого черепа.

Аналогичная ассоциация головы и чаши проглядывает и в другом эпизоде эпоса; когда нарту Батразу удается выпить до дна содержимое особого ковша, которым черпали напитки из неиссякаемой Амонги, то он вытряхивает из него ядовитых змей и прочих гадов, а затем надевает ковш на голову и уносит домой [НОГЭ 1989: 272–273]. Близкую идею обнаруживаем в этнографии Южного Кафиристана, где после похорон выдающегося воина принадлежавшую ему серебряную чашу в перевернутом виде приделывали к голове посвященной ему поминальной деревянной стелы, чтобы чаша служила ей «рогатым» шлемом-шишаком [ЙЕТТМАР 1986: 175].

Известен также мотив соревнования в богатырских танцах с наполненной до краев чашей Амонгой на голове, суть которого заключалась в наилучшем исполнении танца, не пролив при этом содержимого чаши. «Алагата сказали: — Кто поставит Амонга на голову и, танцуя, ничего не прольет, тот хороший танцор <...> взвалив себе на голову большой четырехушковый Амонга, начал танцевать...» [НОГЭ 1989: 122].

Кроме того, вполне прямолинейной оказывается информация из этиологического мифа, повествующего о том, как перестали сниматься «черепные чаши» с голов нартговских героев. После того, как невероятный ветер, происходящий от бившихся чудо-коней снес верхнюю часть черепа Урызмагу (*jun dymgæ ja særy kæxc ajsta*), его безымянный сын успевает поймать сорванную ветром часть черепа и приставить на место, при этом восклицая: «— Пусть отныне у нартгов не будут сниматься чаши черепов» (*Amæj fæstæmæ Nartæn sæ særy kæxc sisgæ mawal wæd*) [НК 2003: 260].

С другой стороны, существуют целые сюжетные линии, в которых герой отрубает великану голову и делает из нее чашу для *ронга* (*rong* — старинный крепкий напиток на основе меда). Так в одном сказании говорится, что «Нартговский Батрадз налил ронг в чашу из черепа Армыкадзасара» (*Narty Batyradz Ærmyk'ædzæsæry særykæxcy rong nykkodta*) [Мах Дуг 2005 (№ 10): 119–120]. Геродот писал, что скифы хвастались перед гостями своими ратными трофеями в виде чаш из черепов своих лютых врагов, поскольку подобный «поступок у скифов считается доблестным деянием» (IV, 65), идентично тому, как аланы кичились снятыми с вражеских голов скальпами, которые они с гордостью подвешивали на сбруи своих боевых коней (Ammian. Marcell. XXXI, 2, 22). Не удивительно, что подобным образом поступает и нарт Батраз, кичливо преподнеся почетный кубок великану Иважкьадзасару,



Тибетская чаша *канала*, изготовленная из человеческого черепа, в серебряной оправе и с инкрустацией бирюзой и кораллом по кайме (Лот № 302, проданный 18 февраля 2021 г. на Chiswick Auctions, Лондон)

налитый в чашу из черепа его собственного старшего брата (*iyn særgæxсу midæg nuæzt baxasta*) [Мах Дуг 2005 (№ 10): 121]. В другом варианте этого сказания Батраз делает то же самое, отрубает голову великану Армыкадзасару, алдару ущелья Алжытыком. На пиру в честь спасения скота, освобождения вод и смерти ваюга Батраз получает главную долю за его героический подвиг, но когда он намеревается выпить ронг из черепа ваюга (*Batyradz wæjydzу særgæxсу rong nykkodta 'mæ jæ fæcæjnwæzta*), то его предупреждают не делать этого, а поднести его как «встречный кубок» приближающемуся грозному всаднику. Герой так и поступает, подносит сделанную из черепа чашу брату ваюга (*jyn særgæxсу midæg æmbælæggag aværdta*), и после трех глотков чаша распадается на три части (*ærtæ qwyrty akodta wусу nwæztæj, aftæ særgæxc ærtæ dixæj fæxawdta*) [Мах Дуг 1996 (№ 1): 83–84].

Данный мотив соотносим с анатомическими реалиями; верхняя часть черепа состоит из трех основных костей: лобной, теменной и затылочной, однако затылочная часть не использовалась, как это свидетельствуют тибетские чаши *канала*, состоящие из лобной и парных теменных костей черепа. Согласно Геродоту, скифы для изготовления чаш употребляли лишь верхнюю часть черепа. Быть может, та же идея о чаше из черепа была изначально заложена в кельтском мифе о чудесной чаше короля Кормака, распадающейся на три части. «Если сказать три слова лжи перед ней, она тотчас распадется на три части. Если затем сказать три слова правды перед ней, части вновь соединятся, и чаша станет, как была прежде» [Ирландские саги 1933: 281–287]. Эта чудесная черта чаши Кормака уже неоднократно сопоставлялась со способностью нартовской Амонги распознавать лживые и правдивые рассказы о подвигах. На такую возможность указывают сведения римского автора о ритуальных практиках кельтского племени бойев из

Галлии. Устроив засаду римскому предводителю Луцию Постумию, они перебили его войско, обезглавили командующего, «с торжеством внесли его доспехи в храм, наиболее у них почитаемый; с отрубленной головы счистили все мясо и по обычаю своему обделали череп в золото: из него, как из священного сосуда, совершали по праздникам возлияния и пили, как из чаши, жрецы и представители храма» (Liv. XXIII, 24).

В индийской мифологии существует полная аналогия этому нартовскому мотиву: древнеиндийский эквивалент Батраза, громовержец Индра изготавливает чашу из черепа своего самого лютого врага, сраженного им брахмана Вритры (Шатапатха-Брахмана IV.4.3.2–12) [O'FLAHERTY 1980: 160; МДИ 1975: 209]<sup>33</sup>. Идентичным образом поступает и иранский эпический герой Рустам, согласно систанским сказаниям. Одержав победу над Белым Дивом, Рустам вырывает из головы поверженного чудовища два рога, а из черепа делает чашу для питья вина [СЛС 1981: 247; Туаллагов 2001: 156].

В эпосе осетин известно и другое сказание, в котором старый Урызмаг убивает великана, отрезает ему голову и делает из снятой макушки его черепа чашу для питья (*Wyryzmæg wæjydžy sær ralyg kodta æmæ jæ amardta. Jæ særy tenkajy jyn sista æmæ dzy nwazæn skodta*) [НК 2012: 77]. В редакции К. Ц. Гутиева этот же эпизод полностью идентичен, за исключением того, что текстолог исправил краткую форму *nwazæn* на более полную *nwazænk'us* «чаша для питья» [Гутиев 1989: 228]. Все это — архетипические деяния богов и полубожественных предков, которые служат в традиционной культуре мифологическим прецедентом для установления воинского обычая.

Подобный мотив встречается и в кабардинском фольклоре, где неверная жена поит своего супруга из чаши, сделанной из черепа ее любовника, убитого мужем [Атажукин 1872: 5–13]. Данный мотив точно так же соотносится со скифским обычаем изготовления чаши из черепа заклятого врага.

Практика изготовления чаш из черепов фиксируется не только письменными источниками, но и археологическими памятниками степных скифов (курган в Переяславе-Хмельницком 1956 г., курган 3 у с. Ивановка), а также в среде подверженных их влиянию племен лесостепи, преимущественно на «усадебх воинов» (на Бельском городище, где их обнаружили на святилищах, в комплекте с гончарной посудой в ямах, у соседних с ним сел Пожарская Балка, Коломак, Полковая Никитовка, Лихачевка) [Горячев, Яценко, Егорова 2016: 644; Туаллагов 2001: 155–157]. Подобно заимствованиям приемов ведения боя или видам вооружения, такие воинские ритуалы также могли восприниматься элитами соседних

<sup>33</sup> Здесь, вероятно, отразилась ассоциация чаши не только с головой и черепом, но и со жречеством, ведь чаша — атрибут первой социальной функции.

народов; согласно А. П. Кондратенко, традиция изготовления чаш получила импульс для более широкого распространения в позднескифскую и в основном в гунно-сарматскую эпоху [Лушин 2015: 6]. Этот обычай практиковался у многих народов, прежде всего индоевропейцев: иранцев, индоариев, славян, германцев, кельтов, балтов [см. Лушин 2015: 5–13; Туаллагов 2001: 155–60, 263].

У некоторых ираноязычных народов изготовление чаш из черепа побежденного врага практиковалось очень долго. Даже в 1510 году, когда персидский шах Исмаил I из династии Сефевидов вторгся в Хорасан и недалеко от города Мерва убил узбекского правителя-монгола Мухаммеда Шейбани-хана, «его череп был позолочен, и [из него] стали вкушать благоуханное вино» на пирах. Современники при этом придавали большое значение тому, что чаша сделана из черепа «счастливого человека». Шах Исмаил вполне по-скифски, в качестве нового вызова, отправил кожу с его головы, набитую соломой, другому тюркскому властелину, османскому султану Баязиду II, а отрубленную руку — владельцу Мазендарана Ага-Рустаму [Семенов 1954: 78–79; Шараф-хан 1976: 156; Груссэ 2006: 525–526]. В эпосе белуджей Пакистана, повествующем об усобицах вождей в 1540-х годах, тоже упоминается чаша из человеческого черепа: «Началась за Хайвтаном погоня. В горах он сорвался в пропасть и разбился. Саргани Гваран спустился в пропасть, отрубил Хайвтану голову и доставил ее Чакару. Тот рассек голову, вынул мозг, а из черепа сделал кубок на серебряной подставке. Отомстив за кровь Биджара и Шейхака, Чакар возвратился в Сатгхара...» [Сказки 1989: 180].

Обычай изготовления и использования чаши из человеческого черепа имеет культовую основу, обусловленную верой в то, что череп человека после его смерти продолжает хранить прижизненные качества умершего. «Сделав из черепа убитого врага чашу, можно было поставить эти качества на службе себе (роду, племени, позднее — династии) и даже передать их через ритуальные возлияния своим потомкам» [Лушин 2015: 10].

В этом обычае слились воедино стремление подчеркнуть свою победу, воспользоваться посмертно свойствами врага и почитание его храбрости [Липец 1977: 252]. Характерно, что в воинской среде чаша из черепа могла, подобно «кубку славы», предназначаться для оказания почестей тем, кто отличился воинской доблестью. Я. Гримм цитирует «Анналы князей Баварии» немецкого историка-гуманиста, придворного историографа баварской династии Виттельсбахов Иоганна Авентина (1477–1534) об обычаях древних германцев: «Череп убиваемых в сражении неприятельских вождей и знати они украшали оправою и давали из них пить в праздничные дни тем, кто убил в открытом бою неприятеля. Это считалось великой

милостью и честью... Сын не смел садиться за один стол с отцом, равным образом никому не давали пить по праздникам из священного неприятельского черепа, прежде чем кто убьет неприятеля в открытом сражении» [GRIMM 1853: 101].

### **Мотив испытания чашей в скифской генеалогической легенде?**

В «эллинской» версии этногонической легенды о происхождении скифов от Ехидны и Геракла [Herod., IV, 8–10] рассказывается о испытаниях, которые должен был успешно преодолеть сын Геракла для получения права на владычество в Скифии. Для этой цели прародитель скифов оставляет Ехидне три значимых предмета: свой лук, пояс и висящую на нем золотую чашу (IV, 10). Если суть испытания сил потомства первыми двумя отцовскими реликвиями вполне однозначно поясняет сам Геродот (кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом...) <sup>34</sup>, то о третьей составляющей он поясняет лишь, что именно по этой причине у скифов пошел обычай подвешивать чашу на пояс: «...от этого Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. И в память о той золотой чаше еще и до сего дня скифы носят чаши на поясе» <sup>35</sup>. Буквально повсеместная трехчастность скифских преданий, отражающих несомненно индоевропейскую специфику поведования с ее трифункциональной структурой, заставляет предположить, что изначально и в этой легенде присутствовал третий мотив испытания, имеющий непосредственное отношение к чаше Геракла (Таргитая).

Мотив испытания оружием и, в частности, луком, является довольно распространенным в эпосе и мифологии. В осетинском эпосе мотив испытания в натягивании тетивы лука не встречается <sup>36</sup>, известны лишь мотивы высвобождения вонзенного оружия: мечом (слуги Кафтысара безуспешно пытаются извлечь из земли воткнутый меч Сослана), копьем (родичи уби-

<sup>34</sup> Опоясывание боевым поясом и натягивание лука, несомненно, являлись непременным условием военных инициаций молодых скифов [Молев, Молева 2013: 17].

<sup>35</sup> На ряде скифских антропоморфных стел имеются изображения таких чаш на боку изваяния. Согласно сакскому варианту генеалогической легенды, они предназначались для культовых возлияний и являлись сакральным атрибутом: «...скифам даны такие дары: упряжка быков, плуг, копье, стрела и чаша <...> из чаши <...> мы возливаем вино богам» (Курций Руф, История Александра Македонского, VII, 8; 17–18).

<sup>36</sup> Сопоставительный материал указывает на то, что этот мотив был более свойствен сюжетам о соревновании за невесту (ср. древнегреческий вариант с испытанием претендентов на руку Пенелопы в гомеровской «Одиссее» или древнеиндийские мотивы сваямвары в «Рамаяне» и «Махабхарате»).

того Сайнаг-Алдара пытаются выдернуть вонзенное в землю копьё Батраза), стрелой (в народных сказках осетин встречается мотив семи великанов, безуспешно по очереди пытающихся выдернуть стрелу, пущенную героем в дверной косяк их замка). Однако в эпосе известен и другой вариант состязания: молодые представители родов Бората и Ахсартаггата соревнуются в стрельбе из лука, победителем оказывается юный Батраз из воинского рода Ахсартаггата, который затем получает право питья из чаши Амонгæ, наполненной пресмыкающимися. Герой умудряется ее выпить без вреда для себя и забирает чашу [НОГЭ 1989: 282].

Что касается испытания поясом, то здесь текст Геродота крайне невразумителен относительно сути испытания. Если натянуть богатырский лук в действительности по плечу лишь тому, кто обладает столь же богатырской силой (причем эта задача сопряжена с риском серьезных травм), то застегнуть или завязать на талии обычный пояс не представляется делом, требующим сверхспособностей, если только данный аксессуар не наделен некими скрытыми свойствами, затрудняющими задачу, если не делающими ее решение невозможным для обычного человека.

Поиск мотива опасности, связанной с опоясыванием, приводит нас к эпизоду одного из кадагов осетинской Нартиады. Победенный нартом Сосланом ваюг Мукара предлагает герою вытянуть его спинной мозг, чтобы носить его в качестве пояса, волшебным образом увеличивающего физическую силу героя (*Stæj jæ wæd jæxicaen astæwbosæn slasta Sozyrygo, æmæ wuj tyx dær wuj astæwy bacyd æcæg*) [НК 2004: 267, 816]. Сослан извлекает спинной мозг великана, однако сперва предусмотрительно поочередно опоясывает несколько вековых дубов, которые «пояс» из спинного мозга великана с легкостью сдавливает и срезает (*Jæ astæwmağz yn slasta, raxasta jæ æmæ jæ iw bælasyl ærbaværdta, æmæ jæ alyg kodta bælasy*), и лишь когда этот «пояс» ослабил или утратил свое опасное качество, Сослан опоясывается и сам. Очень похоже, что эллинская версия скифской легенды в передаче Геродота утратила или исказила первоначальный смысл испытания поясом, который в изначальной версии мог изображаться как аксессуар, наделенный особой силой, опасной для тех, кто не обладает необходимыми качествами, чтобы быть достойными звания Гераклова потомка.

Третье испытание скифского первопредка — испытание чашей — также не выглядит сложной задачей. Но в осетинском эпосе мотив испытания чашей сохранился вполне отчетливо. Речь идет о вышеприведенном сюжете спора из-за общенартовской реликвии, чудесной чаши Амонгæ. Согласно одному из наиболее полных аутентичных текстов (в этом варианте чудесный сосуд именуется котлом Ёрдамонгæ), принцип испытания носит тройственный характер. Чтобы определить, кто достоин завладеть

этим наследством предков, необходимо было пройти три испытания. Первое заключалось в способности поднять этот сосуд; после неудачных попыток нартов только Батраз оказался в силах одной рукой поднять и внести его в нартовский зал собраний (*acyd æmæ jæ jæ iw kúxæj (jæ iw congæj) xædzary smidæg kodta*) [НК 2005: 100]<sup>37</sup>. Второе испытание заключалось в том, чтобы заставить содержимое сосуда закипеть посредством трех рассказов. Снова лишь после первых слов Батраза вода в сосуде слегка нагревается (*æj guscyl fæqarm kæn*), затем начинает подниматься пар (*æj fæzdæg skælyn kæ*); наконец, сосуд закипает, пенится и переливается через край (*æj je'mbyltæj skælyn*) [НК 2005: 100]<sup>38</sup>. Третьим испытанием выступает самое примечательное: претенденту следует испить трижды из кипящего сосуда, наполненного всяческими ядовитыми змеями, черепахами, лягушками и прочими тварями, способными убить человека (*aly kalm æmæ ændærtæ, udægasæj-iw adæjmadžy či baxordtaid*) [НК 2005: 100]. Это третье испытание описано и в других вариантах, где герой колет своими булатными усами гадов, пытающихся его укусить.

Особый интерес заслуживает вариант, в котором герой заговаривает на секретном хатиагском языке с находящейся в сосуде змеей, угрожая

<sup>37</sup> В скандинавской мифологии известен сюжет о получении Тором огромного пивного котла великана Хюмира (фиксируется в «Песне о Хюмире» (исл. *Hymiskviða*), входящей в состав «Старшей Эдды»). Он также приурочен к трем испытаниям героя: съесть несколько вареных быков, разбить волшебный кубок и, наконец, вынести самостоятельно котел из места его хранения. Более того, именно этот сюжет включает в себя «индоевропейский основной миф» — змееборческий мотив поединка громовержца Тора с Мировым змеем Ёрмунгандом, который лежит на дне Мирового океана, свернувшись кольцом и держа хвост во рту.

<sup>38</sup> Этот мотив пересекается со вторым скифским этногоническим преданием Геродота (IV, 5). В скифской легенде об упавших с неба золотых предметах речь идет наоборот об огненном испытании: предметы, в том числе и золотая чаша, достанутся тому из трех сыновей Таргитая, кому подчинится их огненная природа. Братья, не предназначенные для власти, при приближении к золотым предметам встречаются враждебно, предметы воспламеняются и не даются им в руки. Напротив, они перестают пылать при приближении Колаксия. В осетинском же эпическом мотиве, наоборот, чашей овладевает тот, кому будет по силам ее нагреть рассказами о своих доблестях, т.е. тот кто окажется самым достойным: «Поэтому они решили отдать его тому, кто заставит вскипеть в нем воду одними словами, без огня» [НОГЭ 1989: 272]. Еще одна интересная параллель встречается среди легенд Гиндукуша. Согласно преданиям южных кафиров, некоторые особые серебряные чаши *urei*, якобы сотворенные и оставленные в священных горных водоемах духами, имели свойство издавать звонкий звук, когда к ним пытался прикоснуться недостойный, человек из низших слоев [Klimburg 2016: 291].

размолоть ее голову своими булатными зубами, если только она не опустится на дно сосуда, зажав в пасти свой хвост (*dæ dymæg dæ dzyxu kwu næ bakænaj*) [НК 2010: 274]<sup>39</sup>. Как уже было неоднократно заявлено, фразы на хатиагском языке заключают в себе весьма архаичные мотивы и образы, в данном случае перед нами предстает символ змея уробороса, варианты которого хорошо известны на аланских конских фаларах.

Не такого ли рода испытание геракловой чашей должна была устроить своим трем сыновьям полузмея-полудева Ехидна, первая обитательница Скифии? Хтоническая природа связывает ее образ со змеями и прочими холоднокровными созданиями, оказавшимися в нартовском сосуде. Отметим, что помещает в чашу Амонга всех гадов наделенный хтоническими характеристиками Сырдон, отпрыск водного духа Гатага. Примечательно, что в сюжете о рождении Сырдона одним из воплощений его родителя Гатага выступает гигантский змей *Zaliag kalm*, захвативший нартовский источник воды [НОГЭ 1989: 227]. Этот змей описывается свернутым в кольцо и держащим в зубах свой хвост (*Zaliag kalm sæbæl æxe ærtuxtā, æ dumæg æ ġælæsi bacavta, 'ma wotemæj womi læwdtæncæ*) [НК 2010: 563], на голове же у него золотой таз [Туаллагов 2001: 33]. Таким образом, подобно змее на дне чаши Амонги, Залийский змей также маркирует низ трехчастной картины мира, в контекст которой включается в осетинской Нартиаде Амонгæ — чудесный сосуд с ритуальным напитком.

В связи с настойчиво повторяющимся в Нартиаде мотивом сосуда с пресмыкающимися и земноводными крайне интересны наблюдения М. А. Курдиани относительно предназначавшихся для употребления хаомы архаических сосудов дозораострийской эпохи из святилища в древней Маргиане, исследованного В. И. Сарияниди. В нижней части сосуда с внутренней стороны помещены вылепленные рельефные фигурки земноводных и извивающихся пресмыкающихся, ползущих снизу вверх, в направлении фигур животных и людей, изображенных в верхней части сосуда [Сарияниди 1989: 261, Курдиани 2008: 226]. По мнению М. А. Курдиани, перед глазами пьющего из такого сосуда внезапно возникали объемные реалистичные изображения извивающихся змей, а галлюциногенные свойства хаомы усиливали эффект восприятия [Курдиани 2008: 227]. Отметим, что декор рассматриваемых сосудов содержал элементы, указывающие на попытку представить модель вселенной — Мировое древо, люди и животные, что мотивировалось ритуальной ролью сосуда. Жидкость в сосуде трактовалась, по-видимому, как море Воурукаша, из которого поднимается

<sup>39</sup> Этот образ обнаруживает параллель в скандинавской мифологии: в «Видении Гюльви», входящем в «Младшую Эдду», говорится, что Мировой змей Йормунганд лежит на дне Мирового океана, держа во рту свой собственный хвост.



Фрагменты керамического сосуда, декорированного наклепными фигурками змей и лягушек из маргианского храмового комплекса Тоголок-21. Предположительно, сосуд применялся для ритуального питья священного напитка хаомы/сомы [по Сарияниди 2010: 83]

к небесам Мировое древо. В верхней части, на идущем по венчику фризе с фигурками животных, помещалась также мужская фигурка; В. И. Сарияниди видит в этой фигурке бога-громовержца [Сарияниди 2010: 80–82], мифологический образ которого связан с употреблением сомы/хаомы и с победой над хтоническим чудовищем.

Согласно греческой традиции, в Дельфийском храме хранился большой бронзовый котел на треножнике, в котором хранились кости и зубы чудовищного змея Пифона, помещенные туда самим Аполлоном. Миф поясняет, что Аполлон, на четвертый день после своего рождения, вооружившись луком и стрелами, подаренными божественным кузнецом Гефестом, отправился мстить за свою мать и поразил стрелами преследовавшего ее грозного Пифона, останки которого поместил в упомянутый котел в своем основном храме. В честь победы над змеем Аполлон учредил Пифийские игры, а сам получил прозвание Пифийский (Hygin. Fab., CXL). На этом треножнике располагалась Пифия для изречения своих пророчаний; собственно, сам дельфийский котел-треножник неразрывно связан с функцией оракула. Мантическую роль священного дельфийского сосуда, – вместилища останков мифического змея Пифона, А. А. Туаллагов соотносит с функциональной ролью нартовского гигантского сосуда Амонга, выступающего «своеобразным оракулом нартовского общества» для выявления правды и достойного героя [Туаллагов 2001: 155]<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Следует отметить также пережитки представлений о «чаше гадания» *kosa-gardūn* у ираноязычного народа шугнанцев на юго-западе Памира. Считалось, что при упоминании имени виновника чаша или ее содержимое колеблется [Карамшоев 1991: 139].

Мотив змеи в священном нартовском сосуде обнаруживается и в абхазской версии эпоса. Излюбленный напиток абхазской Нартиады — вино; его хранили в больших сосудах-пифосах, из которых самым большим и славным считался Вадзамакят<sup>41</sup>. Ж. Дюмезиль сопоставил название Вадзамакята с названием чаши Уацамонгæ осетинского нартовского эпоса [Дюмезиль 1990: 180–181]. Этому сосуду приписывались удивительные свойства: «Вино Вадзамакят обладало особой силой; выпив его, нарты становились еще более могучими. Говорят, что клали в этот кувшин разрубленную красную змею. Но где водится эта змея — никому не ведомо» [Приключения Сасрыквы 1988: 168].

Еще одну отчетливую параллель к нартовскому мотиву чаши с пресмыкающимися и прочими отвратительными созданиями обнаружил В. И. Абаев в карело-финском эпосе «Калевала», где герою-шаману Лемминкяйнену в хтоническом иномирье, в мрачной Похьёле, преподносят чашу с пивом, кишашую змеями, червями и лягушками; Лемминкяйнен, подобно нартовскому герою, приканчивает гадов и выпивает пиво [АБАЕВ 1990: 189]:

«Принесла в кувшине пива, | Пива жидкого, дрянного, | Чтобы выпил Лемминкяйнен, | Чтобы жажду утолил он. | Говорит слова такие: | «Если муж ты настоящий, | Выпьешь разом это пиво, | Весь до дна кувшин осушишь». | Тут веселый Лемминкяйнен | Посмотрел на дно кувшина, | А на дне лежат гадюки, | Змеи плавают в середине, |

Ю. А. Дзицойты указывает на эту параллель в связи с чашей Уацамонгæ осетинского эпоса [Дзицойты 2001: 127]. Вероятно, и шугнанская чаша восходит к фольклорному образу чудесного сосуда, служащего эпическим героям оракулом подобно осетинской Амонге нартов, серебряному кубку Даредзанта или чудесной чаше легендарного иранского царя Джамшида.

<sup>41</sup> Отметим, что Вадзамакят, как и Амонга осетинской Нартиады, связан с мотивом клятвы, правдивости: «Если нарты поклялись возле него, значит так тому и быть: никакого отступления! <...> Вот еще одно изумительное свойство Вадзамакята: сколько ни черпай вина из него — оно не убывало» [Приключения Сасрыквы 1988: 168]. Вадзамакят был предметом горячих споров между нартами, каждый из которых претендовал на право обладания этим удивительным сосудом. В конечном счете по предложению нарта Сасрыквы состоялось состязание в рассказах о наиболее удивительных подвигах, которые совершены тем или иным нартом, — чей подвиг заставит заклокотать вино в Вадзамакяте, тому он достанется. В конечном счете победу в состязании одерживает втайне совершивший великие и удивительные подвиги ради спасения нартов Бжеиква-Бжашла — ‘Получерный-Полуседой’ [Приключения Сасрыквы 1988: 227], — двойник Батрадза осетинской Нартиады [Гаглойти 2010: 224]. Таким образом, с чудесным Вадзамакятом абхазских сказаний связан практически тот же набор мотивов, что и с осетинским кубком Амонга.

Черви ползают по краю, | Видны ящерицы в пиве. | И сказал ей Лемминкяйнен, | Обозлившись, Каукомьели: | «В Туонелу — за это пиво, | В Маналу — за эту кружку | Раньше, чем взойдет здесь месяц, | Раньше, чем зайдет здесь солнце!» | И затем сказал он слово: | «Пиво, ты дрянной напиток! | Набралось теперь ты сраму | И таким ты гадким стало! | Это пиво все ж я выпью! | Но всю нечисть наземь брошу, | Безымянным брошу пальцем, | Левым пальцем побросаю!» | Опустил в карман он руку, | Поискал в своем мешочке | И крючок оттуда вынул, | Из мешка крючок удильный, | Опустил его он в кружку, | В пиво он крючок забросил. | На крючок попались змеи, | Зацепилися гадюки, | Сотню вытащил лягушек, | Тысячи червей попались. | Побросал он их на землю, | Покидал все это на пол; | Вынимает острый ножик, | Лезвие из ножен злое; | Змеям головы отрезал, | Разрубил гадюкам шеи, | Темный мед охотно выпил, | С удовольствием все пиво» (Калевала, XXVII).

Этот же мотив присутствует и в другом эпизоде, в аналогичном контексте, но связан он с иным персонажем карело-финского поэтического эпоса — рапсодом и «вековечным заклинателем» Вьяйнё:

«О ты, старый Вьяйнямёйнен! | К Туони ты живой спустился, | Не умерший — в царство Маны! | «Вот и Туонелы хозяйка, | Старица жилища Маны, | Принесла, в сосуде пиво, | Держит кружку за две ручки» | Говорит слова такие: | «Выпей, старый Вьяйнямёйнен!» | Старый, верный Вьяйнямейнен | Осмотрел пивную кружку: | Там внутри кричат лягушки, | По краям лежат там черви» (Калевала, XVI).

Данный мотив стоит особняком в финно-угорском фольклоре и, несомненно, восходит к тому же первоисточнику, из которого происходит и осетинский мотив. Таким первоисточником могли быть мифы ираноязычных скифских племен, в которых образ змеи был богато представлен, как в устном, так и в «визуальном фольклоре»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> К более поздним пластам следует отнести миф о змее Руймоне и приготовлении из него отвара бессмертия [Дарчиев 2017: 268–279]. По этой причине представляется ошибочной параллель между этим мифом и сюжетом на раннеаланском фаларе с драконом и личиной, из Бесланского могильника [Яценко 2022: 148, 174]; для альтернативной трактовки см. [Мусыккагу 2019: 308–311]. Весьма вероятно, что к нартовским мотивам о змеях в Амонге восходит ритуал погружения в чашу с пивом отобранной у змеи чудотворной бусины, практиковавшийся в святилище громовержца Уациллы [Туаллагов 2020: 90], а также записанные в различных областях Осетии многочисленные осетинские фамильные предания о чудесном спасении людей благодаря самопожертвованию птицы, бросившейся в котел с пивом, в котором обнаруживается ядовитая змея [ХИФ 1936: 547–549; Калоев 2004: 347–348; Хозиты 1999: 278–279; Куьдзиаты 2019: 134–135].

## Чаша славы в контексте идеологии героической эпохи

Еще одним интереснейшим сказанием, содержащим мотив чаши славы, является *kadaġ* о Сослане, спасающем нартовский скот от массового падежа из-за грозящей бескормицы. В данном контексте это сказание не получило должного внимания, между тем в нем ярко проявляются мотивы «пастушеского героизма», известного ряду древних обществ, в том числе и протоиндоевропейцам, основой хозяйственного уклада которых было отгонно-пастбищное скотоводство.

Сюжет сказания следующий: нартовские стада и табуны лишились подножного корма, «в стране Нартов случилась ужасная зима» (*Nartyl nykkodta fud zymæg*). Чтобы избежать падежа скота, нарты собирают совет для поиска спасительного решения. Единственным возможным решением является отгон животных в теплые приморские степи, на земли ваюга-великана Мукары. Осуществить столь опасную затею под силу лишь нартовскому солярному герою Сослану<sup>43</sup>. В вариантах этого сказания описаны различные уловки, с помощью которых нартам удастся подвигнуть Сослана взять на себя реализацию предприятия по перегону и выпасу скота на тучных пастбищах. Нас же интересует вариант, в котором для решения этой задачи нарты собираются вокруг своей знаменитой чаши (*Nartæ sæ Dzaggarzyl æræmbyrd væjjync*) и преподносят герою кубок чести (*cytu nwazæn Sozyryqomæ baxæssync*), приняв который он уже не вправе отказаться от смертельно опасного приключения<sup>44</sup>. Прибыв со скотом в богатые травой степи, герой хитростью одолевает великана Мукару, а затем и его брата Бибыца, после чего триумфально возвращается в родные края с откормленным скотом и захваченными у ваюгов несметными богатствами [НК 2004: 259–264].

<sup>43</sup> Этот сюжет по сути выступает эпическим аналогом мифологического сюжета добывания огня у великана героем Сосруко, известного из разных сказаний абхазо-адыгской версии эпоса о нартах. Ваюг Мукара в осетинских эсхатологических верованиях и вовсе выступает стражем врат, ведущих в царство мертвых или райскую обитель. Сам же образ осетинского ваюга является отголоском древнего индоиранского божества Вайю, среди прочего властвующего над северным ветром и холодом.

<sup>44</sup> Идентичным способом поступают нарты и в других случаях: так, в одном сказании о царциатах и нартах говорится о том, как нарты устраивают особый пир для спасения царциатов (*Acy kuyvd u Carciaty namysy tyxxæj*), он именуется «пиром славы» в честь их спасения (*stæj æm sæ iværzyngændžyty nomæj cytu kuyvd*) [ЦТ 2007: 206]. В самом разгаре пира вождь нартов Урызмаг поднимается с места и возглашает: пусть мой кубок славы примет тот герой, кто дерзает отправиться на спасение царциатов (*Mæ nwazæn ajsæd wycy gwyrđ, jæ nyfs či xæssy Carciaty fervbæzyn kænynmæ*).

В одном из вариантов этой сюжетной линии говорится о падеже скота по причине засухи: «Бог разгневался на Нартов и воду им остановил» (*Xiwusaaw ramæsty Nartaem æmæ cyn sæ don bawyrædta*), отчего «их скот стал умирать от жажды» (*sæ fos cağdy kodtoj ænæ donæj*). Единственным способом спасти скот было отправиться во владения великана Армыкандзасара — ущелье Алжитыком, чтобы напоить табуны в тамошнем источнике. После “гибели” великана Батраз отрубает его голову, делает себе из нее чашу, пригоняет скот и восстанавливает потоки воды с помощью освобожденной утренней росы (*sæwwon ærtæx*), которую хранил ваюг засухи [Мах Дуг 1996 (№ 1): 75–84]. Сюжет о борьбе за доступ к водным ресурсам идеально вписывается в контекст «пастушеского героизма», как это подтверждают данные антропоморфных стел Южной Аравии эпохи бронзы, где вблизи источников пресной воды устанавливали памятники легендарным героям-предкам, павшим в борьбе за доступ к воде, обосновывая тем самым право племенной общины или ее наследственной элиты на владение этими источниками [Васильков 2012: 346].

Согласно другому варианту сказания, мотивацией действий нартов является не суровая зима или засуха, а угон нартовских табунов и стад, предпринятый ваюгом во время их отсутствия, обусловленного отлучкой в трехгодичный военный поход (*Byzğwany wæjyg Narty qæwy fælloj raxasta, sæ fos syn ratatdta*) [НК 2004: 366]. И снова только нарт Сослан одолевает врага, отбивает нартовский скот и захватывает скот неприятеля [НК 2004: 365–367]. Данный контекст также полностью соотносится с основными сюжетными линиями «пастушеского героизма».

Заметим, что в четвертом варианте этого сказания мотив угона скота замещается мотивом угона нартовских девушек и молодых женщин, возврат которых (*Stæj çydzÿty æmæ çyndzyty rarast kodta jæ razæj, skodta sæ qæwmæ*) также полностью согласуется с базовым программным перечнем деяний «воителя — защитника стад» Героической эпохи протоиндоевропейской древности [Васильков 2012: 343; Vasilkov 2011: 202]; отметим, что в рассматриваемом кадаге Нартиады противником ваюга Мукары выступает нарт Батраз [НК 2005: 135–139]. Мотив похищения/отвоевания женщин также входит в число идеальных задач «пастушеского героизма», ибо в ходе взаимных набегов воинских объединений друг на друга также осуществлялся насильственный брачный обмен посредством умыкания невест [Васильков 2009: 53].

Контекст, в котором герою преподносится почетная чаша, напоминает ситуации, в которых то же самое действие производится в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» (далее Мбх.). Так, в одном из сказаний брахман подает Арджуне чашу для «испития славы»: после того как ге-

рой отбивает у злодеев-разбойников угнанный скот брахмана (описываемый в терминах «пастушеского героизма» как «стадо-богатство» или «стадо-добыча» (*godhanam*)) и возвращает его владельцу, он «испивает славу» из почетного кубка (Мбх. 1, 205.5–22). Правда, стоит указать на то различие, что в нартовском сюжете чаша подается герою заранее, чтобы сподвигнуть его на героическое деяние, в то время как в индийском сюжете герой выпивает чашу в качестве поощрения уже после совершения подвига.

С другой стороны, именно такая последовательность наиболее типична для других сказаний нартовского эпоса, в которых преподношение чаши славы за уже совершенные подвиги выступает в качестве главного приза и общественного признания героя. Примечательно, что в Мбх. присутствует и предварительное чествование героя чашей славы перед его выступлением на ратное поле. Так, к примеру, Кауравы провожают на битву солярного героя Карну<sup>45</sup> (Мбх. 7, 2.29). В другом месте встречаем аналогичный мотив в связи с героем Сатьяки — выдвигающегося на битву героя благословляют брахманы:

«И он, достойный почетного питья, испив кайлаватского меда, воссиял, в хмельном возбуждении вращая кроваво-красными глазами. Взяв (в руки) «кубок героя», и испытал великую радость, он стал вдвое богаче ратным пылом и вспыхнул, подобно пламени...» (Мбх. 7, 87.61–62).

В Мбх. существует еще один сюжет, в котором присутствует мотив чаши героя, однако он не столь очевиден и достаточно противоречив (Мбх. 4, 63.47), тем более он привлекателен для исследователя. Неоднократно подтверждалось, что именно в противоречивых и неясных мотивах стараниями сказителей сохраняются уже порой забытые и малопонятные современнику древние мотивы, последние часто переосмысливаются и все же включаются в основное повествование, чтобы сохранить то малое, что от них уцелело, нередко создавая однако ощущение противоречивости или недосказанности.

<sup>45</sup> Карна имеет много общих черт с нартом Сосланом, в частности они оба погибают по причине колеса, символизирующего солнце. Правда в Мбх. этот мифологический мотив переосмыслен и рационализирован в виде застрявшего колеса колесницы Карны, освободив которую он погибает. Нартовский же сюжет о смерти Сослана сохраняет мифологический образ вращающегося смертоносного колеса с лезвиями. Примечательно, что этот образ также присутствует в древнеиндийской мифологии, оно охраняет чашу с напитком бессмертия, которую похищает птица Гаруда, пролетев между острыми спицами вращающегося колеса.

В своей блестящей недавней работе Я. В. Васильков указывает на особый интерес, который представляет мотив собирания крови Юдхиштхиры в особую ритуальную чашу, «позолоченный сосуд из белой бронзы» (*sauvarṇaṃ pātraṃ kāmśyam*). Текст сказания не поясняет причины присутствия этой чаши в данном конкретном сюжете. Однако из контекста становится очевидным, что царь матсьев Вирата и его окружение находились в напряженном ожидании принца Уттары и его возницы Арджуны, героически отбившего угнанный Кауравами скот племени матсьев. Представляется, что именно в таком контексте следует трактовать присутствие чаши в этом сюжете. Чаша, которую держала Драупади, изначально, по видимому, предназначалась для че-

ствования героя, но в нее она собрала кровь, хлынувшую из носа Юдхиштхиры<sup>46</sup> после удара разъяренного царя матсьев Вираты, предотвратив тем самым кровную месть со стороны прибывающего Арджуны.

Следовательно, этот темный и противоречивый мотив обретает совершенно иное значение с присутствием чаши героя в столь странном контексте. Чаша героя в руках Драупади предназначалась победоносному герою, возвращающемуся с отбитым скотом своего племени, что следует расценивать в качестве еще одного отголоска идеологии «пастушеского



Девушка, подносящая чашу с напитком, фигурный аланский конский начальник из позолоченной бронзы (XI–XII вв.).

Змейский катакомбный могильник, кат. № 14, ст. Змейская, Северная Осетия (Государственный исторический музей, г. Москва, инв. ГИМ 96299, Б1099/962)

<sup>46</sup> Быть может, здесь имеется отсылка и к аналогичному мотиву из мифа о жалобе Земли к Брахме, по причине излишнего населения на земле, после чего на свете появляется Смерть. «Смерть, ступай и убивай живые существа в этом мире! Ты возникла из моей мысли об уничтожении мира и из моего гнева, поэтому иди и уничтожай живущих — и неразумных, и мудрых!». Тогда увенчанная лотосами Смерть заплакала, но Брахма не дал ее слезам упасть на землю и собрал их в свои ладони, позже ее слезы «превратились в болезни, убивающие людей». Такая параллель обретает смысл, если иметь в виду, что Юдхиштхира выступает аватарой Дхармы, а последний является двойником бога Ямы, имеющего непосредственное отношение к образу Мрителью, т. е. Смерти.

героизма» в Мбх., столь архаичного, что к моменту фиксации эпоса, в данном конкретном сюжете, быть может, этот мотив уже не полностью понимался сказителем и был переосмыслен, создавая ту самую недосказанность.

В предыдущей своей работе Я. В. Васильков усматривает, что деяния Арджуны во время его изгнания вполне соответствуют идеалам «пастушеского героизма» и в качестве примера приводит сюжет об отбитом скоте брахмана (Мбх. 1, 205.5–22) [Васильков 2009: 52, прим. 5]. Сюжет из Виратапарвы хоть и завуалирован, но несомненно повторяет тот же тип подвига, т. к. не принц Уттара, а сам Арджуна отбивает скот матсьев и поэтому именно он должен был быть вознагражден преподнесением особо почетной чаши героя и «испитием славы». Логично полагать, что на эту несправедливость и пытался указать Вирате «царь справедливости» Юдхиштхира, спровоцировав гнев царя матсьев.

Не может не привлечь внимание также мотив собирания крови в чашу в контексте древних практик жертвоприношений воинским божествам. Хороший пример содержится в одной из поздних редакций Мбх., в которой герой Бхима после убийства своего заклятого врага и предводителя Кауравов, Дурьодханы, решает не исполнять свой обет испить кровь врага (именно так он поступает в большинстве редакций), но следует совету Кришны и собирает кровь в чашу, а затем разбрызгивает по ветру, посвятив ее своему отцу, божеству ветра и мести Вайю [Нилтеветел 1991: 408; ср. Мусуккату 2019: 345]<sup>47</sup>.

В скифских религиозных верованиях также прослеживается данная практика; Геродот, описывая жертвоприношения в честь бога скифского Ареса, упоминает, что кровь жертв собирали в чашу, которую несли на вершину кургана, сложенного из хвороста, где был установлен древний меч-акинак. Жертвенной кровью из чаши совершали возлияние на этот древний меч — воплощение Ареса<sup>48</sup>. Геродот упоминает также скифский обряд заключения клятвенного договора о дружбе:

«Все договоры о дружбе, освященные клятвой, у скифов совершаются так. В большую глиняную чашу наливают вино, смешанное с кровью участников договора (для этого делают укол шилом на коже или маленький надрез ножом). Затем в чашу погружают меч, стрелы, секиру и копье. После этого обряда произносят длинные заклинания, а затем как сами участники договора, так и наиболее уважаемые из присутствующих пьют из чаши» (IV, 70).

---

<sup>47</sup> В других индоиранских традициях Вайю воплощает функции бога мести, насильственной смерти, покровителя мужских союзов и пр.

<sup>48</sup> Примечательно, что скифский Арес находит множество параллелей с Вайю индоиранцев.



Кадр кинохроники, записанной 19 мая 1929 г. норвежским исследователем Георгом Моргенстьерне в долине Бумборет в Читрале, на котором видно, как жрец, приносящий козла в жертву верховному божеству пантеона племени катэ, богу Имро (Йама-раджа), собирает кровь в сложенную «чашечкой» правую ладонь (Национальная библиотека Норвегии)

Аналогичные действия были зафиксированы этнографами среди кафиров Гиндукуша, а также калашей Читрала, сохранивших вплоть до сегодняшних дней следы архаичных индоиранских религиозных практик. Так, во время жертвоприношения в честь воинского божества Гиша (*Gīs*)<sup>49</sup>, кровь принесенных в жертву животных собиралась в деревянную чашу и жрец окроплял ею святилище, посвященное божеству [ROBERTSON 1896: 429–430]. Гиш, чье имя — ничто иное, как один из эпитетов индоарийского Индры (вед. *gav-īś* ‘желающий коров’, *gav-īśti* ‘угон скота’), являлся одним из наиболее почитаемых божеств среди воинственных племен Гиндукуша. М. Климбург сообщает, что при жертвоприношении в честь Гиша жрец окроплял голову животного вином и только затем его закалывал [KLIMBURG 2016: 294]. Полную аналогию обнаруживает сообщение Геродота про жертвоприношение каждого сотого из пленников скифскому Аресу (Herod., IV, 62). В Паруне жрец использовал особый серебряный кубок *urei*, в который

<sup>49</sup> Его образ своими чертами напоминает не только Индру, отца Арджуны в Мбх., но и осетинского нарта Батраза, а через последнего имеет непосредственную связь и со скифским Аресом.

собирал кровь жертвы и окроплял статую верховного божества Вушума. Примечательно, что такой тип серебряных чаш обычно считался атрибутом уважаемого воина, являясь на пирах наглядным символом его заслуженной славы [KLIMBURG 2016: 287, 289, 293]. В других случаях вместо чаши жрецу *uta* могла послужить подставленная ладонь, сложенная горстью (*cupped palm*), которой он окропляет алтарь, что сопоставимо с действием Юдхиштхиры в рассматриваемом сюжете, собирающего в руку хлынувшую из носа кровь, чтобы избежать ее пролития на землю.

Что касается красного вина, то аналогичным образом, как и серебряные чаши кафи́ров, оно имело не только высокую культовую, но и социальную значимость в качестве ритуального напитка. Более того, в округе Вама, где находится сад Индракун, основной центр виноделия Кафиристана, вино применялось в основном в обрядах в честь бога Индра (*Indr*)<sup>50</sup>, считавшегося большим любителем этого напитка. По этой причине во время праздников его деревянную статую обрызгивали вином. Весь общественный запас вина также хранился в его храме [KLIMBURG 2016: 293].

Исходя из таких этнографических предпосылок, представляется допустимым предположить, что пролитая кровь Юдхиштхиры, собранная в особо почетный кубок, наполненный водой, могла трактоваться изначально в качестве ритуальной замены красному вину, предназначенному герою Арджуне, который выступает в Мбх. в качестве сына и аватары самого Индры. По сути эпический герой Арджуна уподобляется самому Индре, повторяя его мифологический подвиг, описанный в Ригведе, основным сюжетом которого являлось возвращение угнанных небесных коров, отбитых у демонов паниев. Почетный кубок с кровью брата в Мбх. мог иметь ассоциацию с сомой, излюбленным напитком Индры, выжатым из тела бога Сомы. Быть может, таким образом подчеркивалась и жертвенность «царя справедливости» Юдхиштхиры. Недаром в гимнах в связи с обнаружением коров также упоминается Сомы: «...когда (их) нашли Брихаспати, | Сомы, давящие камни и вдохновенные риши» (Ргв. X, 108; ср. I, 104, 9). В ряде гимнов говорится, что Индра совершал свои подвиги, обретя силу от принесенной ему в жертву сомы: «*Ведь жертва была для тебя, о Индра, средством усиления, | И приятна тебе жертвенная пища из выжатого сомы*» (Ргв. III, 32, 12).

Жреческие возлияния сомы в честь подвигов Индры буквально калькируют эпические сцены преподношения кубка славы герою, чувствуя его за возврат угнанного скота. Так в гимне к Индре поэт возвещает:

<sup>50</sup> В религии и мифах Перистана встречается целый ряд Индра-подобных образов, выступающих под разными именами и формами, что было трактовано как явный признак до-ведической религии [CASCAPARDO 2016: 250; WITZEL 2004: 606–607].

«Пусть приедет истинный, щедрый, пьющий выжимки (сомы)! <...> Это для него мы выжали прекрасно действующий сок сомы. <...> Чтобы сегодня опьяняться у нас на этом выжимании! <...> Индра, пьющий выжимки сомы, вырос безмерно <...> Могучий знаток всех мужественных деяний | Выпустил воды с помощью преданных друзей. | (Те,) что словами раскололи даже скалу, | Ушиджи растворили загон с коровами» (Ргв. IV, 16).

Представляется, что именно этот миф об Индре и угнанных небесных коровах, а точнее — т. н. индоевропейский Основной миф лежит в основе всех вышеприведенных эпических мотивов.

Осетинский вариант с мотивами борьбы героя, олицетворяющего солнце, и ваюга-великана, олицетворяющего зиму и холод, по всей видимости, восходит к тому же архаическому индоиранскому мифу, который отразился в обоих величайших подвигах ведического Индры: миф о возвращении небесных коров, после чего «исчезла недобрая тьма, воссиял на небе свет Ушас, богини зари, и солнце явилось взорам живущих», и убийство демона Вритры, т. к. последний также является отражением «древнейшего, возникшего до прихода ариев в Индию, мифа о победе солнца над демоном зимы, сковавшим реки» [МДИ 1975: 23, 209]. Другой нартовский сюжет об освобождении вод и спасении скота от засухи, вероятнее всего, возник уже на иранской стадии и отражает, быть может, те же представления, что и авестийские мифы о борьбе Тиштрии с демоном засухи Апаоша.

Свою работу Я. В. Васильков завершил следующим напутствием: «В каждом эпосе есть “темные места”. <...> Если поработать над этими “темными местами” методом, похожим на работу археолога, снимая слой за слоем и используя сравнительный материал, можно выявить в той же Мбх такие мотивы и образы, которые древнее самой Мбх. Иначе говоря, “темные места” могут стать для нас, наоборот, лучами света, освещающими глубочайшее прошлое эпического текста» [Васильков 2021: 70]. Представляется, что одним из таких «темных мест» является приведенный выше эпизод Мбх. — насколько удалось его прояснить, покажут дальнейшие изыскания и поиск новых параллелей.

\* \* \*

Предпринятый в данном этюде предварительный опыт рассмотрения фрагмента «Истории» Геродота о ежегодных воинских собраниях скифов с особым чествованием доблестных воинов еще раз показал, что перекрестное обращение к имеющим общие корни, хотя и давно разошедшимся различным древнеиндоевропейским традициям, работа с различными видами источников — нарративными, фольклорными, лингвистическими,

иконографическими и т. д. многократно увеличивает возможности для нового прочтения источников и выхода на новый уровень реконструкции скифских древностей.

Древний обычай поднесения на торжественной трапезе особого кубка в знак высокого общественного признания и в качестве исключительной почести, о котором говорится в сообщении Геродота о ежегодных скифских собраниях с чествованием героев, нашел яркое отражение в играющих важную роль в осетинском эпосе ежегодных нартовских собраниях — пирах славы, на которых достойнейшие герои вознаграждались чудесной чашей Амонгæ, волшебным образом подтверждающей их славные деяния.

Еще одним регионом, где до недавнего времени сохранялись реликтовые пережитки древнего обычая со схожим содержанием и многими деталями, был Нуристан — горная область на южных склонах Гиндукуша в пакистано-афганском приграничье; воинские пиры и почетные чаши славы оставались там важными элементами социальной структуры и культа воинского божества Гиша вплоть до конца XIX века.

Следы архаических представлений о «питье славы» индийским небесным воителем Индрой, о знаменитой Несторовой чаше, восходящих к Героическому веку и, несомненно, имевших общий исток со скифо-аланскими, отразились в индоарийской и в гомеровской традиции. Важные детали обнаруживаются в Авесте, особого внимания заслуживают также археологические свидетельства, несущие информацию о дозораострийских верованиях иранских племен. Комплексный их анализ дает ретроспективную картину истоков рассматриваемых представлений.

В основе древнего обычая чествования героев кубком славы на торжественных ритуальных трапезах со всей очевидностью просматривается отнюдь не только социальный аспект, отмечаемый Ж. Дюмезилем [Дюмезиль 1990: 175] или универсальный древний воинский обычай. Вне сомнения, в качестве идеологической основы данных ритуалов выступают отголоски Основного мифа индоевропейцев; древние воины соотносили свои подвиги с победой Громовержца над его хтоническим противником.

Надо полагать, что торжественное вручение на ежегодном воинском пиру особого кубка с ритуальным напитком сопровождалось танцами и ритмическими песнопениями, еще более усиливавшими степень эмоционального подъема, возможно — экстатического переживания и особого состояния сознания «пьющего славу» героя.

Употребление опьяняющего/экстатического напитка (сома или его субститут) божественным воителем — неотъемлемый мотив Основного мифа ряда индоевропейских традиций. При этом предполагалось, что

ритуальное воспроизведение архетипических деяний богов священного времени Первотворения (в данном случае — ритуальное употребление особого напитка после одержанных побед) включает героев действия в мифический хронотоп, бросая на них отблеск сияния непреходящей славы, являющейся уделом бессмертных богов и древних героев.

Для древних воителей главной, самой возделенной наградой брэнного мира являлось обретение «немеркнущей славы», чтобы до скончания времен в райских чертогах славы рядом с героями древних времен воссесть за пиршественным столом, принимать участие вместе с ними в вечных пирах, охоте и рыцарских странствиях в поисках возможности совершить новые удивительные подвиги. Эти отголоски мировоззрения Героического века сохранялись, по крайней мере, в живом фольклоре осетин, вплоть до середины XX столетия<sup>51</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

АБАЕВ 1949 — АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. I. М.—Л.

АБАЕВ 1958 — АБАЕВ В. И., Историко-этимологический словарь осетинского языка, Т. 1. М.

АЛЕМАНЬ 2003 — АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: «Менеджер».

АЛЬБЕР 2010 — АЛЬБЕР Лоран. Нарты кадджытæ и роман о Жофре: введение в сравнение // Основные направления развития национальных литератур на рубеже XX–XXI веков: Материалы Международной научно-практической конференции. Владикавказ: издательство СОГУ им. К. Л. Хетагурова.

АТАЖУКИН 1872 — АТАЖУКИН К. Кабардинская старина // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск VI. Тифлис: типография Главного управления наместника кавказского.

БЕДЖЫЗАТЫ 1973 — БЕДЖЫЗАТЫ Д. Томайты Мæхæмæт // Фидиуæг 1973. № 3.

БЗАРОВ 2021 — БЗАРОВ Р. С. Сословный статус и термин WÆZDAN / WEZDON в постсредневековой Алании-Осетии // ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitzstsoyты: Collective monograph.

ВАСИЛЬКОВ 2007 — ВАСИЛЬКОВ Я. В. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (К вопросу о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПб ун-та.

<sup>51</sup> Авторы приносят глубокую благодарность Святославу Каверину за взятый на себя труд по участию в редактировании данной работы, а также за ценные замечания и дополнения по традиционной культуре народов Перистана.

Васильков 2009 — Васильков Я. В. Между собакой и волком: По следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. СПб.

Васильков 2012 — Васильков Я. В. Антропоморфные стелы Южной Аравии эпохи бронзы в евразийском контексте // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году. СПб: МАЭ РАН

Васильков 2021 — Васильков Я. В. Индоевропейские мотивы в «Махабхарате»: «испытание славы» и «кубок героя» // ЭТНОГРАФИЯ / ETNOGRAFIA. 2021. № 4 (14). СПб.

Вертиченко 2018 — Вертиченко Г. В. «Над рогами — сила досконалої зовнішності» (до образу оленя у скіфському мистецтві) // Археологія і давня історія України. 2018. Вип. 27. № 2.

Вертиченко 2021 — Вертиченко А. Чаша для возлияний в индоиранской традиции // The Early Iron Age of Eastern Europe. Edit. Skory S., Zadnikov S. Kharkiv – Kotelva.

Гаглойти 1965 — Гаглойти Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // Известия ЮОНИИ. 1965. Вып. XIV.

Гаглойти 1969 — Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Цхинвали, 1969. Вып. XVI.

Гаглойти 1989 — Гаглойти Ю. Скифаг бægъатырты кæхц æмæ ирон нуазæн // Мах Дуг, 1989. № 2.

Гаглойти 1989 — Гаглойти Ю. С. Осетино-вайнахские нартские параллели // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе.

Гаглойти 1997 — Гаглойти Ю. С. Этноисторическое содержание некоторых традиций и обычаев осетин // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы общероссийской конференции). Пятигорск.

Гаглойти 2020 — Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал. 2010.

Горячев, Яценко, Егорова 2016 — Горячев А. А., Яценко С. А., Егорова Т. А. Костяная пластина с гравированной композицией из поселения Кызылбулак-IV в верховьях ущелья Тургенъ // Актуальные проблемы археологии Евразии. Алматы.

Груссэ 2006 — Груссэ Рене. Империя степей. Аттила, Чингиз-хан, Тамерлан. Алматы: Print-S.

Нарты кадджытæ 1989 — Нарты кадджытæ фондз чыныгæй. Т. I / Аразæг Гуытъиаты Хъ. Орджоникидзе. Ир.

Дарчиев 2017 — Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2017. Vol. XII, № 1–2. Париж-Владикавказ.

Дзищойты 2003 — Дзищойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал.

Доватур 1982 — Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты. Перевод. Комментарий. М.

Дьячков-Тарасов 1902 — Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Т. XXII. 4.

Дюмезиль 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.

ИАС 2007 — Ирон адамон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том / Чыныг сарæзта Салæгаты З. Дзæуджыхъæу: Ир.

ИÆ 1976 — Ирон æмбисæндтæ. Æрæмбырд сæ кодта 'мæ чыныг сарæзта Гуытъянты Хъ. Орджоникидзе, «Ир».

ИТ 1989 — Ирон таурæгътæ / Чыныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинæгтæ ныффыста Джиккайты Ш. Орджоникидзе: Ир.

Ирландские саги 1933 — Ирландские саги. Смирнов А. А. (пер., коммент.) Л.; М.: Academia.

ЙЕТТМАР 1986 — ЙЕТТМАР К. Религии Гиндукуша. Москва: Наука.

КАЛОЕВ 2004 — КАЛОЕВ Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование / Б. А. Калоев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. 3-е изд., испр. и перераб. М.: Наука.

КАЛОЕВА 1975 — КАЛОЕВА Д. А. Даредзановские сказания у осетин: (Исследование, тексты) / Цхинвали: Ирыстон.

КАРАМШОЕВ 1991 — КАРАМШОЕВ Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Том 2. М.: Наука.

КОВАЛЕВСКИЙ 1886 — КОВАЛЕВСКИЙ М. М. Современный обычай и древний закон (Обычное право у осетин в историко-сравнительном освещении), в 2-х т. М.: Изд. Типография В. Гатцук. Никитский б-р, собств. Д.

КОЧИЕВ 2009 — КОЧИЕВ К.К. Опыт осетиноведческого комментария к сообщению Геродота об Эксампее и котле Арианта // Nartamongæ 2009. Vol. VI, № 1–2.

КУРДИАНИ 2008 — КУРДИАНИ М. Е. Еще раз о чертах старины в сказаниях и быте осетин (След Заратуштры в Нартовском эпосе) // Актуальные проблемы филологии педагогической лингвистики. Владикавказ.

КУЫДЗИАТЫ 2019 — КУЫДЗИАТЫ О. Хъантемыраты Эльбрусы мысинагтæ // Мах Дуг 2019 № 5.

ЛИПЕЦ 1972 — ЛИПЕЦ Р. С. Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М.: Наука.

ЛИПЕЦ 1977 — ЛИПЕЦ Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе // Этническая история и фольклор. М.: Наука.

ЛУШИН 2015 — ЛУШИН В. Г. Чаши из человеческих черепов // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики: Сб. науч. ст. Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей.

МАТЮШИНА 2018 — МАТЮШИНА И. Г. Английская баллада «Мальчик и плащ»: источники и параллели // Древнейшие государства Восточной Европы. 2016. Памяти Галины Васильевны Глазыриной. М.: Университет Дмитрия Пожарского.

МАХ ДУГ 1996 (№ 1) — ГУЫТЪИАТЫ ХЪ. Нарты кадджытæ фондз томæй, Т. 2 // Журнал Мах Дуг, 1996, №1. Дзæуджыхъæу.

МАХ ДУГ 2005 (№ 8) — ГУЫТЪИАТЫ ХЪ. Нарты кадджытæ фондз томæй, Т. 3 // Мах Дуг, 2005, № 8. Дзæуджыхъæу.

Мах Дуг 2005 (№ 10) — Гуыгъиаты Хъ. Нарты кадджытæ фондз томæй. Т. 3 // Мах Дуг, 2005, № 10. Дзæуджыхъæу.

МÆРГЪИТЫ 2017 — МÆРГЪИТЫ И. Т. Ирон фынджы 'гъдаутгæй // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых (18) 2017. Владикавказ.

МДИ 1975 — ТЕМКИН Э. Н., ЭРМАН В. Г. Мифы древней Индии. М.: Наука.

МИЛЛЕР 1882 — МИЛЛЕР В. Ф., Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения, 1882. Август.

МОЛЕВ, МОЛЕВА 2013 — МОЛЕВ Е. А., МОЛЕВА Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: Эмблемы власти и войны // История Древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013, № 4 (3).

МЫСЫККАТЫ 2020 — МЫСЫККАТЫ Б. Индоевропейская поэтическая формула «немеркнущая слава» в осетинской Нартиаде // Nartamongæ. 2020. Vol. XV. № 1–2.

МЫСЫККАТЫ 2021А — МЫСЫККАТЫ Б. Нартиада и скифский звериный стиль // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2021. Vol. XVI, № 1–2. Париж–Владикавказ.

МЫСЫККАТЫ 2021Б — МЫСЫККАТЫ Б. Хатиагский язык и скифские стратагемы // ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitzsoyty: Collective monograph.

Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текста Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. Вступительная статья Ш. Д. Инал-ипа. Перевод с абхазского Г. Гулия (проза), В. Солоухина (стихи). Сухуми: «Алашара».

НК 2003 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2004 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2005 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2012 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 7 Дзæуджыхъæу, ИПО СОИГСИ.

НОГЭ 1989 — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 2. М.: Наука.

НОГЭ 1990 — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 1. М.: Наука.

ОТРОЩЕНКО 1984 — ОТРОЩЕНКО В. В. Деревянная посуда в срубных погребениях Поднепровья // Проблемы археологии Поднепровья. Днепропетровск. 1984. Вып. 1.

ПОДОСИНОВ, СКРЖИНСКАЯ 2011 — Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший [Текст] : тексты, перевод, комментарий / А. В. Подосинов, М. В. Скржинская; Российская акад. наук, Ин-т всеобщей истории. М.: Индрик.

РАЕВСКИЙ 1983 — РАЕВСКИЙ Д. С. Скифские каменные изваяния в системе религиозно-мифологических представлений ираноязычных народов евразийских степей // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.

САЛБИЕВ 2019 — Салбиев Т. К. Коста: моление о чаше // Национальный колорит № 1/2019. Ростов-на-Дону: изд. «Веста».

САЛБИЕВ 2022 — Салбиев Т. К. Аланская «гlossa» на полях акафиста Николаю Угоднику (Проблема рецепции) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб.

САРИАНИДИ 1989 — Сарияниди В. И. Где родился Зороастр? // Гипотезы. Прогнозы. (Будущее науки). Международный ежегодник. Выпуск 22. М.: Знание.

САРИАНИДИ 2010 — Сарияниди В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М.: Старый сад.

СЕМЕНОВ 1954 — Семенов А. А. Шейбани-хан и завоевание им империи тимуридов // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР. Т. XII, вып. 1. Сталинабад: издательство Академии наук Таджикской ССР.

СЛС 1981 — Сказки и легенды Систана / Пер. с перс., сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Предисл. А. Н. Болдырева. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Солин. Собрание достопамятных сведений. Пер. И. И. Маханькова // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; Редкол.: К. Хюбнер, Т. И. Ойзерман, И. Т. Касавина и др.; Вступ. ст. В. М. Розина; Ин-т филос. РАН; Центр по изучению нем. филос. и социол. М.: Республика.

ТАКАЗОВ 2014 — Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ.

ТУАЛЛАГОВ 2001 — Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: СОГУ.

ТУАЛЛАГОВ 2017А — ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН.

ТУАЛЛАГОВ 2017Б — Туаллагов А. А. Об алкогольных напитках скифов // Известия СОИГСИ, Вып. 23 (62).

ТУАЛЛАГОВ 2020 — Туаллагов А. А. Осетинский эпос и археология // KAVKAZ-FORUM. Вып. 1 (8) 2020. Владикавказ.

ХИФ 1936 — Хуссар Ирыстоны фолклор / Тыбылты Ал-ы разныхас æмæ бафтаинагтимæ. Дыккаг рауагъд, уæлдай бафтыдтимæ. Сталинир: Хуссар Ирыстоны Падцахадон рауагъдад.

Хозиты Ф. Уæлладжыры комыл Туалтæм. Дзæуджыхъæу: Ир.

ЦТ 2007 — Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос / Чыныгсарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Тахъазты Фидар. Дзæуджыхъæу.

Цимиданов 2004 — Цимиданов В. В. Социальная структура срубного общества. Донецк.

Цимиданов 2007 — Цимиданов В. В. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // ИСОИГСИ. Владикавказ. 2007. Вып. 1 (40).

ЧИБИРОВ 2019 — ЧИБИРОВ Л. А. Волшебная чаша нартов: истоки и параллели // Вестник СОГУ им. К. Л. Хетагурова. 2019, № 3. Владикавказ.

ЧОЧИЕВ 1985 — ЧОЧИЕВ А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали.

ШАРАФ-ХАН 1976 — ШАРАФ-ХАН ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-Наме. Том 2. Москва. Наука.

ЯЦЕНКО 2022 — ЯЦЕНКО С. А. Боги сарматов // Материалы по Археологии и Истории Античного и Средиземноморского причерноморья, № S1. Нижневартовск.

SACOPARDO 2016 — SACOPARDO A. S. A World In-between. The Pre-Islamic Cultures of the Hindu Kush // *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*, ed. Stefano Pellò. Edizioni Università Ca'Foscari, Venezia.

GRIMM 1853 — GRIMM J. *Geschichte der deutschen Sprache. Erster Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

HILTEBEITEL 1991 — HILTEBEITEL A. *The Cult of Draupadi: Mythologies: From Gingee to Kurukshetra, Vol I*. Chicago & London: UCP.

JONES 1975 — JONES S. *Dolke, pokaler og magiske søer i Nuristan* // KUML, Årbog for Jysk arkeologisk selskab 1973/74. København.

KLIMBURG 2016 — KLIMBURG M. *Transregional Intoxications: Wine in Buddhist Gandhara and Kafiristan* // *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*, ed. Stefano Pellò. Edizioni Università Ca'Foscari, Venezia.

МЫСЫККАТЫ 2019 — МЫСЫККАТЫ В. Wæjyg // *Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История*. 2019. Vol. XIV, №1–2. Париж–Владикавказ.

O'FLAHERTY 1980 — O'FLAHERTY W. D. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Los Angeles: University of California Press.

PARKES 1987 — PARKES P. *Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush*. *Man, New Series*, Vol. 22, No. 4 (Dec., 1987). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

ROBERTSON 1896 — ROBERTSON G. S. *The Kafirs of the Hindu Kush*. London: Lawrence & Bullen.

*The Scythians* 1983 — *The Scythians, 700–300 B.C.* — (Men-at-Arms series; 137). Text by Cernenko E.V., Colour plates by Angus McBride, from reconstructions by Gorelik M.V. London: Osprey Publ. Ltd.

VASSILKOV 2011 — VASSILKOV Ya. V. *Indian hero-stones and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age* // *Journal of Indo-European studies*, March 2011.

WITZEL 2004 — WITZEL M. *The R̥gvedic Religious System and Its Central Asian and Hindu Kush Antecedents* // Griffiths, A.; Houben, J.E.M. (eds.), *The Vedas, Texts, Language & Ritual = Proceedings of the Third International Vedic Workshop (Leiden 2002)*. Groningen: Egbert Forsten.

---

DOI: 10.46698/VNC.2022.98.88.001

Matteo De CHIARA,

*Maitre de conférences HDR de Pashto et philologie iranienne, INALCO, Paris,  
nartamonga@gmail.com*

### PASHTO PREVERBS, IV. OSSETIC PREVERBS<sup>1</sup>

As already established by all researchers involved in this field, despite the many borrowings from neighbouring Kartvelian languages and the similarities with the aspectual verbal system of the Slavic languages, Ossetic preverbs are all inherited from Proto-Iranian<sup>2</sup>. Their etymology was established without major problems during the 20th century<sup>3</sup>.

The first part of this article will briefly present the functions of the Ossetic preverbs<sup>4</sup>, while in the second part I will draw up an inventory of the preverbs, used (“living”) and not (“dead”), and, in the latter case, those assimilated to verbs, with the etymologies. In the last section, I will try to compare Pashto, another eastern Iranian language, in order to offer, in the conclusions, a general reflection on the preverbs in the two Iranian languages.

This article is part of a wider research project on Pashto preverbs (this is the fourth article on this subject), and I think that a comparison with Ossetic can be useful for a better understanding in both languages. Pashto, in particular,

---

<sup>1</sup> I would like to warmly thank Lora Arys-Djanaïéva for her help, advice and corrections, and for all the time and support she gave me.

<sup>2</sup> Cf., for instance, THORDARSON 1982: 257 (“The Iranian etymologies of the preverbs, both the ‘dead’ and the ‘living’ ones, are mostly clear. All can be traced back to directional particles the majority of which function as preverbs in Old Iranian. There has been no borrowing from adjacent languages”) and ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 114 (“Pour la formation des verbes accomplis, l’ossète utilise neufs préverbes, issus pour la plupart de l’iranien commun”).

<sup>3</sup> “L’identification historique de la plupart de ces préverbes est acquise” (BENVENISTE 1959: 95).

<sup>4</sup> For a description of the main functions of Ossetic preverbs, especially from a typological point of view, see ŞAHINGÖZ 2020, providing many examples and proposing the identification of eight preverbs for the Iron dialect and seven for the Digor dialect.

shares with Ossetic a particular function, that of marker of the perfective aspect, and the presence of the two types of preverbs, “living” and “dead”<sup>5</sup>.

### Functions of the Ossetic preverbs: the aspect

In 1982, Fridrik Thordarson published an article on the “Preverbs in Ossetic”, with the subtitle “Some reflections”, that followed by a year an article by Roland Bielmeier on the “Präverbien im Ossetischen”<sup>6</sup>. Thordarson focused primarily on the two main functions of the preverbs: that of modifying the meaning of the verb and that of distinguishing grammatically the perfective aspect from the imperfective:

The Ossetic preverb has a double function: 1) It determines in some way the meaning of the verb, focuses the attention on some point in the course of the action or process expressed by the verb. It can be used metaphorically and effect — to a large extent unpredictable — semantic specializations of the verbal meaning. [...]

2) The preverb has a grammatical function, distinguishing the perfective from the imperfective aspect. [...] In its aspectual function the preverb may, at least to some extent, lose its semantic content, appearing as an ‘empty’ marker of aspect only. As a rule, however, the preverb adds some semantic element to the verb, although this element can be difficult to define or to paraphrase. (THORDARSON 1982: 251)

These functions of the preverbs are further explained by L. Arys-Djanaïeva (2004: 114): “Outre l’indication de l’aspect accompli, ils remplissent deux autres fonctions : avec les verbes de mouvement, ils précisent la direction de l’action dans l’espace par rapport au locuteur ; et avec tous les verbes, ils précisent le caractère de l’action, sa durée, sa vitesse, son intensité, son achèvement”.

This “orientational” function, however, should be secondary, as pointed out by THORDARSON (2009): “The bi-dimensional, orientational function of the preverb is no doubt a recent innovation”. This statement, however, is contradicted by Bielmeier, who considers older the directional function<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> On the first category, cf. De Chiara forthcoming a and b; on the second one, cf. De Chiara forthcoming c.

<sup>6</sup> This article, originally published in the first volume of the *Monumentum Georg Morgenstierne* (LEIDEN 1981), contains useful considerations on the etymologies and functions of the “living” and of the “dead” preverbs: see there for further details and bibliographical references. For the analysis of some preverbs, see also GAÁL 1960.

<sup>7</sup> “Diese letzte Funktion [the directional one] ist älter und besonders bei den Bewegungs-  
verben deutlich zu erkennen” (BIELMEIER 2012 [1981]: 292).

From a diachronic point of view, Thordarson specifies how the grammatical function must be considered secondary to the semantic one: “From the historical, as well as from the synchronic, point of view the aspectual (grammatical) function must be regarded as secondary, being derived from the function of determinacy (the semantic function)” (*ibid.*).

From a functional point of view, as from the etymological one, “the existence of particles with directional-aspectual functions (aspect here being used in its widest sense) is a typological feature which belongs to Indo-European”, even if “[s]imilar traits are found, e.g., in the Caucasian languages” (*ibid.*)<sup>8</sup>.

Thordarson’s article, always accurate, also explains that “[i]n Indo-European these particles seem on principle to have been independent of the verb, but in the individual languages the general tendency is towards a fixed place of the particle in relation to the verb” (*ibid.*: 252)<sup>9</sup>.

G. Lazard, in a short article of 1987, entitled “L’aspect dans les langues irano-aryennes”, shortly presents the aspect in three Iranian languages: Persian, Pashto and Ossetic. Regarding this latter, he remarks (p. 113) the differences as compared with the other Iranian languages:

Si l’on entend par système verbal l’ensemble des « temps et modes » d’un même verbe, celui de l’ossète ignore l’aspect. On n’y trouve rien de semblable à l’opposition du duratif à l’aoriste en persan ou à celle du perfectif à l’imperfectif en pashto : il n’y a qu’un seul passé, un seul présent, un seul futur, un seul impératif. En revanche l’ossète possède un riche jeu de préverbes susceptibles d’exprimer des sens qui relèvent de ce qu’on appelle habituellement l’aspect. Ce jeu ressemble à celui qu’on trouve dans les langues slaves, en particulier en russe, et plus encore à celui du géorgien.

### **Etymologies of the Ossetic preverbs: “living” preverbs**

A clarification by THORDARSON (*ibid.*: 256) caught our attention in this context: the distinction between old preverbs now assimilated with the verb (“dead”) and preverbs still in use (“living”):

---

<sup>8</sup> We should not forget that, among the Iranian languages, directional particles exist also in Pashto andOrmuri, this latter a residual Iranian language spoken in Afghanistan and Pakistan.

<sup>9</sup> See also Booji and van KEMENADE 2003: 2: “In the early stages [of Indo-European], preverbs seem to have been independent constituents. Kurylowicz notes that, since in many of the daughter languages preverbs behave both as preverbs and as prepositions, it is thought that the origin of both preverbs and prepositions is adverbial”. Against this last statement, in Ossetic, as clarified by Thordarson (*ibid.* : 257), “[a]ll preverbs function as preverbs only; they never occur as independent adverbial nor as local affixes with nouns (postpositions, case-endings)”.

A distinction must be made between preverbs which are productive as spatial determiners and aspectual markers in the modern language, i.e. constitute its preverbal and aspectual system, and instances where the verbal stem and an ancient preverb have amalgamated into one unanalysable lexical unit; in the latter case the preverb has neither a determining nor an aspectual function, and the verb acquires perfective aspect only through the addition of one of the productive (“living”) preverbs.

This was already clearly stated also by BIELMEIER (2012 [1981]: 292), in his article on the “Präverbien im Ossetischen”:

Neben diesen produktiven Präverbien lassen sich im Ossetischen historisch altpräverbierte Verbalformen feststellen, deren Präverbien mit dem Verbum weitgehend zu einer Einheit geworden sind. Ihre Etymologien sind iranisch gut zu sichern. Aufgrund der engen Verbindung von Präverb und Verbalstamm werden diese Formen nicht mehr als komponiert aufgefaßt und als imperfective Simplicia behandelt. Ihre Komposition liegt somit früher als der Aufbau des Aspektsystems mit Hilfe der produktiven Präverbien.

The “living” preverbs in Ossetic are studied by all the main researchers involved in this field of studies. Şahingöz (2020) provides a useful comparative table showing the different lists in the works of SJÖGREN (1844), MILLER (1903), ABAEV (1964), BENVENISTE (1959), AXVLEDIANI (1963–1969), ISAEV (1966) and BIELMEIER (1977). As shown in this table, “the preverbs all researchers mention are *a-* (only Iron), *ær-*, *ba-*, *ny-* | *ni-*, *ra-* and *(y)s-* | *(i)s-*. A. J. Sjögren and V. Miller don’t list *ærba-*, supposedly because this preverb looks like a combination of the two preverbs *ær-* and *ba-*. Sjögren counts *am-*[...] as a preverb, but this was not kept up by following research. É. Benveniste doesn’t mention *fæ-*, because he mainly goes into the spatial functions of the preverbs whereas he isn’t able to show any spatial property for *fæ-*. On the other hand, he proposes *ræ-*, which isn’t mentioned by any other research and which might be an allophone of *ra-*. V. I. Abaev and G. Axvlediani propose *cæ-* [...] as a preverb, but neither previous nor following research follows this up” (ŞAHINGÖZ 2020).

The preverbs taken into account by Şahingöz are the same mentioned by ARYS-DJANAÏÉVA 2004, in particular eight for Iron and seven for Digor (with the exclusion of *a-*): *a-*, *ba-*, *ær-*, *ærba-*, *ra-*, *ny-*, *(ə)s-*, *fæ-*.

The etymologies of these preverbs are stated with certainty by THORDARSON 2009: “The Iranian etymologies of the preverbs are clear: *a-* (< \**ā-*), *ra-* (< \**frā-*), *ba-* (< \**upá-*), *är-* (< \**awar-*), *ni/ni-* (< \**ni-*), *(i)s/s-* (< \**us-*), *fä-* (< \**pa-* [rather than \**pati-*])”.

BENVENISTE (1959: 93–94) identifies “huit préverbes, agencés en quatre paires, indiquant quatre directions à partir des oppositions intérieur/extérieur et haut/bas. Les quatre paires de préverbes sont: *a/ra-*; — *ba-/ærba-*; *ni-/ær-*; —

(i)s-/ræ-. Ils sont organisés selon les directions suivantes: 1° de l'intérieur vers l'extérieur; — 2° de l'extérieur vers l'intérieur; 3° du haut vers le bas; 4° du bas vers le haut. Chacune des directions est énoncée par deux préverbes, marquant respectivement le point d'origine et le point d'aboutissement comme visée du mouvement, c'est-à-dire pratiquement selon que le mouvement est décrit de l'extérieur ou de l'intérieur”.

Benveniste also thinks that an indirect proof of this logical ordering of the preverbs is the creation of the preverb *ærba-* from *ær+ba-*, as this is not simply “la somme des deux”: instead, “[u]ne nécessité l’a appelé à l’existence. Le système demandait un préverbe complémentaire de *ba-* pour indiquer le mouvement de pénétration vers l’intérieur décrit par un observateur placé à l’intérieur et comme au terme du mouvement *ba-*. On a créé *ærba-* en préfixant à *ba-* le préverbe *ær-* qui dénote le mouvement de haut en bas, vu d’en bas. Ainsi *ærba-* marque, pour l’observateur, que le mouvement pénètre jusqu’à lui, fond en quelque sorte sur lui. De là vient que *ærba-* s’accompagne souvent d’une nuance de soudaineté” (*ibid.*: 94).

However, as told before, “The bi-dimensional, orientational function of the preverb is no doubt a recent innovation. This appears clearly from the gaps in the dimensional system that are particularly conspicuous in Digor, indicating that it has been carried through only imperfectly. The orientational meaning of the preverb has its typological counterparts in both the Northwest and, especially, South Caucasian languages (cf. the Georg. *mo-/mi* opposition: Oss. [Iron] *ba-cidi* = Georg. *še-vida*, *ärba-cidi* = *šemo-vida* ‘he entered/he came in,’ respectively)” (THORDARSON 2009; cf. also Id. 1982: 254).

Here it is the detailed presentation of these “living” preverbs<sup>10</sup>.

*a-* indicates “avec les verbes de mouvement, une action dirigée de l’intérieur vers l’extérieur, pour un locuteur se trouvant à l’intérieur, ou l’éloignement par rapport au locuteur [...] Avec tous les verbes, la rapidité ou la brièveté de l’action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 114–115; cf. also BENVENISTE 1995: 95). It is undoubtedly derived < Ir. *\*ā-*.

*ær-* expresses “un mouvement ou une action dirigé de haut en bas lorsque le locuteur est en bas, au sens propre ou figuré [...] Le caractère soudain, inattendu d’une action [...] Dans certains cas, le caractère final de l’action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 116). ABAEV (1949: 27) proposed derivation < Av. *aθra* ‘here’, but BENVENISTE (1959: 97), while arguing that “un adverbe de lieu ne pouvait devenir préfixe, et d’ailleurs une forme *aθra* eût donné en ossète *\*ært* ou *\*ærtæ*”,

<sup>10</sup> BENVENISTE (1959 : 102–103) also distinguishes another lexicalised preverb, *fær-*, by him compared with Ved. *paraḥ*.

concludes that “oss. *ær-* ne représente que *\*ar(a)-*, même si aucun préverbe de cette forme n’est attesté en iranien ancien. [...] Peut-être alors la préposition ou le préverbe *\*ar(a)-* n’est-elle autre chose, sous une forme déviée, que l’adverbe indo-iranien véd. *arám*, av. *arəm* ‘d’une manière appropriée, en se prêtant à’”.

However, THORDARSON (1982: 258–260) convincingly argues that *ær-* is derived < *\*awar*, with comparison of Av. Skt. *avar* ‘down (here)’, Prth. MPrs. *awar* ‘come here! ’: “There are no semantic obstacles to the equation of Ossetic *ær-* and Old and Middle Iranian *\*awar*. In all instances it is the question of a movement downwards or/and in the direction of the observer; common to both *ær-* and *awar* is the coalescence of the two directional notions ‘down here’ and ‘hither’. [...] the assumption of a shortening or contraction of *\*awar* > *ær-* should raise no difficulties and is easily explicable from the proclitic position of the directional particle. At least this solution is preferable to the semantically implausible etymologies of Abaev and Benveniste” (*ibid.*: 260).

Bailey (1958: 536) compares Sh. *ar* ‘to, at’, Skt. *arvá-* and Lit. *artùs* and excludes the form *\*ari*. He also adds that “The never satisfactory attempt to see in this Oss. *är-* the older *\*adi-* would thus drop”.

*ærba-* indicates “une action dirigée vers l’intérieur, lorsque le locuteur est lui-même à l’intérieur [...] Le caractère soudain, inattendu d’une action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 115–116). The origin of *ærba-* from *ær+ba-* has already been pointed out above.

*ba-* indicates “Un mouvement ou une action dirigé vers l’intérieur, lorsque le locuteur se trouve à l’extérieur [...] l’accomplissement, le caractère total de l’action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 115). According to MILLER (1903: 82) < Ir. *\*upá-*, but BENVENISTE (1959: 97–98) objects that “En fait, il n’y a pas un seul exemple qui démontre le traitement oss. *b* d’un ancien *\*p* après voyelle [...] En aucun cas le résultat n’aurait pu être *ba-*. Inversement si nous cherchons l’origine possible d’un *b-* ossète, nous la trouvons dans un ancien *\*b-*, à l’exclusion de toute autre articulation [...] La conclusion est inévitable: le préverbe *ba-* doit reposer sur une forme ancienne à *\*b-* initial, et le rapprochement avec i. ir. *upa-* est à rejeter”. Then, he thinks that Oss. *ba-* is to be compared with the particle “av. *bā* d’affirmation”: “C’est une raison de plus pour penser que le préverbe oss. *ba-*, formellement pareil, doit aussi se restituer en *\*bā-* et rien d’autre” (*ibid.*).

However, the opinion expressed by Benveniste is discarded by THORDARSON (1982: 258), writing that: “It is hard to see how an emphatic particle like *ba* has become a marker of perfective aspect, and as the derivation of *ba-* from ancient *\*upa-* is phonetically possible (cf. Morgenstierne in JA 1961, p. 242; review of BENVENISTE 1959), it seems far-fetched to look for its origins outside of the class of Old Iranian local determiners”.

*fæ-* “au présent, il indique la répétition ou la régularité de l’action [...] Au passé et au futur[...] peut donner aux verbes des sens radicalement opposés: brièveté et caractère inattendu, ou longueur et répétition [...] Un même verbe doté de ce préverbe peut souvent avoir deux significations opposées” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 118).

This preverb can “en principe se préfixer à n’importe quel verbe, et même à d’autres préverbes (*fæ* + *nî-*). Il donne généralement au prétérit une valeur perfective. Miller dérive *fæ-* de l’ancien *pati-*, tout en reconnaissant, que *pati-* n’explique pas la valeur perfectivante de *fæ-*” (BENVENISTE 1959: 98). Benveniste criticizes the derivation < \**pati-* proposed by Miller, raising phonetical doubts: “Il est impossible que *pati-* aboutisse en ossète à *fæ-* si l’on ne peut expliquer l’aphérèse de la syllabe *-ti-*”. Instead, he proposes derivation < \**pa-*: “C’est pourquoi, tenant compte d’abord des seules conditions phonétiques, nous poserons que *fæ-* continue en ossète, non *pati-* mais un préverbe iranien *pa-*. Que ce préverbe *pa-* ne soit pas — ou pas encore — reconnu dans la morphologie de l’iranien ne change rien au fait que *pa-* est le seul prototype possible de *fæ-*. Il nous faut admettre l’existence d’un préverbe *pa-*, quitte à le justifier” (*ibid.* : 98–99).

Then, Benveniste quotes some Armenian loanwords from Iranian containing the preverb *pa-*, knowing that “en arménien une initiale *pa-* ne peut se confondre avec *apa-* ni avec *pati-*” (*ibid.* : 101), and some Avestan words, in order to demonstrate that these forms “donnent une base certaine à la restitution du préverbe *pa-* en iranien ancien. Un tel préverbe iranien *pa-* ne peut être que le représentant de l’indo-européen \**po-* connu par sl. *po pa-*, lit. *po pa-*, lat. *po-* (dans *po-sinō*, *po-situs*). Et puisque oss. *fæ-* confère souvent à la forme du prétérit une valeur perfective, c’est bien une analogie avec le préverbe slave *po-*. Il ne s’agit donc plus seulement d’une identité étymologique entre ir. *pa-* et baltique et slave *pa-*, mais d’un accord dans leur fonction”. On the preverb Ir. \**pa-*, Slavic *po-* and IE. \**po-*, cf. also ABAEV 1969 and FISHER 1977.

As for the Iranian preverb \**pati-*, Benveniste sees “dans *fæc-* la survivance — assez limitée — de l’ancien *pati-*, à côté de *fæ-* qui l’a supplanté dans une large mesure” (*ibid.* : 102).

*ny-* indicates “les actions dirigées de haut en bas lorsque le locuteur est en haut [...] L’intensité de l’action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 116) It is derived < Ir. \**nî-* (BENVENISTE 1995: 95).

*ra-* expresses “avec les verbes de mouvement, une action dirigée de l’intérieur vers l’extérieur, comme précédemment, mais vue par un locuteur se trouvant à l’extérieur [...] l’intensité, l’importance de l’action” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 115). It is derived < Ir. \**frā-* (BENVENISTE 1959: 95). Cf. also GAÁL 1960.

(g)s- “avec les verbes de mouvement, il indique une action de bas en haut, indépendamment de la position du locuteur [...] Avec les autres verbes, il peut signaler le début de l’action ou d’un processus” (ARYS-DJANAÏÉVA 2004: 117). < Ir. \*us-, \*uz- (BENVENISTE 1995: 95).

Some of these preverbs appear also in ancient preverbs successively assimilated in the verb and nowadays indistinguishable: the “dead” preverbs.

### Etymologies of the Ossetic preverbs: “dead” preverbs

Prevervation is commonly used in the old Indo-Iranian languages, but this type of construction is also inherited by the successive Iranian languages. In an ancient epoch, preverbs were clearly distinguishable in the verb, as for instance in Avestan. However, in the modern Iranian languages the preverb totally merged with the verbal root, thus being fully assimilated and unanalysable, except in particular contexts.

This has been clearly stated by Bielmeier (2012 [1981]: 293):

Es handelt sich hierbei um weitgehend fest gewordene Präverbien altpräverbier überlieferter Verbalformen, deren Semantik sich durch die Präverbierung z.T. erheblich verschoben hat. Die dazu gehörigen Simplicia sind größtenteils nicht mehr erhalten. Die präverbier überlieferten Verbalformen werden ihrerseits als imperfektive Simplicia aufgefaßt, die durch (erneute) Präverbierung in die entsprechenden perfektiven Formen überführt werden können.

We should just note that, as it will clearly appear from the list below, “Simplicia” have not always disappeared, but, on the contrary, they are in most cases attested. As rightly written by Bielmeier, these verbs + preverb lost their transparency, were reanalysed as imperfective “Simplicia” and accordingly can take new preverbs in order to obtain a perfective<sup>11</sup>.

In Ossetic the following 14 old Iranian preverbs, now fully incorporated in the verbal root, can be identified: \*ā-, \*abi-, \*apa-, \*api-/\*afī-, \*upa-, \*us-, \*aṣa-, \*fra-, \*ham-, \*ni-, \*niš-, \*pari-, \*pati- and \*ui-. The outcomes of some of these preverbs were already quickly investigated by BENVENISTE (1959: 95), in particular:

*a-* < Ir. *ā-*

*īv-* *īf-* < Ir. \**abi-*

*æv-*, *æf-* < Ir. \**apa-* (“non *abi-* que donne MILLER, p. 82”, *ibid.*)

*is-* *s-* < Ir. *us-*, *uz-*

<sup>11</sup> An example of indirect reappearing of the old preverb is represented by the *a*-initial Pashto simple verbs: see De Chiara forthcoming a.

*u-* < Ir. \**ava-*  
*ra-* < Ir. *frā-*  
*ræ-* < Ir. \**fra-*  
*æm-, æn-* < Ir. \**ham-, \*han-*  
*ni-* < Ir. *ni-*  
*fæl-* < Ir. \**pari-*  
 Dig. *i-* < \**wi-*

As an example of their frequency of usage, I provide here all verbs containing these ancient preverbs that can be identified with certainty in the *Dictionary of the Iranian Verb* by J. Cheung (2007)<sup>12</sup>.

\**ā-* > Oss. *a-*

I. *ağ<sub>o</sub>yndyn*: *ağ<sub>o</sub>yst* ‘to cover a building’ < \**gaud-* ‘to cover’ (*ibid.*: 114; cf. also BAILEY 1945: 225–226)

I. *ağ<sub>o</sub>yjyn*: *ağ<sub>o</sub>yd*, D. *ağujun*: *ağud* ‘to have the bad habit, esp. to come constantly as uninvited guest [= Russ. *повадуться*], have certain quirks; to become angry’ < Ir. \**gaHu-* ‘to need, be faulty, wanting; to want, desire’ (*ibid.*: 95). This same root is found in two other verbs with different preverbs: I. *ivğ<sub>o</sub>yjyn*, D. *evğujun*: *evğud*, + \**abi-*, with the meaning ‘to pass, go by; to miss (the target)’; I. *qawyn*: *q<sub>o</sub>yd*, D. *iğawun*: *iğud*, + \**ui-*, with the meaning ‘to consume, spend; to cause damage, losses’. It would be interesting to study more carefully the semantic changes related to preverbs and the simultaneous presence of different derivatives of one same root, as in this case, can represent a good opportunity.

I. *amonym*: *amynd*, D. *amonun*: *amund* ‘to admonish’ < \**man-* ‘to think, consider’ (*ibid.*: 263)

I. *amæntyn*: *amæst*, D. *amæntun*: *amæst* ‘to knead the dough; to soil, stain’ < \**manθH-* ‘to agitate, stir, churn’ (*ibid.*: 264). This root is also present in the verb I. *yzmantyn*: *yzmast*, D. *azmantun*: *azmast*, with the meaning ‘to minx, stir (up)’ (see below)

I. *amajyn*: *amad*, D. *amajun*: *amad* ‘to build up (a wall, logs, etc.)’ < \**maH*<sup>-1</sup> ‘to measure’ (*ibid.*: 256). Cf. also *nymajyn* s.v. \**ni-*

I. *ardawyn*: *ardydy*, D. *ardawun*: *ardud* ‘to snatch’ < Ir. \**drau*<sup>-3</sup> ‘to lead astray, delude’ (*ibid.*: 78)

<sup>12</sup> I will not consider here verbs appearing in that source with question mark. In this list are also considered the entries of Cheung 2002. Many verbs are treated also by other researchers, as Abaev, Bailey, Bielmeier, etc., that will be occasionally signalled: a systematic analysis of all Ossetic verbs will no doubts reveal many interesting facts.

I. *arawyn*: *aryd*, D. *arawun*: *arud* ‘to scorch in the fire’ < \***Hrau-** ‘to warm’ (*ibid.*: 192)

I. *aræxsyn*: *aræxst*, D. *aræxsun*: *aræxst* ‘to fit, match; to deal, cope with; to be able’ < \***Hraxš-** ‘to protect, defend’ (*ibid.*: 196)

I. *aræzyn*: *aræzt*, D. *aræzun*: *aræzt* ‘to be arranged, done’, I. *arazyn*: *aræzt*, D. *arazun*: *aræzt* (caus.: tr.) ‘to direct to; to construct, build, make; to adorn’ < \***Hraz-** ‘to draw a line; to direct, *richten*’ (*ibid.*: 198). Cf. also *ræzyn* s.v. \***ui-**

I. *asadyn*: *asæst*, D. *asadun*: *asast* ‘to become clouded; to cover the seeds of the land before sowing; to plant (beans, peas)’ < \***sād-** ‘to cover, protect, shield’ (*ibid.*: 341)

I. *astaryn*: *astard*, D. *astarun*: *astard* ‘to adorn (clothes, weapon); to pave (road, way); to cover (the roof)’ < \***starH**<sup>-1</sup> ‘to spread’ (*ibid.*: 365). Without preverb, this root recurs also in I. *stæryn*: *stærd*, D. *(æ)stær(n)un*: *(æ)stard* ‘to spread out; to cover; to pave; to adorn’

I. *awynzyn*: *awygd*, D. *awinzun*: *awiğd* ‘to hang’ < \***uajj-** ‘to shake, swing’ (*ibid.*: 414)

I. *awærdyn*: *awærst*, D. *awærdun*: *aurst* ‘to spare, save (money)’ < \*(**H**)**uard-** ‘to grow, increase’ (*ibid.*: 208)

I. *awazyn*: *azwæzt*, D. *awazun*: *auzt* ‘to dam a river’ < \***uaz-** ‘to carry, drive (chariot, vel sim.)’ (*ibid.*: 431). Cf. also *n(y)wazyn* s.v. \***ni-**

I. *axodyn*: *axost*, D. *axwadun*: *axwast*, *axust* ‘to taste’ < \***hjad-** ‘to become, make savoury, pleasant’ (*ibid.*: 141)

I. *azælyn*: *azæld*, D. *azælun*: *azæld* ‘to give sound, echo’ < Ir. \***zarH**<sup>-3</sup> ‘to bewail the deceased’ (*ibid.*: 470). This same root can be found in the verb I. *zælyn*: *zæld*, with the meaning ‘to sound’, I. *zaryn*: *zard* (caus. iter. D. *zarun*: *zard* ‘to sing’) and, with the preverb \***ajua-**, in *uzælyn*: *uzæld*, with the meaning ‘to nurse, tend; to coax; to show attention; to do something nice; to regale’

\***abi-** > Oss. *iv-* (with normal exceptions)

I. *ælvisyn*: *ælvyst*, D. *ælvesun*: *ælvist* ‘to spin’ < \***urais-** ‘to turn, spin’ (*ibid.*: 437)

I. *irğævyn*: *irğævd*, D. *erğævun*: *erğævd* ‘to separate’ < \***grabH-** ‘to grab, seize, take’ (*ibid.*: 121)

I. *irvæzyn*: *irvæzt*, D. *ervæzun*: *ervazt* ‘to be saved, delivered; to slip away, escape’ < \***raz-** ‘to leave, escape (one’s notice)’ (*ibid.*: 322)

I. *ævgænyyn*: *ævgæd*, D. *ævgænun*: *ævgæd* ‘to pour in, fill, out; to draw’ < \***kan**<sup>-2</sup> ‘to fill’ (*ibid.*: 232)

I. *ivğ,yjyn*, D. *evğujun*: *evğud* ‘to pass, go by; to miss (the target)’ < \***gaHu-** ‘to need, be faulty, wanting; to want, desire’ (*ibid.*: 95). For other internal comparisons, see *ağ,yjyn* s.v. \***ā-**

I. *ivtynzyn*: *ivtyġd*, D. *evtinzun*: *evtiġd* ‘to yoke a horse; to load a gun; to wind up a watch, vel sim.’, I. *ivtong*, D. *evtong* ‘equipped, ready for action, under way, sim.’ < **\*θanj-** ‘to pull, draw’ (*ibid.*: 392; cf. BIELMEIER 2012 [1981]: 293). Cf. also *tynjyn* s.v. **\*ui-**

I. *ivxærsyn*: *ivxærst*, D. *evxærsun*: *evxa(r)st* ‘to put across across a river, dangerous place; to lead someone; to help someone who is in trouble, danger; to rescue, save’ < **\*karš/\*xrah-** ‘to draw, plough’ (*ibid.*: 242). Cf. also *æxxæssyn* s.v. **\*ham-**

**\*apa-** > Oss. *æf-/æv-*, depending on the voiced or voiceless initial of the verbal root

I. *æfxæryn*: *æfxærd*, D. *æfxwærun*: *æfxward* ‘to insult, offend, call out, reprimand’ < **\*huar-**<sup>2</sup> ‘to sound, swear’ (*ibid.*: 149)

I. *ævdælyn*: *ævdæld*, D. *ævdælun*: *ævdald* ‘to be indolent, unemployed, free (of work)’ < **\*dar-**<sup>1</sup> ‘to hold, keep; [intr.] to dwell’ (*ibid.*: 58–59). Root appearing also in I. *daryn*: *dard*, D. *darun*: *dard* ‘to have, keep’ and in D. *lædærun*: *lædærd* ‘to understand, acknowledge’, + **\*fra-**

I. *ævdysyn*: *ævdyst*, D. *ævdesun*: *ævdist* ‘to show’ < **\*dais-**<sup>1</sup> ‘to show’ (*ibid.*: 52). This same root appears also in *rædesun*: *rædist*, with preverb *fra-*, with the meaning ‘to show the signs of premature births [of animals]’

I. *ævzyjyn*: *ævzyd*, D. *ævzujun*: *ævzud* ‘to fall out (of hair)’ < **\*zau-** ‘to pour (libation)’ (*ibid.*: 472)

**\*api-/\*afi-** > Oss. *æj-?*

I. *æjjafyn*: *æjjæft*, D. *æjjafun*: *æjjaft* ‘to reach, attain; to experience’ < ? **\*Hap/f-** ‘to reach, attain’ (*ibid.*: 126). This root is represented, without preverb, by D. *afun*: *aft* ‘to reach a necessary level, be on the required level’

**\*upa-** > Oss. *ba-*. In this case, we have only one instance; however, cf., for instance, I. *bas*, D. *basæ* ‘soup’ (to root **\*HasH-**), I. *bwar*, D. *bawær* ‘body’ (to root ) or *bæstæ* ‘place’ (to root **\*staH-**)

I. *badyn*: *badt*, D. *badun*: *badt* ‘to sit’ < **\*had-** ‘to sit, be seated’ (*ibid.*: 126)

**\*us-** > Oss. *(y)s-/(y/æ)z-*

I. *sk’æfyn*: *sk’æft*, D. *(æ)sk’æfun*: *(æ)sk’aft* (*sk’avd*) ‘to carry, drag (quickly); to grab’ < **\*čap-** ‘to seize, attach, stick, strike’ (*ibid.*: 33): cf. also *ænzævyn* s.v. **\*ham-** and *nyzævyn* s.v. **\*ni-**. This root has its descendant, without preverb, in I. *caëfsyn*: *caëfst*, D. *caëfsun*: *caëfst* (inch.) ‘to stick, glue’

I. *ysxoġyn*: *ysxġyst*, D. *(æ)sxwajun*: *(æ)sxust* ‘to push, thrust; to leave quickly, rush, drive away’ < **\*huah-** ‘to strike, thresh; [inch., intr.] to become

tired' (*ibid.*: 143). This same root can be found in I. *xojyn*: *xost*, D. *xwajun*: *xwast* 'to strike, knock, pound' and *ræxojyn* + *\*fra-* (see below)

I. *ævzidyn*: *ævzyst*, D. *ævzedun*: *ævzist* 'to threaten; to shake with one's arm or weapon' < *\*uaid*<sup>-1</sup> 'to know' (*ibid.*: 409)

I. *ævzæryn*: *ævzærst*, *ævzærd*, D. *ævzærun*: *ævzurst* 'to get separated; to sprout (of plants); to occur, appear', (orig. caus.) Oss. I. *ævzarun*: *ævzærst*, D. *ævzarun*: *ævzurst* 'to pick out, choose; to separate; to make out (of), understand; to experience' < *\*uar(H)*<sup>-1</sup> 'to choose; convince; (med.) to believe' (*ibid.*: 421). Cf. also *waryn* s.v. *\*ui-*. This root is found without preverb in I. *wyrnyn* 'to believe'

D. *æznæmun*: *æznæ (m)t* 'to move back [of animals]' < *\*nam-* 'to bend, bow' (*ibid.*: 280)

I. *yzmantyn*: *yzmast*, D. *azmantun*: *azmast* 'to minx, stir (up)' < *\*manθH-* 'to agitate, stir, churn' (*ibid.*: 264). See the verb *amæntyn* s.v. *\*ā-*, above

*\*aua-* > Oss. *u*<sup>-13</sup>

I. *udæssyn*: *udæst*, D. *odæssun*: *odænst* (inch.: intr.) 'to suffer, bear, forego, let go' < *\*damH*<sup>-2</sup> 'to tame' (*ibid.*: 55). Without preverb, this root can be found in I. *domyn*: *domd*, D. *dæmun*: *dænd* 'to tame'

I. *udajyn*: *udad (udast)*, D. *odajun*: *odad* 'to wet, soak'. (intr.) I. *udæsyn*: *udæst*, D. *odæssun*: *odæst* 'to be soaked, wet' < *\*taH-* 'to flow, stream; to melt' (*ibid.*: 375). This root is found also in I. *tajyn*: *tad*, D. *tajun*: *tad* 'to melt; to thaw', (also with prev. *ær-*) D. *ær-tajun*: *ær-tad* 'to bathe'

I. *uromyn*: *uræd*, D. *oramun*: *oræd* 'to restrain, detain; to leave behind; to bear, tolerate; to keep, put on some work' < *\*Hram-* 'to rest, be calm' (*ibid.*: 191). This root is found also in D. *ræmun*: *ræd* 'to stand, stay in place'

I. *uzælyn*: *uzæld* 'to nurse, tend; to coax; to show attention; to do something nice; to regale' < Ir. *\*zarH*<sup>-3</sup> 'to bewail the deceased' (*ibid.*: 470): see *azælyn* s.v. *\*ā-* above.

*\*fra-* > Oss. *r(æ)-*

D. *lædærun*: *lædærd* 'to understand, acknowledge' < *\*dar*<sup>-1</sup> 'to hold, keep; [intr.] to dwell' (*ibid.*: 58–59). Cf. *ævdælyn* s.v. *\*apa-*

I. *lægærdyn*: *lægærst*, D. *lægærdun*: *lægærst* 'to pave [cut] a path (in the water, snow, on the land) with difficulty' < *\*kart*<sup>-1</sup> 'to cut' (*ibid.*: 244): cf. I. *kærdyn*: *karst*, D. *kærdun*: *karst* 'to cut (to pieces)'. Cf. also I. *ærgævdyn*:

<sup>13</sup> On the preverb Oss. *u-* see also Bailey 1946: 202. BIELMEIER (1977: 232–233) adds also Oss. *ulæfyn*: *ulæft* 'to breathe', unclear, but possibly < Ir. *\*awa-lap-*, and compares Skt. *lapati* < *rap-*.

*ærgævst* (with metathesis), D. *ævgærdun*: *ævgarst* ‘to slaughter, *stechen* (animal, person)’, + *\*abi-* or *\*apa-*

I. *læmaryn*: *læmærst*, D. *læmarun*: *læmarst* ‘to press out [e.g. wet linen], squeeze out [e.g., juice from a fruit]’ < *\*marH*<sup>-1</sup> ‘to rub; crush’ (*ibid.*: 267)

D. *læwærdun*: *læwarst* ‘to go through a certain mass [snow, earth], sweeping with the feet’ < *\*uart-* ‘to turn’ (*ibid.*: 425). Cf. also I. *wærdyn*: *wærst*, D. *wærdun*: *wærst* ‘to felt’, *nywærdyn* s.v. *\*ni-* and *æwwærdyn* s.v. *\*ham-*

D. *rædæzun*: *rædağd* ‘to flow in drops, leak’, D. *rædæzun*: *rædağd* (old caus.) ‘to pour (tears), weep’ < *\*tač*<sup>-1</sup> ‘to flow, run, walk’ (*ibid.*: 373–374): cf. also I. *tæzyn*: *tagd*, D. *tæjun*: *tagd* ‘to flow; to leak, drip’

D. *rædesun*: *rædist* ‘to show the signs of premature births [of animals]’ < *\*dais*<sup>-1</sup> ‘to show’ (*ibid.*: 52). Cf. also *ævdisy*n s.v. *\*apa-*

D. *rædæxsun*: *rædæxst* ‘to climb (a mountain)’ (< *\*to reach for the top*) < *\*tač*<sup>-2</sup> ‘to reach for, attain, receive’ (*ibid.*: 374–375): cf. also D. *taxun*: *taxt* (old denomin.) ‘to equip, dress (up)’. Cf. also *ændæzyn* s.v. *\*ham-*

I. *rædijyn*: *rædyd*, D. *rædujun*: *rædud* ‘to err, to sin against’ < *\*dauH*<sup>-2</sup> ‘to smear, rub (on)’ (*ibid.*: 58–69): cf. also I. *dawyn*: *dawd*, D. *dawun*: *dawd* ‘to smooth, polish’

D. *rægænun*: *rægæd* ‘to shake, spread (salt, pepper for seasoning)’ < *\*kan*<sup>-1</sup> ‘to throw, place, put; to destroy’ (*ibid.*: 231): cf. *nygæyn* s.v. *\*ni-*

D. *ræzæğdun*: *ræzaxt*, (inch.) D. *ræzæxsun*: *ræzaxst* ‘to spread around, scatter’ < *\*čak/g-* ‘to strike, hit’ (*ibid.*: 32): cf. also I. *cağdyn*: *cağd*, D. *cağdun*: *cağd* ‘to shake (out); to strike the iron; to play on an instrument, clock’ and *izæğdun* s.v. *\*ui-*

D. *ræsažun*: *ræsağd* ‘to drive, strike, stick in’ < *\*sač*<sup>-1</sup> ‘to fit, be suitable, be able, be in command of; to prepare’ (*ibid.*: 324): cf. also I. *sæžyn*: *sağd*, D. *sæžun*: *sağd* ‘to get stuck in’, I. *sažyn*: *sağd*, D. *sažun*: *sağd* ‘to place (in), dig in; [also D.] to build, construct’

I. *ræsijyn*: *ræsyd*, D. *ræsujun*: *ræsud* ‘to swell’ < *\*sauH*- ‘to bulge, swell up, increase’ (*ibid.*: 341; cf. also BIELMEIER 1977: 207)

I. *rwajyn*: *rwad* ‘to dry out’ < *HyaH*<sup>-1</sup> ‘to blow’ (*ibid.*: 203): cf. I. *wasyn*: *wast*, D. *wasun*: *wast* (inch.) ‘to whistle; to blow on a flute; to sing [of birds], chirrup, crow (vel sim.)’

I. *ræxojyn*: *ræxyst*, D. *ræxwajun*: *ræxust* ‘to penetrate, pierce; to split’ < *\*hʏah-* ‘to strike, thresh; [inch., intr.] to become tired’ (*ibid.*: 143): cf. *ysxojyn* s.v. *\*us-*

*\*ham-* > Oss. *æm/n-*

I. *æmbudyn*, D. *æmbodun* ‘to sense, feel’ < *\*baud*<sup>-1</sup> ‘to feel, sense’ (*ibid.*: 15)

I. *æmbudyn*, D. *æmbodun* ‘to smell’ < *\*baud*<sup>-2</sup> ‘to smell’ (*ibid.*: 16)

I. *æmbaryn*: *æmbærst* ‘to understand, comprehend’ < *\*bar-* ‘to bring, carry’ (*ibid.*: 9; cf. also BIELMEIER 1977: 117): cf. also I. *baryn*: *barst*, D. *barun*: *barst* ‘to contemplate, measure; to forgive’

I. *æmbærzyn*: *æmbærzt*, D. *æmbærzun*: *æmbarzt* ‘to cover’ < *\*barz-*<sup>2</sup> ‘to cover, cushion’ (*ibid.*: 13–14)

I. *æmbijyn*: *æmbyd*, D. *æmbujun*: *æmbud* ‘to rot’ < *\*pauH-* ‘to stink, smell, rot’ (*ibid.*: 303)

I. *æncajyn*: *æncad*, D. *æncajun*: *æncad* ‘to rest, repose’ < *\*čjaH-*<sup>1</sup> ‘to be calm, glad, rest’ (*ibid.*: 38)

I. *ændizyn*, D. *ændezun* ‘to weld (metal); to recover (from an illness)’ < *\*daiz/s-* ‘to build, form’ (*ibid.*: 53). Cf. also *fældisyn* s.v. *\*pari-*

I. *ændæzyn*: *ændağd*, D. *ændæzun*: *ændağd* ‘to stick, be stuck to’, I. *ændazyn*: *ændağd*, D. *ændazun*: *ændağd* (old caus.) ‘to attach, stick to’ < *\*tač-*<sup>2</sup> ‘to reach for, attain, receive’ (*ibid.*: 374–375): cf. also *rædcæxsun* s.v. *\*fra-*

I. *ændavyn*: *ændævd*, D. *ændavun*: *ændavd* ‘to catch fire’ < *\*tap-* ‘to warm up, heat’ (*ibid.*: 379). Cf. also I. *tæfsyn*: *tæfst*, D. *tæfsun*: *tæfst* (inch.) ‘to become hot’, I. *tavyn*: *tavd*, D. *tavun*: *tavd* (caus.) ‘to warm up’, also Oss. I. *tæxsyn*: *tæxst* ‘to itch; to be feverishly ill’

I. *ænzaryn*: *ænzærst*, D. *ænzarun*: *ænzarst* (caus.) ‘to kindle, light a fire’ < *\*gar-*<sup>3</sup> ‘to heat, cook, kindle fire’ (*ibid.*: 105)

I. *ænzævyn*: *ænzævd*, D. *ænzævun*: *ænzævd* ‘to touch’ < *\*čap-* ‘to seize, attach, stick, strike’ (*ibid.*: 33): cf. also *sk’æfyn* s.v. *\*us-* and *nyzævyn* s.v. *\*ni-*

I. *æmqælyn*: *æmqæld*, D. *æmqælun*: *æmqæld* ‘to suppose, think; to hope for’ (orig. *\*a-pass.*) < *\*Hgar-* ‘to be awake’ (*ibid.*: 173)

D. *ænsedun*: *ænsidt* ‘to incite (against)’ < *\*said-*<sup>2</sup> ‘to call’ (*ibid.*: 327). Cf. also I. *sidyn*: *sidt*, D. *sedun*: *sidt* ‘to call (for), invite’

I. *yssyn*: *yssad*, D. *insun*: *insad* ‘to whet, sharpen’ < *\*saH-* ‘to whet, cut’ (*ibid.*: 326)

I. *æssonyn*: *æssyd*, D. *æsonun*: *ænsud* ‘to push through; to stick in’ < *\*san-* ‘to mount, ascend’ (*ibid.*: 331)

I. *æssændyn*: *æssæst*, D. *æssændun*: *ænsast* ‘to break (into pieces); to trample, oppress’ < *\*sč/kand-* ‘to break, cleave’ (*ibid.*: 342)

I. *æwwændyn*, D. *æwwændun* ‘to (en)trust, believe’ < *\*uan-* ‘to triumph, win’ (*ibid.*: 417). Cf. also I. *wændyn* ‘to dare, be bold, decide’

I. *æwwærdyn*: *æwwærst*, D. *æwwærdun*: *æwwarst* ‘to knead, smear, rub in’ < *\*uart-* ‘to turn’ (*ibid.*: 425). Cf. also *læwwærdun* s.v. *\*fra-* and *nywwærdyn* s.v. *\*ni-*

I. *æxxæssyn*: *æxxæst* ‘to reach, attain’, D. *ænxæssun*: *ænxast* ‘to seize, grab’ < *\*karš/\*xrah-* ‘to draw, plough’ (*ibid.*: 243). Cf. also *ivxæssyn* s.v. *\*abi-*

**\*ni-** > Oss. *ny*-<sup>14</sup>

I. *nygæyn*: *nygæd*, D. *nigænun*: *nigæd* ‘to bury’ < **\*kan**-<sup>1</sup> ‘to throw, place, put; to destroy’ (*ibid.*: 231). Cf. also *rægænun* s.v. **\*fra**-

I. *nyzævyn*: *nyzævd*, D. *nizævun*: *nizævd*, (inch.) D. *nizævsun*: *nizævst* ‘to touch (on)’ < **\*čap**- ‘to seize, attach, stick, strike’ (*ibid.*: 33): cf. also *sk’æfyn* s.v. **\*us**- and *nyzævyn* s.v. **\*ni**-

I. *nymuzyn*: *nymyğd*, D. *nimozun*: *nimuğd* ‘to point out; to carry to, out; to recommend’ < **\*mauč**-<sup>2</sup> ‘to learn, teach’ (*ibid.*: 270)

I. *nymajyn*: *nymad*, D. *nimajun*: *nimad* ‘to count, value, esteem; to read’ < **\*maH**-<sup>1</sup> ‘to measure’ (*ibid.*: 256; cf. also BIELMEIER 1977: 202–203). Cf. also *amajyn* s.v. **\*ā**-

I. *nyvændyn*: *nyvæst*, D. *nivændun*: *niva(n)st* (+ I. *tyn*, D. *tunæ* ‘sheet’) ‘to stretch, tighten the warp’, Oss. I. *nyvond*, D. *nivond* ‘sacrifice’ < **\*band**- ‘to bind’ (*ibid.*: 6). Cf. also I. *bæddyn*: *bast*, D. *bæddun*: *bast* ‘to bind’ and *ivændun* s.v. **\*ui**-

I. *nywærdyn*: *nywærst*, *nordyn*: *norst*, D. *niwærdun*: *niwarst* ‘to wrap up’ < **\*uart**- ‘to turn’ (*ibid.*: 425). Cf. also *læwærdun* s.v. **\*fra**- and *æwwærdyn* s.v. **\*ham**-

I. *n(y)wazyn*: *nywæzt*, *nozt*, *nyzt*-, D. *niwazun*: *niwazt* ‘to drink’ < **\*uaz**- ‘to carry, drive (chariot, vel sim.)’ (*ibid.*: 431; cf. also BIELMEIER 1977: 203). Cf. also *awazyn* s.v. **\*ā**-

I. *nyxæsyn*: *nyxæst*, D. *nixæsun*: *nixast* ‘to be attached, glued, stuck’, (caus.) I. *nyxasyn*: *nyxæst*, D. *nixasun*: *nixast* ‘to attach, adhere, glue, stick’ < **\*kas**-<sup>2</sup> ‘to attach’ (*ibid.*: 246)

**\*niš-** > Oss. *nyC*-

I. *nykkæsyn*, D. *nikkæsun* ‘to look (down)’ < **\*kas**-<sup>1</sup> ‘to look, appear’ (*ibid.*: 246). Cf. also I. *kæsyn*: *kast*, D. *kæsun*: *kast* ‘to look; to read; to wait; to appear’ and *fælgæsyn* s.v. **\*pari**-

I. *nyqq<sub>o</sub>yryn*: *nyqq<sub>o</sub>yrđ*, D. *niq(q)wærun*: *niq(q)ward* ‘to swallow’ (contaminated with *qoyr*: *qur* ‘throat’) < **\*garH**-<sup>4</sup> ‘to swallow’ (*ibid.*: 109)

**\*pari-** > Oss. *fæł*-<sup>15</sup>

I. *fældisyn*: *fældyst*, D. *fældesun*: *fældist* ‘to make; to dedicate to the deceased’ < **\*daiz/s-** ‘to build, form’ (*ibid.*: 53). Cf. also *ændijyn* s.v. **\*ham**-

<sup>14</sup> On the difference between **\*ni-** and **\*niš-** and between **\*pa-** and **\*pati-** see BAILEY 1961: 54: “The understanding of the prefixes *ni-* and *fä-* may be extended by the recognition that Ossetic has *ni-* without gemination and *ni-* with gemination. [...] This I think occurs also with the prefix *fä-*, which is not simply *fä-* but *fä-* with gemination in Digoron. [...] This *fä-* with gemination is then from *pati-*. A second prefix *pa-* is also acceptable in some cases”.

<sup>15</sup> Other verb is, for instance, I. *færsuzyn*, D. *fælsozun*, according to BAILEY 1961: 54 < *pari-*, but according to IËSOJ I 454 < *\*para-sauč-*.

I. *fælgæsyn*: *fælgæst*, D. *fælgæsun*: *fælgast* ‘to look; survey’ < **\*kas-**<sup>1</sup> ‘to look, appear’ (*ibid.*: 246). Cf. also *nykkæsyn* s.v. **\*niš-**

D. *fælgændun*: *fælgæst* ‘to smear; paint’ < **\*gant-** ‘to smell badly, stink’ (*ibid.*: 104). Cf. also *iğændun* s.v. **\*ui-**

I. *fællajyn*: *fællad*, D. *fællajun*: *fællad* ‘to get tired’ < **\*mraH-** ‘to soften’ (*ibid.*: 274)

**\*pati-** > Oss. *fæ/e(c/3)-*

D. *fæcawun*: *fæcud* ‘to pass, drive by’ < **\*čiau-** ‘to move, go’ (*ibid.*: 41). Cf. also I. *cæwyn*: *cyd*, D. *cæwun*: *cud* ‘to go’

I. *fæzæxsyn*: *fæzæxst*, D. *fæzæxsun*: *fæzæxst* ‘to order; to admonish’ < **\*xsaH-** ‘to explore, research’ (*ibid.*: 450)

I. *fippajyn*: *fippajd*, D. *fepajun*: *fepajd* ‘to remark, guess’ < **\*paH-**<sup>1</sup> ‘to protect, guard (esp. of sheep, cattle), pasture’ (*ibid.*: 289)

D. *fæsmærun*: *fæsmard* ‘to know, be known; to find out; to recall’ < **\*hmar-** ‘to remember, recall; to count’ (*ibid.*: 138)

**\*ui-** > Oss. *i-/Ø*<sup>16</sup>

D. *idæwun* ‘to question’ < **\*dau-**<sup>1</sup> ‘to speak, chat’ (*ibid.*: 65)

I. *idajyn*: *idad*, D. *idajun*: *idad* ‘to begin’ < **\*daH-**<sup>2</sup> ‘to place, put’ (*ibid.*: 46)

D. *igawun*: *igawd* ‘to look sad’ < **\*čai-**<sup>3</sup> ‘to see, observe, perceive’ (*ibid.*: 28)

D. *iğændun*: *iğæst* ‘to smell; defile, desacrate’ < **\*gant-** ‘to smell badly, stink’ (*ibid.*: 104). Cf. also *fælgændun* s.v. **\*pari-**

I. *ğityn*, D. *igetun*: *igitt* ‘not able to do something, to be indecisive, hesitant’ < **\*čait/θ-** ‘to remark, observe’ (*ibid.*: 31). Cf. also D. *cetun*: *citt* ‘to keep an eye; to remind; to rebuke’

D. *izæğdun*: *izağd* ‘to spread, scatter’ < **\*čak/g-** ‘to strike, hit’ (*ibid.*: 32): cf. *ræzæğdun* s.v. **\*fra-**

I. *mysin*: *myst*, D. *imisun*: *imist* (inch.) ‘to consider; conceive, invent; to long for’ < **\*Hmai-**<sup>1</sup> ‘to fix(ate), build, fashion’ (*ibid.*: 177)

D. *ivandun*: *ivast* ‘to twist the yarn before piling up to the loom’ < **\*band-** ‘to bind’ (*ibid.*: 6). See also *nyvændyn* s.v. **\*ni-**

I. *ivajyn*: *ivad*, D. *ivajun*: *ivad* ‘to pale, wither; to dawn’ < **\*baH-** ‘to shine’ (*ibid.*: 1)

I. *qysyn*: *qyst*, D. *iğusun*: *iğust* ‘to be heard’, Oss. I. *qusyn*: *qyst*, D. *iğosun*: *iğust* (caus.) ‘to hear, listen’ < **\*gauš-** ‘to hear, listen to’ (*ibid.*: 116; cf. also BIELMEIER 1977: 264)

I. *qawyn*: *qyd*, D. *iğawun*: *iğud* ‘to consume, spend; to cause damage, losses’ < **\*gaHu-** ‘to need, be faulty, wanting; to want, desire’ (*ibid.*: 95). For other comparisons, see *ag yjyn* s.v. **\*ā-**

<sup>16</sup> BIELMEIER (1977: 161) adds also Oss. *ivazyn*: *ivæzt* ‘to pull’, < Ir. **\*wi-bāž-**.

I. *ræzyn*: *ræzt*, D. *iræzun*: *iræzt* ‘to grow, gain in length; to be arranged’ < **\*Hraz-** ‘to draw a line; to direct, *richten*’ (*ibid.*: 198). Cf. also *aræzyn* s.v. *\*ā-*

I. *særdyn*: *særst*, D. *isærdun*: *isarst* ‘to smear, grease’ < **\*sard-** ‘to smear, rub’ (*ibid.*: 336)

I. *sysyn*: *syst*, D. *isusun*: *isust* ‘to evaporate, dry’ < **\*Hhauš-** ‘to become dry, dry out, wither’ (*ibid.*: 174)

I. *tynzyn*: *tyğd*, D. *itinzun*: *itiğd* ‘to spread, stretch out; to crucify’ < **\*θanj-** ‘to pull, draw’ (*ibid.*: 392). Cf. also *ivtynzyn* s.v. *\*abi-*

I. *waryn*: *wærst*, D. *iwarun*: *iurst* ‘to divide, distribute; to be divided, divide up possessions’ < **\*uar(H)-<sup>1</sup>** ‘to choose; convince; (med.) to believe’ (*ibid.*: 421). Cf. also *ævzæryn* s.v. *\*uz-*

I. *zajyn*: *zad*, D. *izajun*: *izad* ‘to remain’ < **\*zaH-** ‘to leave (behind)’ (*ibid.*: 461)

D. *izazun*: *izazt* ‘to lift up [with a handle]’ < **\*zai-<sup>1</sup>** ‘to set in motion, impel’ (*ibid.*: 462)

### Comparison between Ossetic and Pashto

Not all the Indo-Iranian preverbs are attested in Ossetic, in particular *\*upari-* and *\*ati-*:

*\*upari-* = Skt. *upári* ‘above, upon, on, upwards’ = Av. *upari*. Among the modern oriental Iranian languages, cf. Sh. *birnāy̆-*: *birnāy̆d* ‘to wave, brandish, raise one’s hand (against)’, (Baj.) *barnāy̆-*: *barnāy̆d* ‘to turn, twist around somebody/something’ < **\*nāy̆-**? ‘to turn, roll’ (CHEUNG 2007: 285)

*\*ati-* = Skt. *āti* ‘beyond, over, and; beyond, surpassing’ = Av. *ati*. Cf., for instance: Yghn. *dīvár-*, *děvár-* /*děwár-*/ (supplet. *dīyáta* < *\*ati-gam-*) ‘to insert, introduce’ < **\*bar-** ‘to bring, carry’ (*ibid.*: 9); (+ *\*ati-*) ? Yzgh. *cəx-*: *coxt* ‘to milk’ < **\*dauxš-** ‘to suck, suckle, milk’ (*ibid.*: 70); (+ *\*ati-*) Sh. (Baj.) (supplet. *dēδ-*): *dēd*, Rosh. (supplet. *indīδ-*): *indayd*, Bart. (supplet. *indīδ-*): *indīδd*, Sariq. (supplet. *diδ-*): *deyd*, (supplet. *dis-*): *dayd*, Yghn. (supplet. *tīs-*, *teš-*): *táxta* ‘to enter’ < **\*gam-<sup>1</sup>** ‘to come’ (*ibid.*: 101); (+ *\*ati-*) Wa. *tən(ə)y-*: *tənət-* ‘to drive, chase (cattle) into the stable; to hunt, catch (birds, animals)’ < **\*naiH-<sup>1</sup>** ‘to lead’ (*ibid.*: 279)

Interestingly, these two preverbs are not used neither in Ossetic nor in Pashto. If we compare what happens in this other eastern Iranian language, we find that the most part of the “dead” preverbs used in Ossetic are also used in

Pashto, with the exception of *\*abi-* and *\*nis-*.<sup>17</sup> However, one main difference between the two languages lies in the fact that, while in Pashto there is a clear distinction between “dead” and “living” preverbs, in Ossetic there is a certain mixture between the two groups, as shown in the following table.<sup>18</sup>

Ir.	Oss. “dead” prev.	Oss. “living” prev.	Pšt. dead prev.	Pšt. “living” prev.
<i>*ā-</i>	<i>a-</i>	<i>a-</i>	<i>ā-</i>	
<i>*abi-</i>	<i>iv-</i>			
<i>*apa-</i>	<i>æf/v-</i>		<i>b-</i>	
<i>*ap/fi-</i>	<i>æj-?</i>		<i>bi-</i>	
<i>*api-ā-</i>				<i>byā-</i>
<i>*upa-</i>	<i>ba-</i>	<i>ba-</i>	<i>ps-</i>	
<i>*us-</i>	<i>(y)s-</i>	<i>(ə)s-</i>	<i>s-</i>	
<i>*aṷa-</i>	<i>u-</i>		<i>wa-</i>	
<i>*fra-</i>	<i>r(æ)-</i>		<i>r-</i>	
<i>*frā-</i>		<i>ra-</i>		
<i>*ham-</i>	<i>æm/n-</i>		∅	
<i>*ni-</i>	<i>nyC-</i>	<i>nə-</i>	<i>n-</i>	
<i>*niš-</i>	<i>ny-</i>			
<i>*pa-</i>		<i>fæ-</i>		
<i>*parā-</i>			<i>pro-</i>	<i>prā-</i>
<i>*pari-</i>	<i>fæ/-</i>		<i>par-</i>	
<i>*pati-</i>	<i>fæ/e(c/3)-</i>		<i>pe/pa-</i>	
<i>*ṷi-</i>	<i>i-/∅</i>		<i>w-</i>	
<i>*awar</i>		<i>ær-</i>		
<i>*hačā-</i>				<i>cə-</i>
<i>*kašai-</i>				<i>kṣe-</i>
<i>*nina-</i>				<i>nəna-</i>
<i>*parai-</i>				<i>pre-</i>
<i>*parya-</i>				<i>pore-</i>

In some cases, we observe similar outcomes, as for *\*ā-*, *\*us-*, *\*fra-* and *\*ni-*. In the other cases, every language follows its own phonetic evolutions.

In one case, *\*parā-*, not only the preverb is not attested in Ossetic<sup>19</sup>, but in Pashto it apparently undergoes to two different evolutions, as “dead” (*pro-*) and

<sup>17</sup> See De Chiara forthcoming a, b and c. The preverb *\*abi-* according to Morgenstierne (EVP 90 and NEVP 91) would be present in Pšt. *wrešəl*, but this verb is probably derived << *\*wrais-*, to root *\*ṷrais-* ‘to turn, spin’: De Chiara forthcoming b. However, in Pashto while *\*abi-* is used as nominal prefix, *\*niš-* is apparently not attested at all.

<sup>18</sup> I do not include in this table the Oss. preverb *æriba-*, as we saw secondarily derived < *ær* + *ba*. Preverbs are ordered alphabetically according to the consonant order in the Iranian form.

<sup>19</sup> But cf. fn. s.v. *\*pari-* above.

“living” (*prā-*) preverb: however, this last is attested only in the verb *prānistəl*, of not very clear etymology (see De Chiara forthcoming c). Could this Pšt. *\*parā-* be analysed as *\*\*para-ā-* and correspond to Oss. *ar-* < *\*ā-fra-?* Cf. Oss. I. *arğawyn: arğ yd*, D. *arğawun: arğud* ‘to perform a church service; [D.] to read’ < *\*ā-fra-garH-?* (CHEUNG 2007: 107 s.v. *\*garH-<sup>1</sup>* ‘to greet, call’).

Any of the “living” preverbs of Pashto can be found in Ossetic.

## Conclusion

In conclusion, in this article I tried to compare Ossetic and Pashto, two eastern Iranian languages, spoken in two different regions, *i.e.*, Caucasus and Central Asia. The result is the evidence in both languages of two sets of preverbs:

1) a set of old preverbs, “dead”, that merged with the verbal root and originated new simple verbs;

2) a set of new preverbs, “living”, still in use in contemporary Ossetic and Pashto.

Three main functional features may also be indicated for these two sets of preverbs: semantic, perfectivizing and orientational.

The third of these functions is present only in the “living” Ossetic preverbs, but not in Pashto, and we can safely conclude that it is a regional characteristic, due to the contact with the Caucasian and the Slavic languages.

The first function, the semantic one, is common to both sets of preverbs: a constant feature from the old epoch (cf. for instance the preverbs in Skt. and in Av.) to the modern languages (even if not many studies were conducted at this concern).

As for the second feature, the aspectual function, we can wonder if it belonged already to an ancient epoch: heritage or innovation? The aspect in Ossetic and in Pashto does not work in the same way, as already shown above (cf. LAZARD 1987). In Ossetic it is more similar to Slavic: all simple verbs are imperfective, while verbs with preverb become perfective. In Pashto all verbs, in their entire paradigm, have an imperfective and a perfective form: the former is unmarked, while the latter is marked by a stressed preverb, *wá-*, in the case of Simple verbs.

Leaving aside the details and the main problems linked to aspect in both languages, these two aspectual differences could apparently suggest a different origin. However, preverbs were already used as aspectual markers in the old Indo-Iranian languages. Then, I suggest that the function of distinguishing the imperfective from the perfective aspect of the preverbs is an inherited feature<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Preverbs distinguish the aspect in other modern Iranian languages, as, for instance, in Persian and in Kurdish, where the perfective is the unmarked form: see De Chiara and Seftfonds 2019: 27–28.

Once the old “dead” preverbs merged with the verb, the new set of “living” preverbs also inherited some of the old preverbal functions.

In Pashto a new set of “living” preverbs was created, with their own semantic features, but they inherited also the aspectual function of the “dead” preverbs: indeed, verbs containing the “living” preverbs behave as Compound verbs with preverb, in which the task performed by *wá-* in Simple verbs is accomplished by these new “living” preverbs. Consider, for instance, the different behaviour of two verbs, *leğəl* ‘to send’, a Simple verb, and *prānistəl* ‘to open’, a Compound verb with preverb:

“imperfective” present

*ø·leği*  
*prā·nizi*

“perfective” present

*wá·leği*  
*prā·nizi*<sup>21</sup>

In Ossetic the “living” preverbs, all belonging to the Iranian heritage and often identic with the “dead” preverbs, next to the semantic features also kept their aspectual function: successively, under the influence of the languages in contact these “living” preverbs developed new forms of expression of the aspect to reach new aspectual oppositions, however favoured by the old aspectual function.

In conclusion, each of these two languages developed its own aspectual structure, due to internal evolution or to external linguistic contacts: however, in both cases a common inherited feature rendered possible the innovation. In a successive article, I will re-analyse the relations between the preverbs and the aspectual function in Pashto, trying to explain the etymology of *wá-*.

## REFERENCES

- ABAEV, V. I. (1949) *Osetinskij jazyk ifol'klor*. Moskva-Leningrad.  
 ABAEV, V. I. (1964) *A grammatical sketch of Ossetic*. The Hague.  
 ABAEV, V. I. (1969) Isoglosse scito-europee [II]. In *Studia classica et orientalia A. Pagliaro oblata*, I, Roma, pp. 21-61.

<sup>21</sup> Concerning the point and the dash, see De Chiara and Septfonds 2019: 12: “Le « point en haut » et le tiret sont utilisés dans la transcription. Ils permettent d’ajouter à celle-ci des informations morphologiques et syntaxiques le plus souvent liées au traitement de l’aspect :

Le tiret note la possibilité d’insérer des clitiques, de séparer les deux éléments qu’il relie (formes perfectives du verbe)”. The dash indicates separability under certain conditions (extension of Wackernagel’s law).

“ø” indicates that the verb is not preceded by any morpheme: a device useful for showing the parallel with Compound verbs.

- ARYS-DJANAĬÉVA, L. (2004) *Parlons ossète*. Paris.
- AXVLEDIANI, G. (1963–1969) *Grammatika osetinskogo jazyka*. I. Ordžonikidze.
- BAILEY, H. W. (1945) Asica. *Transactions of the Philological Society*, pp. 1–38.
- BAILEY, H. W. (1946) Supplementary note to Asica. *Transactions of the Philological Society*, pp. 202–206.
- BAILEY, H. W. (1958) Arya. *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies*, XXI, pp. 522–545.
- BAILEY, H. W. (1961) Review of Benveniste 1959. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 93, pp. 53–56.
- BENVENISTE, E. (1959) *Études sur la langue ossète*. Paris.
- BIELMEIER, R. (1977) *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz*. Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas.
- BIELMEIER, R. (2012 [1981]) Präverbien im Ossetischen. *Nartamongæ*, IX, pp. 292–310. [originally published in J. Duchesne-Guillemin, ed., *Monumentum Georg Morgenstierne I*. Leiden, 1981, pp. 27–46.]
- BOOIJ, G. and A. van KEMENADE (2003) Preverbs: An introduction. In G. Booij and J. van Marle, eds., *Yearbook of Morphology 2003*. Dordrecht, pp. 1–12.
- CHEUNG, J. (2002) *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*. Wiesbaden.
- CHEUNG, J. (2007) *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden-Boston.
- De CHIARA, M. (Forthcoming a) Pashto Preverbs, I. Indo-Iranian \*ā-. *Studia Iranica*.
- De CHIARA, M. (Forthcoming b) Pashto Preverbs, II. The Indo-Iranian heritage. *Studia Iranica*.
- De CHIARA, M. (Forthcoming c) Pashto Preverbs, III. Compound verbs with preverb.
- De CHIARA, M. and D. SEPTFONDS (2019) *Le verbe pashto : parcours d'un territoire du verbe simple à la locution verbale*. Wiesbaden.
- EVP = Georg Morgenstierne, *An Etymological Vocabulary of Pashto*, Dybwad, Oslo, 1927.
- FISHER, Robert L. (1977) IE \*po- in *Slavic and Iranian*. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 91, pp. 219–230.
- GAÁL, L. (1960) Ursprung des ossetischen Verbalpräfixes ra-. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 11, pp. 145–160.
- IËSOJ = Vasilij I. Abaev, *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, 5 vols., Akad. Nauk, Moskva-Leningrad, 1958–1995.
- ISAEV, M. I. (1966) *Digorskij dialekt osetinskogo jazyka*. Moskva.
- LAZARD, G. (1987) L'aspect dans les langues irano-aryennes. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 41, pp. 109–116.
- MILLER, V. (1903) Die Sprache der Osseten. In W. Geiger und E. Kuhn, eds., *Grundriss der iranischen Philologie*. Strassburg.
- MORGENSTIERNE, G. (1961) Review of Benveniste 1959. *Journal Asiatique*, CCXLIX, pp. 241–248.

NEVP = Georg Morgenstierne, *A New Etymological Vocabulary of Pashto*, compiled and edited by Jochem Elfenbein, David N. MacKenzie and Nicholas Sims-Williams, Reichert, Wiesbaden, 2004.

ŞAHINGÖZ, E. (2020) Ossetic Preverbs. *Kavkaz Forum*, 3, pp. 60–79.

SJÖGREN, A. J. (1844) *Iron aevzagakhur, das ist: Ossetische Sprachlehre: nebst kurzem ossetischdeutschen und deutsch-ossetischen Wörterbuche*. St. Petersburg.

THORDARSON, F. (1982) Preverbs in Ossetic. Some reflections. In *Monumentum Georg Morgenstierne II*. Leiden, pp. 251–261. [Réimprimé in *Nartamongæ VIII*, pp. 219–228.]

THORDARSON, F. (2009) OSSETIC LANGUAGE i. History and description. In *Encyclopædia Iranica*, online: <http://iranica.com/articles/ossetic>.

YOUNG, N. J. (2017) *Accounting for directional prefixes on motion verbs in Kudar Ossetic*. N.p.

#### ABBREVIATIONS

Av.	Avestan
Baj.	Bajui
Bart.	Bartangi
D.	Digor
I.	Iron
IE	Indo-European
Ir.	Iranian
Lit.	Lithuanian
Mnj.	Munji
MPrs.	Middle Persian
Oss.	Ossetic
Prth.	Parthian
Pšt.	Pashto
Rosh.	Rošani
Sariq.	Sariqoli
Sh.	Shunyi
Skt.	Sanskrit
Wa.	Wakhi
Yghn.	Yaghnobi

DOI: 10.46698/VNC.2022.35.34.001

К. Ю. РАХНО,

*Институт керамологии – отделение Института народоведения  
НАН Украины (Опошное, Украина), krakhno@ukr.net*

## **ПОТОМКИ РУСТАМА: ТАТСКО-ОСЕТИНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ**

### **Татский фольклор в контексте проблем осетиноведения**

Исследование генетических связей осетинского нартовского эпоса с общеиранской эпической и фольклорной традицией на протяжении долгого времени было не только отягощено различными вненаучными факторами, но и осложнено отказом ряда востоковедов изучать данную проблематику. Из уст виднейших иранистов звучало, что нартовские предания осетин вообще мешают унифицированной реконструкции общеиранского эпоса, а коренные отличия нартовских сказаний от эпической традиции южных иранцев знаменуют иноэтническое участие в оформлении иранского фольклора [Лелеков 1979: 184–185]. Ведущие осетиноведы, со своей стороны, опасаясь вступить в конфликт с идеологемой общей исторической судьбы всех этносов страны и открыто противопоставить осетин другим народам Кавказа, настойчиво повторяли, что скифы в целом остались полностью чужды зороастризму, что в религии скифов нет ничего зороастрийского, что в мифологических и религиозных воззрениях алан-осетин нет даже намека на зороастризм, поскольку он противоречил кочевому быту с военными набегами, угоном скота и хмельными кутежами. Они настаивали, что осетины не сохранили в своем языке, фольклоре, этнографии никаких отзвуков зороастризма [Абаев 1990: 42–44, 47, 76, 103]. Это огульное отвержение любой схожести с маздеистскими доктринами, подкрепленное научным и личным авторитетом, оказывало негативное, как бы замораживающее воздействие на поиски южноиранских параллелей к осетинским сказаниям. В силу ложных представлений о «двуприродной» сущности осетинского этноса и его «ираноязычной автохтонности» [Исаенко, Кучиев 1995: 19–31] нартовский эпос оказался вне сравнительных штудий иранистов, как бы сам по себе. Тем не менее, впоследствии одна за другой стали делаться успешные попытки проследить общие мотивы нартовского

эпоса с Авестой и другими зороастрийскими текстами [ЦАГАРАЕВ 2000: 90; ТУАЛЛАГОВ 2001: 42, 46, 49; ДАРЧИЕВ 2013; ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 188–189, 191–194, 196–197, 258–262, 263–265; ДЗИЦКОЙТЫ 2021: 273–291; МУСЫККАТУ 2019: 289–378; РАХНО 2019; РАХНО 2019; РАХНО 2020; РАХНО 2021; РАХНО 2021], потом — с книжным эпосом «Шахнаме» Хакима Абулькасима Фирдоуси [САТЦАЕВ 2008; ДЗИЦКОЙТЫ 2017: 200–223, 286–287; МУСЫККАТЫ 2019: 31, 35–36; КАЗАЗИ, СОКАЕВА, ИЗАДИ 2020; АБДУЛЛАХИ 2021]. В процессе были сделаны важные наблюдения, которые помогли заметно удревнить ядро Нартиады. В связи с этим особую важность приобретают сопоставления нартовских кадагов с фольклором других ираноязычных народов, особенно живущих поблизости, в Закавказье, ведь часто и их народное творчество не было предметом должного изучения. В последнее время наметился интерес к параллелям между осетинским нартовским эпосом и волшебными сказками татов [ТАДЕВОСЯН 2015: 155–158]. Пока что принимались во внимание лишь так называемые армяно-таты, хотя не менее интересен фольклор татов-иудеев и татов-мусульман. Он помогает раскрыть взаимосвязи народного творчества юго-западных и восточных иранцев, их общие древние корни.

Таты (даглы, парси, лахиджи) — ираноязычный народ, коренное население юга Дагестана и северо-восточного Азербайджана. По данным последних переписей, там проживает свыше тридцати тысяч татов, раньше их число было вдвое больше. Существует даже мнение, что все так называемые азербайджанцы Апшеронского полуострова, а также южного Дагестана, Дербента, Махачкалы и т. д., являются тюркизированными в лингвистическом отношении татами-мусульманами, еще в XIX веке говорившими на своем родном языке [АСАТРЯН 2012: 84]. Вплоть до русского завоевания территории Ширвана в начале XIX века на Апшероне постоянное тюркоязычное население было зафиксировано лишь в селе Тюркан, в то время как все остальные поселки, в том числе и тогдашний Баку, были населены в основном татами. Вследствие этого татский язык не только оставил неизгладимый след в топонимике самого полуострова, но и был отражен в названиях близлежащих небольших островов в Каспийском море [ВОСКАНЯН 2014: 49]. Поселения татов (лайджей) есть также в Восточной Грузии [КВАЧАДЗЕ 2011: 68–69; АВТАНДИЛАШВИЛИ 2011: 255–261].

Древний этноним «тат» — тюркского происхождения и означает иранца. Судя по обращению на раннетюркском памятнике Бильге-кагану, под «сыновьями народа десяти стрел и татами» понималось соответственно тюркоязычное и иранское население региона, а сама эта формула подразумевала нечто вроде латинского «града и мира». Бытовала у средневековых тюрков также пословица: «Нет тюрка без тата, как нет шапки без

головы». Так называли иранцев, когда нужно было отличить их от арабов и тюрков. Лексикограф Махмуд Кашгарский четко определяет значение слова тат в известных ему тюркских языках: «Тат — у всех тюрков это каждый, кто говорит на иранском языке». Далее Махмуд Кашгарский отмечает, что этим словом стали называть уйгуров и китайцев, «подобно тому, как его употребляют в отношении иранцев. Такое употребление этого слова неверно». Превращение слова «тат» в термин, обозначающий все оседлое население Центральной Азии и Восточного Туркестана, — явление, как очевидно, новое во времена Махмуда Кашгарского. Этническое содержание термина для него еще вполне определено [ЗУЕВ 2002: 246; SCHÜTZ 1977: 78; Кляшторный 2003: 168-169, 486]. Но в новое время в Центральной Азии татами узбеки, туркмены и каракалпаки уже именовали некоторые группы старого оседлого населения, бывшего ираноязычным либо имевшего иранское происхождение; татами величала сама себя таджикоязычная этническая группа шиитского вероисповедания «ирони» в Самарканде и Бухаре; в Иране слово тат служило названием и самоназванием отдельных оседлых ираноязычных этнических групп между Тегераном и Казвином, сохранявших архаические элементы в языке и культуре. Иранские ученые считают, что эти таты являются прямыми потомками древних иранцев. В их традиционной культуре есть параллели с зороастрийцами Иезда, горцами Таджикистана и Северного Афганистана. Возможно, это предки азербайджанских и дагестанских татов. Сейчас они ассимилированы персами, а часть из них теряет свой язык, близкий к талышскому, под влиянием местных азербайджанцев [ЛЮШКЕВИЧ 1971: 25–28; ЛЮШКЕВИЧ 1971а: 37; ЛЮШКЕВИЧ 1972: 193–195, 208; САФИНА 1980: 143; КВАЧАДЗЕ 2011: 70].

Для дифференциации этих двух татских групп язык кавказских татов в специальной литературе называют северотатским, а Ирана — южнотатским [АСАТРЯН 2012: 81–82]. История татов Закавказья началась в VI веке, когда иранский шах Хосров I Ануширван из династии Сасанидов (501–579) развернул репрессии против религиозных меньшинств — маздакидов, иудеев и христиан, переселив их на земли подвластной ему Кавказской Албании. На новых землях переселенцы получили название татов или кавказских персов, поскольку все говорили на одном диалекте персидского языка. Те исследователи, кто сомневается, что сасанидские персы могли сохранить свой язык и идентичность в течение более полутора тысячелетий, отмечают, что тогда их язык должен был бы иметь архаичные черты среднеиранского периода [АСАТРЯН 2012: 83–84]. Но авторитетный иранист Иосиф Брагинский действительно утверждает, что «татский язык является наиболее древним из сохранившихся иранских языков. Он относится не столько к фарси (новоперсидскому), сколько к пехлевийскому (среднеперсидскому)

языку» [Брагинский 2002: 169]. После арабского завоевания Кавказской Албании началась усиленная исламизация местного населения, в результате часть татов приняла ислам шиитского толка. В настоящее время среди татов есть последователи трех религий — иудаизма, христианства монофизитско-григорианского толка [Акопян 2006] и ислама. Разница в вероисповедании не мешала татам поддерживать дружественные отношения и даже заключать браки. Таты-христиане мало отличались по речи, обычаям и внешности от татов-мусульман и татов-иудеев [Ховен 1900: 228]. Таты всех групп, несмотря на некоторые диалектные отличия, хорошо друг друга понимают [Анисимов 1888: 11; Миллер 1929: 6; Мататов 2002: 98–99; Дадашев 2006: 10]. Вопреки частому утверждению, что таты-мусульмане писали только на азербайджанском, а язык их бесписьменный, еще в 1930-х годах на нем публиковались книги [Агарунов, Агарунов 2010: 6]. Процесс ассимиляции и тюркизации татов-мусульман азербайджанцами начался с 1930-х годов, когда принятием законодательной нормы о том, что в Азербайджанской ССР государственным языком является азербайджанский, татам и многим другим этническим меньшинствам были навязаны азербайджанские школы, в результате чего для татов-мусульман литературным языком стал азербайджанский. Более того, в научной сфере целенаправленно вытесняли и азербайджанизировали культурные и религиозные памятники, имевшие татское происхождение. Одновременно под одобрение этнографами «естественного, добровольного слияния» [Гулиев 1962: 181, 186] практически полностью азербайджанизировались десятки тысяч представителей этого древнего ираноязычного народа. Однако весьма преждевременно утверждать, что в настоящий момент таты-мусульмане полностью слились с азербайджанским этносом, называют себя азербайджанцами, а с татами-иудеями их связывает только язык [Мусаханова 1993: 6; Ибрагимов 2002: 519]. Напротив, последние два десятка лет характеризуются активизацией движения татов-мусульман Азербайджана за сохранение своей этнической самобытности [Бахшиев 2014: 73–74]. Со стороны армянских исследователей наблюдается стремление рассматривать татоязычных христиан как «татов-армян», «этническую этноконфессиональную группу, близкую к армянам» [Григорьян 2002: 188–190]. Некоторые ученые и краеведы также называют татов, исповедующих иудаизм, горскими евреями [Мусаханова 1993: 5–8; Семенов 1992; Семенов 1997; Ибрагимов 2002; Назарова 2020]. Данный термин возник, закрепился и стал влиять на самосознание иудейского населения под влиянием официальной документации Российской империи второй половины XIX века [Семенов 1997: 26–27; Колесов, Сень 2009: 402; Колесов 2020: 34–36; Куповецкий 2009: 70]. Однако другие исследователи не разделяют эту точку зрения, настаивая на значительных

культурных и этнических отличиях между татами-иудеями и евреями [Мататов 1981: 109–112; Голотвин, Мататов 1986: 184–186; Мататов 2002; Гасанов 1999: 45].

На Кавказе таты строили города и возводили крепости для защиты северных рубежей Ирана. Также занимались земледелием, обрабатывая горные участки земли, где сеяли пшеницу, ячмень, просо, рожь, разводили виноград, сажали плодовые сады, выращивали овощи. Из домашнего скота держали овец, коров, ослов, лошадей, изредка верблюдов. Будучи искусными ремесленниками, таты славились ковровыми изделиями, чеканкой по металлу, инкрустацией. Государство Ширваншахов было, собственно, татским по своим этнокультурным характеристикам. Именно поэтому и Шемахи стал основным центром персоязычной литературы и культуры на Южном Кавказе [Асатрян 2012: 84].

Сведения о татах в исторических источниках слабо уловимы: таты-мусульмане выступали обычно персами, таты-иудеи сливались с другими своими единоверцами. Мовсэс Каганкатвази в «Истории страны Алуанк» сообщает о том, что во время событий 20-х годов VII века среди жителей города Партава, административного центра Кавказской Албании, были христиане, иудеи и язычники [Каланкатуази 1984: 77]. В «Хронике» немецкого автора XII века Оттона Фрейзингенского имеется рассказ о евреях, поселившихся в Гиркании около Каспийского моря. Считалось, что эти люди враждебны всему миру и очень сильно плодятся. Такая убежденность в росте численности еврейского населения в этих областях, по мнению ученых, была связана с хазарами. Готфрид Витербосский рассказывает об «одинадцати еврейских племенах, навечно окруженных горами» [Райт 1988: 257, 396]. В 1254 году фламандский путешественник монах Гийом Рубрук отмечает наличие к югу от Дербента иудейского населения, которое проживало в городе Самарон (обычно отождествляется с Шабраном), «в котором живет много иудеев. ...Есть и другие укрепления, в которых живут иудеи, о которых я не мог узнать ничего верного; однако во всех городах Персии живет много иудеев» [Карпини, Рубрук 1911: 170].

Важно сообщение русских Симеоновской, Троицкой и Воскресенской летописей за 1346 год, в котором указывается на существование иудеев на Кавказе, рядом с черкесами, абхазами и генуэзцами: «Бысть мор великъ на люди, на бесермены, и на татары, и на ормены, и на обезы, и на жиды, и на фрязы, и на черкасы, и на прочая челоуѣкы, тамо живущая в нихъ. Толь же силенъ бысть моръ въ нихъ, яко не бѣ мощно живымъ мертвыхъ погрѣбати» [Полное 1913: 95; Полное 1856: 210; Приселков 1950: 368]. Египетский мусульманский историограф Абуль-Махасин ибн Тагриберди (1409–1470), сын мамлюкского эмира, рассказывает о

еврейских купцах из «Черкесии» (то есть с Кавказа), посещавших Каир [МУРЗАХАНОВ 1994: 9], но неизвестно, являлись ли они татами.

Сообщения об ираноязычном элементе в Южном Дагестане датируются только 1638 годом. Адам Олеарий, отмечая отсутствие в Дербенте христиан, впервые упоминает о живущих в городе иудеях: «В городе Дербенте нет, как утверждают некоторые писатели, христиан; здесь живут лишь магометане и иудеи, писавшие себя из колена Вениаминова. Здесь нет особой торговой деятельности» [ОЛЕАРИЙ 1906: 487]. В самом Дербенте проживали и собственно персы. По сведениям Олеария, они заселяли всю среднюю часть города [ОЛЕАРИЙ 1906: 486]. Вероятно, имелись в виду таты-мусульмане. Голландский путешественник Ян Стрейс, побывавший в Дербенте в 1670 году, также отмечал отсутствие в городе христиан и наличие небольшого количества иудеев, «которые гордятся своим происхождением от колена Веняминова; эти старьевщики ведут крупную торговлю награбленным в Дагестане добром, которое татары привозят сюда на рынок» [СТРЕЙС 1935: 236].

В городе Карабагларе (современном селе Карабаглар в Азербайджане), в середине XVII века турецкий путешественник Эвлия Челеби нашел «много иудеев» [ЧЕЛЕБИ 1983: 114]. Голландский путешественник Николаас Витсен, посетивший Дагестан в 1690 году, тоже нашел там много иудеев. О Дербенте он сообщает: «Там нет христиан, а только магометане и евреи, которые, как говорят они, происходят из рода Бенжамина» [ВИТСЕН 2010: 698]. К северу от Дербента располагается селение Татляр. Топоним этот связан с народом, некогда жившим здесь. «Много тысяч евреев» обитало в деревне Буйнак (недалеко от нынешнего Буйнакскa) в то время как в удельном владении Каракайтаг, по его словам, жило около 15 тысяч иудеев. «Большинство из них обрабатывает землю и занимается ремеслами, а большинство тартар, напротив, — разбойники и ратники, но в обращении, по внешности и по образу жизни, одежде и нравам эти евреи похожи на тартар» [ВИТСЕН 2010: 704]. Это уже довольно точная характеристика татов-иудеев, в быту ничем не отличающихся от остальных дагестанцев. Позднейшие наблюдатели тоже сообщали, что таты-иудеи, несмотря на религию, по наружности и в домашнем обиходе не отличались от соседних с ними народов [ХОВЕН 1900: 228]. Вероятно, автором следующих по хронологии известий о татах-иудеях был ориенталист и лингвист Хенрик Бреннер, входивший в состав шведского посольства Людвига Фабрициуса в Персию в 1697-1700 годах. Оказавшись впоследствии в многолетнем российском плену, он мог поведать о своих восточнокавказских впечатлениях другому шведу — Филипу Юхану фон Страленбергу, также длительное время находившемуся в российском плену, но на Кавказе никогда не

бывавшему. Филип Юхан фон Страленберг описал жителей Кубы (спутанной им с Кубачи) как проживающих в горах, считающихся иудеями и, по слухам, исповедующих Моисеев закон [STRAHLENBERG 1738: 398]. По сообщению академика Самуила Готлиба Гмелина, в 1780-х годах город Куба был невелик, на его окраинах жили таты-иудеи, занимавшиеся в основном торговлей. «По ту сторону реки ...находится пространная слобода, в которой по большей части живут только одни жидаы. По сю сторону близ города есть несколько армянских изб» [ГМЕЛИН 1785: 49; АБДУЛЛАЕВ 1965: 195]. Однако постепенно происходила ассимиляция татов всех вероисповеданий, и уже в начале XVIII века географ Иоганн Густав Гербер отмечал смешение татарской и персидской крови. По сведениям Гербера, жители города Дербента «говорят смешенно по-персидски, турецки и татарски». Однако в переписке использовался «чистый персидский язык». Им пользовалось духовенство. «Немногие из простых людей оной разумеют», и простой народ не использовал этот язык в качестве разговорного. Та же ситуация наблюдалась в Шемахе. Гербер также сообщал, что таты-иудеи в Ширване, Кубе и других местах «говорят тем языком, в которой земле живут» [ГАДЖИЕВ 1979: 219; ГЕРБЕР 1760: 203, 218, 305]. На рукописной карте Дербента 1725 года указано, что в «третьем городе» живут «обитатели армянские и индийские купцы, евреи и прочие» [ГОЛЬДЕНБЕРГ 1964: 127]. Города Дербент, Баку, Грозный, Нальчик, Махачкала (Порт-Петровск), Пятигорск и другие и в дальнейшем являлись центрами притяжений для татов всех вероисповеданий. Постепенно, с 80-х годов XIX века по конец 20-х годов XX века в науке сложилось мнение о едином татском языке, а следовательно, и о соответствующей этнической общности. Здесь прежде всего нужно назвать имена этнографа и фольклориста Всеволода Миллера [МИЛЛЕР 1892; МИЛЛЕР 1905], его сына Бориса Миллера [МИЛЛЕР 1929] и их последователя из числа татов-иудеев, этнографа Илью Анисимова [АНИСИМОВ 1888]. На рубеже XIX-XX веков эти авторы высказали гипотезу о том, что все таты — единый народ с разными конфессиями и общим татским языком. Антропология, в свою очередь, подтвердила отдаленность татов-иудеев от других единоверцев и единство происхождения всех татов [КУРДОВ 1906: 83–84; КУРДОВ 1907: 65; ЭЛЬКИНД 1903: 30]. Тогда же впервые было выдвинуто предположение, что предков татов переселили на Кавказ за бунт против династии Сасанидов [КУРДОВ 1913: 163]. В 1925 году возникла Татская комиссия «по изучению татов, их языка, исторической этнографии и религиозной палеонтологии» при Обществе обследования и изучения Азербайджана, которая в 1928 году пригласила для работы Бориса Миллера [ВИКТОРИН 2002: 208].

Но в дальнейшем судьба этого народа сложилась непросто. На пути к его этнической консолидации оказались не только религиозные отличия,

административные и государственные границы, но и идеологические препятствия. В 1913 году в работе «Марксизм и национальный вопрос» Иосиф Сталин бегло упомянул «горских евреев» [Сталин 1952: 8], что надолго обусловило восприятие татов-иудеев таковыми. В связи с данным негласным постулатом в 1930-х годах этнограф, известный специалист по культуре еврейского населения Исай Пульнер, вполне знакомый с трудами Миллера, уверенно ставил задание изучения «горских евреев» как части кавказского еврейства [Пульнер 1936: 105, 111, 114]. И даже в 1960 году продвигалась идея, что «горские евреи» просто усвоили татский язык, когда в древности временно обитали в Иранском Азербайджане [Ихилев 1960: 554].

Несмотря на все, концепция татского этнического единства была официально признана в Дагестане. Идею единства всех татов отстаивали городская интеллигенция, многие дагестанские деятели культуры и искусства, ученые-гуманитарии из татско-иудейской среды [Викторин 2002: 208]. Возобновилось издание переводов татского фольклора. Но в 1970-х годах среди татов-иудеев появилось и набрало силу своеобразное этносепаратистское движение за признание их горскими евреями, отдельным народом, дающее возможность выйти из «провинциального» статуса одного из многочисленных коренных народов Кавказа и даже эмигрировать за пределы СССР. Движение встретило сочувствие среди интеллигенции и общественных деятелей евреев-ашкенази. Этническую консолидацию татов они воспринимали либо как насаждаемую сверху «татизацию», аналогичную обрусению или украинизации, то есть развернутую советской властью кампанию, которая якобы почему-то нашла отклик в сердцах интеллигенции Дагестана [Членов 2009: 201; Капланов 2010: 286–288], либо как вынужденный шаг населения, дабы избежать антиеврейских гонений. Современные исследователи осторожно проводят вполне оправданные параллели с аналогичными этносепаратистскими движениями православных татар-крышан, казаков-нагайбаков, курдов разных конфессий, прежде всего, езидов [Викторин 2008: 435; Викторин 2013: 130]. Сюда же, с некоторыми оговорками, можно было бы добавить закарпатских украинцев-русинов. Все эти движения объединяет попытка отколоться от исходного этноса, выстроив новую идентичность, преимущественно на основании вероисповедания, сконструировав себе принципиально иную историю, часто провозгласив свой диалект или социолект отдельным языком.

Среди прочего, сторонники горско-еврейской идентичности, чтобы отделить формирование татов-иудеев от появления на Кавказе татов-мусульман, настаивают на нескольких поздних волнах переселения иудейского населения и на участии в их этногенезе гилянских и персидских ираноязычных евреев, а также арамеязычных курдистанских евреев [Куповецкий

2010: 146–149; Членов 2009: 200]. Публикуются откровенно фантазмагорические сочинения, где, препарирова дагестанскую топонимику при помощи гематрии и народной этимологии из иврита и арамейского языка, татов-иудеев пытаются объявить утерянными коленами Израилевыми [Ихиллов 2009: 15, 36–58, 62–63, 65, 69–72], а их язык — семитским [Изилов 2014]. Вместе с тем, таты-иудеи стремятся провозгласить свои диалекты более древними и архаичными, чем язык татов-мусульман [Агарунов, Агарунов 2010: 7–8]. Аутентичный фольклор при перепечатках переделывается ими в религиозном духе [Кукуллу 2007; Кукуллу 2008] и даже подменяется современными анекдотами ашкенази [Фольклор 2010: 30–33]. Особое место в их построениях занимают хазары, поскольку последних якобы обратили в иудаизм именно горские евреи, а не наоборот [Семенов 2002; Семенов 1997: 23–26].

Между тем, традиционная культура всех групп татов явно иранская. Например, любимые музыкальные инструменты татов — саз и тар, которые упоминаются в их фольклоре, связаны с Ираном и Азербайджаном. Использование народными певцами тарелки в качестве звукоотражателя находит параллель в практике певцов Средней Азии [Якубов 2003: 116–118, 190]. С Ираном была связана татская народная медицина. Очень широко у татов применялось лечение больных с помощью огня. Причиной почти любой болезни таты считали результатом вселения в тело человека злого, нечистого духа. Чтобы изгнать его из тела больного, вернуть ему здоровье, на плоском куске железа разжигали костер. Его крутили над головой больного со словами молитвы-заклинания, чтобы вместе с дымом вышла болезнь из тела больного. Все эти обряды связаны с пережитками зороастризма у татов, как свидетельство их прошлой религии, бытовавшей у предков в Персии до их переселения на Кавказ. В фольклоре татов, в том числе иудеев, часто встречаются сказки, связанные со священнодействием жреца-огнепоклонника, который исцеляет больного или воскрешает мертвого [Нувахов 1997: 30]. Дабы защитить от сглаза, человеку или животному сперва сыпали на голову соль, а потом бросали ее в огонь, уповая на его силу. Как и у многих иранских народов, у татов не считалось хорошим знаком дождь до конца огонь в очаге дома или попросить огня у соседа. Поэтому таты старались беречь огонь своего очага, почти не тушить его [Насиуев 2009: 470–471]. Даже те исследователи, кто настаивает на древнееврейском происхождении татов-иудеев, вынуждены отметить наличие в их обрядности выразительных элементов огнепоклонничества [Мусаханова 1993: 37].

Иранское происхождение татов отразилось особенно ярко в их фольклоре. Там известны легенды, связанные с древнеиранскими сюжетами

времен ахеменидских царей Кира и Дария. Лучшим и ярким примером является такая легенда из Дербента: «Однажды царица Ирана направила своих гонцов на север своей страны и потребовала: «Скачите на север до тех пор, пока не увидите место, где горы ближе всего подходят к Данези (мору) и привезите мне оттуда земли». Когда гонцы выполнили наказ царицы и привезли ей землю, она пощупала пальцами почву и сказала: «Земля щедра и богата, но люди, живущие на ней, — плохие (варвары). Они не умеют возделывать почву. Землю эту надо запрудить, то есть построить там стену от горы до моря» [Ихиллов 2009: 20]. Таты селения Лахидж помнили о легендарном царе Ирана Кей-Хосрове [Миллер 1929: 10]. По замечанию Бориса Нувахова, татский фольклор насыщен восточным колоритом и по сюжету, набору образов и специфике изложения близок к персидскому [Нувахов 1997: 42]. Чтобы закамуфлировать этот факт, сторонники горско-еврейской идентичности допускают, что в первые десятилетия советской власти, когда развернулась повсеместная борьба с религиозными традициями, таты просто опасались рассказывать детям сказки о ветхозаветных персонажах. Они настаивают, что устное народное творчество татов-иудеев непосредственно связано с древнееврейской исторической и религиозной традицией. Стали появляться безапелляционные утверждения, что все татские сказки непременно несли в себе религиозный контекст, что составной частью фольклора татов была Аггада, то есть предания, легенды и притчи на библейские и талмудические темы. Особенно популярны якобы были сказки о царе Соломоне и пророке Моисее, а в сказках на бродячие сюжеты имена персонажей заменялись именами царя Давида и его сына Соломона [Семенов 1997: 7; Ханукаев 2009: 87, 91]. Достаточно ознакомиться со сборниками татского фольклора, чтобы увидеть несуразность этого положения. Вопреки всем современным заявлениям, что у татов бытовал целый пласт легенд по ветхозаветным мотивам [Мусаханова 1993: 48], фольклористы считают установленным, что в устном творчестве татов не встречается сказок, связанных с иудейскими религиозными сюжетами. На это, в частности, указывал один из старейших татских поэтов, собиратель и знаток татского фольклора, учитель татского языка Борис Гаврилов [Авшалумова 1992: 111; Авшалумова 1995: 104; Мататов 2002: 99, 114].

В то же время, в татских легендах и сказках то и дело встречаются персидские мотивы — от старинных монет эршефи до игры в нарды, избретенной по повелению шаха Хосрова I Ануширвана его визирем в пику индийским шахматам. Исследователи констатируют, что татские сказки являются древнейшим вариантом среднеиранских (пехлевийских) сказаний об иранском богатыре Рустаме (Рустеме, Ростеме), сложившихся в

татском фольклоре за много веков до Фирдоуси, а бытующие ныне в Иране и Таджикистане сказания-дастаны не являются пехлевийскими. Они видоизменились или даже сложились под влиянием творения Фирдоуси [Брагинский 2002: 169]. Поэтому имеет смысл рассмотреть образы татских волшебных сказок о богатырях в сравнении с раннелитературной традицией и фольклором других иранских народов, включая осетин.

### **Рустам и Батраз: аргументы татского фольклора**

Можно согласиться с наблюдением, что в фольклоре татов отсутствие поэтического эпоса восполняется широко развитым прозаическим эпосом, прежде всего сказочным [Мусаханова 1993: 44]. Важно, что эти татские волшебные сказки перекликаются с нартовскими сказаниями осетин о грозном герое Батразе. Начав жить среди нартов, Батраз не показывал силы и редко выходил из дому. Однако когда он вырывался на улицу, то в неосторожной игре с ребятами калечил их, то есть с детства стал обладателем такой неумемной силы, что приводил в изумление нартов. Исследователи персидских параллелей к нартовскому эпосу отмечают, что, подобно Батразу, необычным способом рожденный Рустам также с младенчества удивляет окружающих своим ростом и силой. Он настолько велик и силен, что его едва могут прокормить десять кормилиц. Но привести точную параллель к героическому детству Батраза и обидам, нанесенным им сверстникам, исследователи не в силах. Они отмечают только, что, будучи еще совсем маленьким, Рустам одним ударом палицы убивает свирепого белого слона, к которому никто не решался даже приблизиться [Сатцаев 2008: 20, 55–56]. Между тем, в татских сказаниях этот архаический эпизод сохранился: «Прошло, говорят, еще два-три года. Стал Рустам по двору бегать, играть с детьми богатырей. Однажды в игре схватил он за руку одного мальчика, дернул, и рука оторвалась. А через день-другой схватил он другого мальчика за ногу, дернул — нога оторвалась. Стали отцы и матери бедных мальчиков с жалобами к Золу приходиться.

— Так и так, — говорят, — твой сын искалечил наших детей.

Позвал Зол сына, накричал на него, пригрозил, что больше не выпустит из дому. А Рустам ему в ответ:

— Отец, я тут ни при чем! Я не хотел так!

Понял Зол, что сын не по годам сильный и не по годам мудрый, и говорит:

— Сын мой, прошу тебя, не смей никого хватать за руки и за ноги.

Пообещал Рустам отцу, что больше не будет этого делать, и опять побежал во двор играть с детьми» [Золотой сундук 1974: 9–10].

Это типичная картина богатырского детства. Например, в азербайджанской сказке мальчик-богатырь, играя с ребятами на улице, обязательно кому-нибудь ломает то руку, то шею, и падишах по совету визиря отправляет его на богатырское подворье [Азербайджанские 2004: 62]. В сказаниях таджиков Систана так ведет себя Сухраб, сын Рустама. Играя с детьми в бабки, он бросает их с такой силой, что разбивает ногу сыну везира [Сказки 1981: 218].

Нартовского богатыря Батраза еле выдерживает конь: «Затем он попросил их: «Коня моего отца, Хамыцева коня, приведите, чтоб я на нем прибыл домой». Вот они привели ему коня Хамыцева, Батраз сел на него и как сжал его коленями, так у коня бока проломились, и он умер. Батраз сказал: «Приведите мне Урызмагова коня!» И привели ему Урызмагова коня. Сел на него Батраз, и конь насилу его снес» [Миллер 1881: 17, 19]. Дальнейшие параллели ведут к южным иранцам. В персидском эпосе «Шахнаме» Фирдоуси сообщается, что для Рустама долго искали подходящего коня:

Пригнав табуны, что в Забуле паслись,  
А также и те, что в Кабуле паслись,  
За лошадью лошадь пускали пред ним —  
И каждой тавро выкликали пред ним.  
Как только покажут коня храбрецу,  
Как только он спину нажмет жеребцу,  
Осядет скакун, изогнувшись хребтом,  
В бессильи коснувшись земли животом.

И только конь гигантского роста Рахш смог выдержать его тяжесть:

Тут в землю ногой упершись посильней,  
Аркан на коне затянув потесней,  
Ростем из всей силы своей колдовской  
Налег на гнедого могучей рукой.  
Скакун и не дрогнул под бременем тем —  
Как будто его не почуял совсем.  
Подумал Ростем: «Вот сидеть мне на ком!  
За дело, я взяться могу на таком».  
Взвился, словно буря, отважен, удал,  
И резво под ним огнецветный зыграл.

Рахш служил ему верой и правдой до самой смерти [Фирдоуси 1957: 323–325; Сатцаев 2008: 20]. Этот мотив есть и у татов: «Кто знает, сколько времени провел Рустам в этой крепости?! Но известно, что каждый день он выводил своего жеребца на прогулку и тяжестью руки испытывал его

выносливость. Шли дни, и Рустам уже мог осторожно садиться на жеребца, а жеребец выдерживал тяжесть своего хозяина. А спустя еще некоторое время Рустам мог выводить скакуна на скачки: теперь уже жеребец совсем перестал чувствовать тяжесть своего хозяина» [Золотой сундук 1974: 15].

Как Батраз отрывает руку и ногу сыну кривого великана [АБАЕВ 1990: 187; Дзицойты 2003: 129], так и Рустам (Рустом), подкараулив сына падишаха Чимечина (Южного Китая), явившегося к своей невесте, «схватил его за руку и оторвал ее. Повесил он оторванную руку на стену. Оторвал вторую руку — повесил на другую стену, оторвал обе ноги и повесил их на две другие стены, а обрубок с головой оставил на полу» [Золотой сундук 1974: 32–33; Ларец 1990: 20].

Следует отметить, что связь между этими двумя эпическими героями вообще весьма тесна. Батраз появляется на свет необычным образом — из вскрытого нароста на спине своего отца. Рустам по совету птицы Симург извлекается из чрева матери при помощи кесарева сечения [КОРОГЛЫ 1983: 99; ТУАЛЛАГОВ 2001: 174; Дзицойты 2003: 40; САТЦАЕВ 2008: 52–55]. Мать Батраза происходила из Донбеттыров или Быцента и могла принимать облик земноводного существа — черепахи либо лягушки. Его отец Хамыц обладал чудесным зубом Архыза. В то же время Зал, отец Рустама, считавшийся величайшим богатырем Ирана, также пользовался колдовством и сам считался опытным колдуном. Это может косвенно свидетельствовать о его связях со скифо-сакским миром, который в персидском эпосе населялся чародеями. Ведь как Зал, так и его сын Рустам часто прибегали к помощи сверхъестественных сил, вплоть до дивов. Мать Рустама Рудабе была из рода дракона Зохлака. Сверхчеловеческую силу героя и его чудодейство исследователи как раз объясняют этим его происхождением по материнской линии [КОРОГЛЫ 1983: 94, 99, 101]. С отдельными мотивами иранских дастанов осетины были знакомы лишь через грузинское посредство и в контексте даредзановского эпоса. Так, Бимболат Тулатов писал в 1899 году: «Что же касается знаменитых парсийских легенд, например, об известном Рустаме, то у нас в Осетии ее знает каждый мальчик» [Периодическая 1989: 327]. Речь вряд ли идет о Ростоме — для осетин малозначимом персонаже даредзановского эпоса [КАЛОЕВА 1975: 31]. Эпос о Даредзанах сам испытал влияние эпоса о нартах.

Как исключение, в осетинском этногенетическом предании об Ирбараге Ростема именуют главой нартов, видимо, под влиянием даредзановского эпоса [ВАСИАН 1873: 47]. Отсечение руки при жертвоприношении интерпретируется исследователями как специфическая черта культа грозных божеств скифов и сарматов, и даже шире — богов индоевропейского пантеона, как акт, моделирующий победу бога грозы над хтоническим про-

тивником [Прохорова 1998: 20–23]. В эпосе индоскифских царей дома Салваханов, правителей Сиалкота в Пенджабе, главный герой, раджа Расалу, которого сравнивают с громовержцем Индрой или Гераклом, отрубает правую руку дэва [О храбрых 1967: 5, 14; SWYNNERTON 1884: 46]. Кроме того, татский мотив четырех членов враждебного великана на каждой четырех стен отвечает выделению замкнутого пространства, недоступного для внешних враждебных сил, персонифицированных в образе великанов. В осетинской космологии эта схема соотносится с представлениями о четырехугольной вселенной, окруженной хаосом, деструктивным началом, чьим воплощением являются великаны [Дзицойты 2017: 258–265]. Четырехугольным был алтарь соотносимого с эпическим Батразом скифского бога Арея. Он как бы космизировал, организовывал окружающее пространство, и именно Арею приносились в жертву отрубленные конечности врагов-пленников [Алексеев 1980: 41–42; Бессонова 1983: 47–48; Бессонова 1984: 6–7]. Таким образом, нельзя согласиться с легковесным предположением некоторых татских исследователей, пытающихся таким образом отделаться от древнеиранского наследия своего народа, что богатырские сказки татов созданы по мотивам «Шахнаме» [Мусаханова 1993: 46–47]. Это опровергается наличием у татов гораздо более древних мотивов, нежели в литературном персидском эпосе.

В нартовском эпосе и сказках осетин важное место занимает чудодейственная войлочная плеть. Когда Ахсартаг спустился по следу золотого голубя, женщина рассказала ему о ранении одного из них, и сказала, что можно его вылечить, если найти и приложить раненое крыло. Услышав эти слова, Ахсартаг полез за пазуху и вынул оттуда разбитое крыло. Женщина приложила крыло к руке девушки, ударила ее волшебной плетью, и стала девушка в семь раз краше, чем была прежде [Нарты 1989: 8]. Сатана говорит Сослану: «Если пойду я на берег моря с войлочной плетью, вырастет там черный железный замок» [Нарты 1989: 151].

В нартовских сказаниях Уастырджи ударом войлочной плетки воскрешает лежащую в склепе Дзерассу. Ударом плети оживляет убитых баранов и одноглазый уаиг в сюжете об Урызмаге [Нарты 1989: 24, 74–75; Туаллагов 2001: 81]. К плети прибегают для воскрешения умерших и герои осетинских народных сказок и преданий [Осетинские 1973: 105; Сокаева 2010: 56].

У татов этот архаичный шаманистический мотив связан с падишахом города, куда попадает Рустам, — Пейгамбером: «Рустам показал могилы сына и дочери падишаха. Стали мудрецы вдоль могил, прочли свои мудрые книги и велели Пейгамберу ударить своим кнутом по могилам. Ударил первый раз Пейгамбер — земля расступилась, все увидели кости умерших. Ударил второй раз — кости обрели тело. Ударил в третий раз — к мертвецам вернулась жизнь» [Золотой сундук 1974: 36]. Осетины пахомпарами

называли посланников верховного Бога [Миллер 1881: 149–150]. У чувашей Пихамбаром называют повелителя скота и зверей, особенно медведей и волков. Домашний скот он защищает от хищников. От Пихамбара зависит и плодородие животных. У него веки висят, как рукавицы. Если он разозлится на народ, то поднимает веки и смотрит на землю. Тогда приходит беда: земля засыхает, тучи разбегаются, наступает засуха. Поэтому его следует умиловать. С приходом христианства он отождествляется со святым Георгием или пророком Ильей. Жертвенными дарами ему служат пиво, каша, бык. Кроме того, у чувашей так зовут белого жеребца. В персидском пэйамбар — пророк, посланник, апостол, эпитет Заратустры. Слово вошло также в марийский, татарский, башкирский и некоторые другие языки. У марийцев оно встречается в значении младшего жреца, фигурирующего на свадьбах и других домашних торжествах с молениями [Салмин 2007: 457–458].

Золотая плеть, удар которой расширяет землю, является одним из атрибутов авестийского праотца Йимы, согласно второму фаргарду Видевдата (2.6). Ее аналогия есть в экипировке знаменитого Золотого человека — сакского вождя, погребенного под курганом Иссык в Семиречье [Акишев 1984: 4, 91, 93]. Среди археологов идет спор, вызвана ли мифологическими представлениями традиция украшать рукояти плетей золотыми лентами или иными золотыми (в единичных случаях серебряными) деталями. Появляется эта традиция еще в раннескифское время, о чем свидетельствуют находки в курганах 1/В и 2/В Келермесского могильника и Аржан-2. Она почти не известна в VI–V веках до н.э. и вновь входит в практику в IV веке до н.э. При этом декорирование плетей золотом гораздо чаще использовалось в западных регионах скифо-сакского мира — как в кочевой среде Степного Причерноморья, так и среди оседлого населения Поднепровской лесостепи [Полидович 2022: 132]. Ряд исследователей сопоставляет их с золотой плетью прародителя Йимы [Чугунов 2018: 29; Кисель 2019: 109]. Тема воскрешающего кнута обыгрывается и в персидской плутовской сказке «Крестьянин и купцы» из Сангсара (Самнан) [Персидские 1987: 466–467], пародирующей, как многие социально-бытовые сказки этого типа, устаревшие религиозные представления.

Таты всех вероисповеданий до сравнительно недавнего времени сохраняли много языческих верований и обрядов, широко распространенных и среди других народов Кавказа. Эти верования были частью иранской культуры [Мататов 1981: 111; Авшалумова 1992: 112–113, 115–123; Авшалумова 1993: 96–101; Авшалумова 1995]. Интересны сказки татов-иудеев, в которых упоминается водяное божество серови (серГови, буквально ‘Глава вод’) — часто это дева, белая, как снег, которая охраняет чистоту вод и сторожит водные богатства. Иногда она манит к себе и топит молодых

людей, но не покушается на стариков. Представление о ней, судя по всему, имеет иранское происхождение [Анисимов 1888: 42–43; Авшалумова 1992: 119–120; Авшалумова 1993: 98; Авшалумова 1995: 105; Семенов 2007: 154–159; Семенов 2013: 154–156]. Иудейские священнослужители рассматривали серови как нечистых духов [Шапиро 2013: 31]. Надо отметить, что серови напоминает Донбеттыров, в том числе дочерей Донбеттыра, у осетин. «Внезапно из глубины реки вынырнула огромная рыба и проглотила и мать, и сына. А потом она поплыла прочь от тех мест и приплыла в заводь, где обитал серови.

— Что прикажешь дальше делать? — спросила рыба.

— Подплыви к тому берегу и выпусти их, — сказал серови.

Подплыла рыба к берегу, выплюнула изо рта девушку и опять ушла под воду. Упала девушка на песок и тут вдруг почувствовала, что у нее выросли руки. Обрадовалась красавица и на миг забыла о своем сыне, а когда вспомнила, то подбежала к воде и стала звать:

— Сынок! Сынок!

А в это время рыба кормила ребенка своим молоком. Накормила она ребенка и говорит ему:

— Теперь ты будешь очень сильным, но, смотри, не обижай ни рыб, ни птиц» [Золотой сундук 1974: 144].

Этот эпизод находит параллель в осетинских нартовских сказаниях. Перед закалкой у небесного кузнеца Курдалагона Батразу необходимо в течение нескольких дней питаться у Донбеттыров рыбьим жиром и молоком. Солнце советует ему: «Отправляйся к родственникам своей матери. У них есть большие рыбы. Неделью питайся их жиром и пей их молоко, а иначе не сможешь ты закалиться в кузнице Куырдалагона» [Нарты каджытæ 1989: 468]. В рыбьем жире закаляется и оружие осетинских эпических героев. В персидской сказке из Заболя нутряной жир рыбы служит средством от слепоты [Персидские 1987: 365–368]. Кстати, в курдской сказке «Мирза-Мамуд» фигурирует аналогичный Донбеттыру «морской падишах» [Курдские 1959: 45]. Представления татов о серови схожи с верованиями в водных пери, хозяев вод, у тех народов Средней Азии, которые испытали мощное иранское влияние [Демидов 1963: 120–121]. Например, у узбеков, живущих под Самаркандом, есть предание, в котором говорится, что предки узбеков произошли от одного из видов рыб [Басилов 1963: 149]. Возможно, сюжет о подводном предке перекликается со скифо-сарматским преданием об амазонках, которые, согласно Валерию Флакку (V, 120–126), приносят в жертву речному божеству коней и секиры [Латышев 1904: 204; Габуев 2002: 19]. Таким образом, с Рустамом у татов связываются архаичные мотивы, которые роднят его с нартовским Батразом и могут

служить важным дополнительным аргументом в поиске родства этих двух эпических персонажей — южноиранского и осетинского. Сопутствующие образы татских волшебных сказок тоже находят соответствия в эпосе осетин.

### **Смерть безымянного сына Урызмага**

В фольклоре татов прослеживаются параллели и архаичному, но очень популярному у осетин сказанию о правителе нартов Урызмаге, которого во время похода в лес за дровами орел (в одном варианте — ястреб) занес на камень посреди моря, и его безымянном сыне, которого он случайно убил в подводном царстве [Нарты 1989: 50–52, 60–61, 69–70]. Это сказка «Судьба» о халифе Багдада, которого огромный орел схватил и занес в неизвестную местность у моря. Перевалив через небольшую песчаную гору и пройдя полутемный лес, халиф натолкнулся на крепость. В ней жил единственный сын падишаха Чимечина, которому было предсказано, что когда ему исполнится ровно пятнадцать лет, он умрет от руки багдадского халифа. Тогда отец велел поселить его под охраной вместе со старой служанкой в местности, где до сих пор не ступала человеческая нога. Став подростком, сын падишаха узнал о пророчестве, но смирился с ним. Сейчас ему оставалось ровно три месяца до наступления пятнадцатилетнего возраста. Проникнув ночью в крепость, халиф встретился с прекрасным юношей и, выслушав его печальную историю, изумился, почему он должен его убивать. Он представился купцом, потерпевшим кораблекрушение, и предложил юноше жить с ним во дворце, как отец с сыном. За короткое время юноша привязался к названному торговцу и полюбил его как родного отца. Когда день пятнадцатилетия настал, «рано утром юноша выбежал во двор крепости, выбрал на бахче крупную созревшую дыню и, возвратившись в комнату, положил на серебряный поднос. Через минуту дыня была разрезана на множество кусков. Халиф и юноша радостно вдыхали приятный аромат плода и ели ломтик за ломтиком. И когда на подносе остался единственный кусочек, халиф решил выразить свою наивысшую доброту и вежливость. Он встал с места, нанизал последний кусочек на острие ножа и поднес к губам юноши. Но из-за спешки не заметил на полу скользкую кожуру дыни и наступил на нее ногой. Тело халифа на мгновение зашаталось и дернулось вперед. Острый нож изменил свое направление и по самую рукоять вонзился в горло юноши. От неожиданности и боли юноша вскрикнул хриплым голосом, схватился за окровавленную рукоять и упал бездыханным прямо на пол». Обезумевший от горя халиф с криком выбежал во двор крепости, его бы убили стражники, но тут внезапно появился

тот самый орел, который занес его в эту одинокую местность. Он влетел во двор, разбросал стражников в разные стороны, вцепился лапами в одежду халифа и взмыл с ним в небо. Преодолев огромное расстояние, орел приземлился в саду багдадского халифа и положил его под деревом [Ларец 1990: 136–142]. Точно так же, напоровшись случайно на кинжал, гибнет и безымянный сын Урызмага, тайно воспитывавшийся у Донбеттыров, точно так же орел относит безутешного Урызмага назад домой. Но архаичное сказание превратилось у татов в волшебную сказку с философским звучанием.

В грузинских версиях персидских народных дастанов о багдадском царе, где излагается история отца и сына, тоже вначале описаны похождения царя, которого громадная птица перенесла на необитаемый остров. Там говорится, что в Багдаде был один сильный царь. У него был единственный сын, ладный и красивый собой. В сокровищнице царя хранилась написанная на каком-то чужеземном языке книга. В мире не нашли никого, способного прочесть эту книгу. Царь очень обеспокоился. В один день откуда-то пришел мулла и заявил, что может прочитать ее. Царевич Седрак зря искал ту книгу. Тогда царь сам пошел искать книгу. Как только он вошел в сокровищницу, то увидел большую птицу, сидящую на окне. Царь подкрался, поймал ее за ногу, но в это время птица взлетела, унеся за собой царя и опустив на землю далеко в каком-то прекрасном саду. В саду стоял дом, в котором в одиночестве проживал прекрасный юноша (внешне похожий на царевича Седрака). Когда юноша увидал царя, рассмеялся: «Мой отец обезглавит три тысячи охранников, если узнает о твоём визите, так как пророки напророчили: в возрасте двадцати двух лет умрешь от руки царя Багдада. Из-за этого меня здесь заточили, — сказал юноша. — Всего лишь два часа осталось до истечения срока». Багдадского царя очень огорчила эта история, его взял страх: «Зачем я буду убивать юношу?» Оба утешились в сладкой беседе и вскоре сели за стол. Царь предложил царевичу надетый на кончике ножа кусок яблока. Тот неожиданно чихнул, нож воткнулся в нос и царевич тут же испустил дух. В это время прилетела волшебная птица, вновь забрала пораженного царя Багдада, невольно ставшего убийцей, и вернула в сокровищницу. Царь нашел книгу, вручил мулле и велел прочесть. Затем следует типично романтический дастан о любви багдадского царевича Седрака к чинской царевне, в которую он влюбился по портрету. История дальше похожа на известную сказку «Благодарный мертвец» и выходит за пределы сюжета «Безымянного (неизвестного) сына» Урызмага, хотя сходство между ними несомненно. Персидское происхождение грузинской версии тоже не вызывает сомнений. На это указывают иранизмы, например, имена персонажей, и вообще вся атмосфера истории и культурно-исторический контекст. Венгерский востоковед

Мартан Иштванович время возникновения перевода данного произведения связывает с «Эпохой возрождения» грузинской литературы (XVI–XVIII века) [Гвахария 1970: 642–643; ოფორმების 1978: 71].

Важно, что первая часть грузинского переводного сочинения совпадает с одним из эпизодов известного персидского дастана «Сказание об Усыпанном розами», написанного писателем из Дели Зийа ад-Дином Нахшаби в 1350–1351 годах. В центре его находится Гарун аль-Рашид — легендарный пятый халиф из династии Аббасидов (786–809). Суть его такова: сидя в своем саду под деревом и читая Коран, Гарун видит красивую птицу, которая приземляется рядом с ним. Он хочет поймать птицу и хватается за ногу. Птица летит, унося халифа за тысячу лиг, пока они не достигают некоего острова, когда Гаруну удается упасть на землю. Он беспомощен и испуган. В этот момент корабль подходит к острову и бросает якорь. Гарун аль-Рашид пугается, что на корабле окажутся разбойники, и от страха прячется в пещере. Молодой принц выходит из корабля, и его свита разбивает для него красивый лагерь, усадив его на престол под шатром. Рашид очень удивляется, потом выходит из пещеры, подходит, кланяется и здоровается. Молодой человек тоже отвечает на его приветствие и спрашивает, что он делает на этом острове. Гарун отвечает, что он был торговцем, путешествовавшим по морю, чей корабль затонул и его выбросило там. Принц обещает возместить его убытки. Затем Гарун спрашивает принца о причине его приезда на остров. Принц говорит, что он падишах такого-то края, его астрологи и мудрецы сказали ему, что в этом месяце ему будет причинен вред халифом Гаруном аль-Рашидом. Поскольку он не может сражаться с великим халифом, он решил спрятаться на этом далеком острове в течение этого месяца и вернуться в свое царство по прошествии месяца. Гарун поражен, думая про себя: «Зачем мне причинять вред этому юноше, который не причинил мне вреда? Я не видел этого молодого человека всю свою жизнь и не слышал о его державе. Какая безумная мысль привела его сюда!..» В любом случае они становятся друзьями и садятся есть. Юноша резал мясо ножом и, используя нож вместо вилки, клал мясо в рот Гаруну из уважения и ласки. Гарун хочет сделать то же самое. Он отрезает кусок мяса, протыкает его своим ножом и подносит нож ко рту юноши, чтобы накормить его. Внезапно юноша очень сильно чихает, его голова дергается вперед из-за этого, а нож Гаруна пронзает его рот, выходит из задней части шеи и убивает его. Молодой человек падает с падишахского трона и умирает прежде, чем достигает земли. Гарун поражен этой трагедией и понимает, что никуда не денешься от судьбы, как бы ни старался. Вскоре после этого возвращается птица, которая доставила его на остров. Тогда Гарун Аль-Рашид говорит: «Повеление Бога выполнено». Он встал, хватается за ногу,



опускает его на землю в далеком темном лесу. Сама же улетает. Набредя на тропинку, Шах Джахан приходит к пещере. У входа в нее сидит человек, а пещера приспособлена под жилье. Он приветствует шаха Джахана, называя его по имени. В ответ на его удивление юноша сообщает шаху Джахану, что тот — его ангел смерти и прибыл, чтобы убить его. Царь спрашивает, зачем убивать его, ведь они даже не ссорились. Юноша готовит еду и принимается угощать шаха Джахана. Тот достает нож, начинает отрезать куски мяса, есть с ножа сам и в знак уважения подносить юноше. Вдруг, когда подносит очередной кусок, юноша чихает. Нож выпадает из руки царя, падает юноше в рот, и тот падает замертво. Шах Джахан печалится, что юноша погиб от его руки, выбегает из пещеры и видит ту птицу, что принесла его сюда. Он хватается за ногу, и птица доставляет его назад во дворец. Сосуд с водой стоит на прежнем месте, а спорщики сидят в ожидании его ответа. Они изумляются, что царь так скоро совершил омовение и молитву. Шах Джахан вспоминает обо всем, что с ним произошло, и отвечает, что с каждым человеком непременно должно случиться в жизни то, что начертано на его челе при рождении [Сказки 1989: 202–203].

Татские и белуджские сказки и персидские дастаны гораздо ближе к осетинскому кадагу, чем привлеченное некоторыми исследователями балкарское повествование о нарте Тейюре, муже Саганай. Враги решаются убить его, но он, разгадав злой умысел, уничтожает их и при этом чуть не убил мальчика, чудом вскарабкавшегося на чердак по цепи надочажного котла. Впоследствии Тейюр узнает от жены, что мальчик — их сын, втайне от отца воспитанный подземными духами [Остряков 1879: 705–707; Нарты 1994: 334–335; ГАБУЕВ 2002: 101]. Более схожи с осетинским абхазские сказания, где роковое сыноубийство случается с Сасрыквой, реже — с Хныщем, Жакья Ххуцем или Татрашем, в доме нартов или подземном мире (на берегу или дне моря). Сасрыква в честь гостей устраивает пир; перед началом пиршества он выходит во двор. Неожиданно большой орел поднимает Сасрыкву в небо и, пролетев над лесами, реками, морем, опускает его на большой камень посередине моря. Герой находит проход сквозь камень и по лестнице спускается в какой-то дом, в котором в его честь устроили пир. Сасрыква, заметив веселого малыша, на кончике своего ножа подает ему кусок мяса. Малыша, споткнувшись, натывается на острие ножа и испускает дух. Так Сасрыква нечаянно убивает своего сына, которого мать тайно от него отдала на воспитание в чужие руки; затем тот же орел доставляет его обратно [Приключения 1962: 238–242; ШАКРЫЛ 1961: 159–165; ДЖАПЫУА 1995: 119–120; ДЖАПУА 2003: 76–77; ДЖАПУА 2016: 152, 162].

Между тем, именно осетинские нартовские сказания насыщены древними мифологическими и этнографическими мотивами, связанными с

символикой смерти-возрождения. Например, они начинаются с описания бедствия, постигшего нартовский народ, — это неурожай и голод, а также эпидемия скота, не оставившая ни одной головы в яслях. Причиной этого хаоса является немощность старого вождя Урызмага, и упреки Сырдона, что у нартов нет человека, который мог бы накормить их, он воспринимает в свой адрес. Тогда Сатана устраивает пир из ритуальных приношений, которые накопились в ее кладовых. Нарты садятся в доме или во дворе дома Урызмага рядами, а во главе их оказывается сам правитель нартов. В центре двора горит в большом очаге огонь. Когда пир нартов в самом разгаре, неожиданно заканчиваются дрова, и Урызмаг обращается к молодежи с просьбой сходить за ними. Однако молодежь игнорирует просьбу своего благодетеля, и тогда Урызмаг сам отправляется в лес за дровами. Нарубив дров, он садится отдохнуть, и именно тут появляется гигантский орел, вонзающий в него когти и переносящий его на остров посреди моря. Спустившись в подводное царство, Урызмаг встречается с его обитателями, которые весьма рады его появлению и устраивают небольшое пиршество. Урызмаг оказывается единственным мужчиной на этом пиршестве, поэтому его сажают во главе стола. Помолвившись, Урызмаг просит привести к нему кого-нибудь из детей мужского пола, чтобы тот первым вкусил посвященной Богу пищи. Этого требует обычай, однако, в доме не оказывается ни одного ребенка, кроме безымянного сына самого Урызмага. Приготовление в пищу барана и подача его на столике-фынге полностью входит в ритуал жертвоприношения, где столик выступает жертвенником. Связь между смертью ребенка и жертвоприношением очевидна. Архаичным является и стойкое указание, что у нартов был обычай молиться с острием кинжала. Безымянный сын Урызмага, принесенный в жертву, выступает в роли энергетического заряда, который возрождает мироздание, что необходимо для дальнейшего правления отца. Из осетинских сказаний следует, что фактически Урызмаг совершает сыноубийство ради общего блага, ради восстановления своих сил и мирового порядка. Нартовский народ снова готовится к обычной жизни, вспахивает свои выжженные пашни, снова засеивает их семенами и начинает, как прежде, жить в изобилии [Гаглойти 2000: 8; Джанаева 1984: 113; Цагараев 2000: 69–74; Туаллагов 2001: 209–210; Дзицойты 2017: 236–241]. Мальчик в загробном мире сидит на коленях у Барастыра. Его привилегированное положение среди умерших может быть обусловлено его трагической гибелью в юном возрасте. Но Сослан в Стране мертвых видел детей — они несчастны, и не только тот, кто был непослушным при жизни, но и «умершие в сиротстве». За тяготы земной жизни им не воздалось в потустороннем мире. А сын Урызмага пользуется особым расположением бога загробного мира, возможно, потому, что был

предназначен ему [Гутиева 2014: 12]. Нартоведы констатируют, что именно «в осетинской версии эпоса данное сказание выглядит наиболее полно и устойчиво» [Джапуа 2016: 152].

Фатальность смерти сына Урызмага соотносят с мотивом рока в сказаниях о древних царях Мидии и Персии [Мамиева 1971: 105]. Здесь следует вспомнить и другие фрагменты древнеперсидского эпоса у Геродота (III. 21, 30, 35). Тиран Камбис продемонстрировал свое самообладание на пиру выстрелом из лука в сердце знатного мальчика, о котором он заботился и оказал ему честь, сделав своим виночерпием. Когда ребенок пал мертвым, Камбис ощутил, что его царская власть упрочилась, а отец мальчика, Прексасп, преклонился перед ним [Геродот 1972: 149]. По реконструкции исследователей, это фольклорное эхо ритуалов человеческого жертвоприношения. Стареющий тиран принес в жертву самому себе цветущую молодую жизнь, чтобы магически восполнить убыль своих жизненных сил, условия прав на царское достоинство [Delcourt 1962: 47]. Этот мотив сопрягается с темой смерти временного царя ради обновления сил и власти настоящего правителя, наличествующей в скифском празднике, тоже описанном Геродотом [Раевский 2006: 137, 140].

Исследователи обратили внимание, что такая же огромная птица, уносящая человека, встречается и в сказаниях, повествующих о начале нартов. Герой Ахсартаг, отец Урызмага, проник в подводное царство точно так же, как и его сын: дойдя до берега моря, Ахсартаг остановился, не ведая о том, что делать дальше. В это время с вершины нартовской горы Кивал поднялся гигантский сокол (нæртон уари ‘нартовский сокол’), который вонзил в героя когти и перенес на камень, что посреди моря (фурды астæу), а уже оттуда герой спустился в подводное царство к Донбеттырам [Ирон адæмон 2007: 9; Дзиццойты 2017: 242–243]. В сказании «О споре нартов за кубок Амонга», где, подобно скандинавской «Перебранке Локи», перечисляются недостойные и немужские поступки, нарты упрекают Урызмага за то, что он не сам достиг острова Донбеттыров в море, а его перенес в когтях ястреб [Памятники 1925: 75; Бязыров 1969: 440]. В сказании о Харан-Хуаге Урызмагу снится, будто схватил его орел Черной горы, поднял вверх и бросил в ярко горящий костер [Сказания 1978: 68]. Можно заметить, что, по указанию сказок, встреча Урызмага с исполинским орлом не была единственной: «Сказывают, орел похитил однажды у нартов вола, каких же, интересно, размеров должен был быть тот вол? ...Сам Урызмаг пахал на этом воле землю» [Четиты 1989: 58].

К вышеуказанным параллелям добавляют еще несколько, которые показывают распространенность похищения огромной птицей человека в фольклоре ираноязычных народов [Дзиццойты 2017: 235]. В персидской

сказке из Туйсеркана «Что сделал Голь с Саноубар» птица Симорг, схватив когтями некоего юношу, перенесла его в крепость к девушке [Персидские 1987: 108; Дзицойты 2017: 235]. В курдской сказке «Балули Зана и жена халифа» упоминается зеленая птица на вершине дерева. Люди подносили ей в жертву кто ягнят, кто теплый хлеб. Тот, кому она кивнула, возвращался радостный, а на кого не взглянула, тот шел домой с опущенной головой. Под деревом бил родник. Некий халиф, взобравшись на дерево, ухватил птицу за ногу. А птица взмахнула крыльями, взлетела и унесла халифа во дворец, где находился его брат [Курдские 1989: 316-317; Дзицойты 2017: 235]. В другой курдской сказке, «Лиса и мельник», о которой еще пойдет речь, птица Симург (Симр) хватает султанскую дочь и приносит ее к мельнику [Курдские 1989: 458, 591]. Аналогично доброму охотнику Мирзе-Мамуду, герою одноименной сказки, достается дочь падишаха Чинмачина [Курдские 1970: 207, 209]. В персидской сказке «Падишах и три дервиша» огромная птица, похожая на сокола, уносит схватившего ее за ногу юношу в дворец прекрасной царицы [Золотая 1989: 169-171]. В средневековом персидском дастане «Рассказ о пророке Сулеймане, птице Симург и предопределении судьбы» Симург спорит с могущественным Сулейманом, доказывая, что судьба — это выдумка. Сулейман приводит пример сына падишаха с Востока и дочери падишаха с Запада, которым предопределено судьбой Симург беретса помешать тому, что суждено, и в клюве уносит люльку с дочерью падишаха Магриба [Энциклопедия 1986: 385-386; Средневековые 1983: 204; Персидские 1934: 331-333]. Герою того же персидского дастана советуют, увидев большую птицу, постараться обеими руками схватить ее за ноги, она взлетит в воздух, пересечет моря и опустит его на землю, где берут начало реки [Средневековые 1983: 214; Энциклопедия 1986: 393; Персидские 1934: 345-346]. Можно проследить также параллель с пакистанской сказкой «Щедрый царевич», в которой сокол похищает царевича из колыбели [Сладкая соль 1991: 90].

Спор пророка Сулеймана с могущественной птицей и похищение ею маленькой дочери правителя Запада попали из персидских дастанов в османский позднесредневековый сборник сказок «Облегчение после трудностей» [MARZOLPH 2017: 97-98]. От иранцев этот мотив распространился еще дальше на Юго-Восток. Малайская «Повесть о Маронге Махавангсе» начинается сказкой-притчей о мифической птице Гаруде, пообщавшей пророку Сулейману помешать браку румского царевича и китайской царевны. Хотя Гаруде удастся потопить флот царевича, плывущего в Китай, и похитить царевну, жених и невеста все же соединяются, а Сулейман произносит краткую проповедь о неизбежности того, что предначертано Аллахом [Сказания 1982: 294]. Здесь причудливо соединяются персидский сюжет и

индийская мифология. В «Океане сказаний» Сомадевы птица из рода Гаруды похищает царицу, приняв ее за кусок мяса [СОМАДЕВА 1967: 69–70]. Борис Мысыккаты указал автору этих строк на параллель в «Калевале» (руна седьмая), которая может быть отголоском древних этнокультурных взаимосвязей степных иранцев с финно-уграми. Вяйнямёйнен много дней плавал в открытом море «по волнам глубоким»; его встречает орел и, благодарный ему за то, что Вяйнямёйнен оставил для него при корчевании леса у Калевы нетронутую березу, «стройный ствол ее оставил, чтобы птицы отдыхали, чтоб он сам на ней садился», берет его на свою спину и доставляет на берег Похьёлы, откуда хозяйка Похьёлы забирает его к себе домой и хорошо принимает [Калевала 1956: 49–51].

Мотив гигантской птицы, уносящей героя и доставляющей его в неприступную крепость враждебного Бакбак-дэва, известен и в повести «Амиран Дареджаниани» грузинского писателя XII века Мосе Хонели [Чиковани 1966: 150, 156], но в данном случае, видимо, следует говорить о его персидском происхождении [Дзиццойты 2017: 243]. Данный мотив присутствует в фольклоре многих ираноязычных народов на огромной территории, что свидетельствует о его глубокой древности. В связи с этим следует, пожалуй, признать гораздо более отдаленным сравнение истории Урызмага с эпизодом из «Шахнаме» Фирдоуси, где Акван-дэв похищает спящего на большом камне Рустама и сбрасывает в реку, кишашую чудовищами [Дюмезиль 1976: 81, 84; ГАБУЕВ 2002: 101–102]. Татская и белуджская сказки, а также персидские дастаны смотрятся куда ближе. Осетинская же версия выглядит при этом наиболее архаичной и максимально насыщенной мифологическими мотивами, связанными с харизмой правителя и его правом на власть.

### **Ахсар и Ахсартаг**

Предшествующее Урызмагу поколение нартовских героев тоже имеет соответствия в татском фольклоре. Согласно сказаниям осетин, во владениях рода Бората росла яблоня нартов, золотые плоды которой выступали лекарством от смерти. Три голубки проникали в нартовский сад, где росла чудесная яблоня, и похищали ее плоды. Нарты по очереди охраняли то дерево, но его плод по-прежнему исчезал. Тогда сын Уархага, юный Ахсартаг, стал охранять сад. Ему удалось ранить похитительницу, забрать упавшее яблоко и вместе с братом-близнецом Ахсаром пойти по ее кровавому следу, который привел его к берегу моря. В селе Матрасах Шемахинского уезда была записана сказка татов-христиан «Дэв и царский сын» о трех царевичах и яблоне в саду у царя, которая давала одно яблоко раз в семь лет, но его похищала неведомая сила с неба:

«Жил-был царь, у которого было три сына. У него на дворе росла яблоня, которая в каждые семь лет давала по одному яблоку. Царю ни разу не удалось отведать этого яблока, так как каждый раз, как поспевало оно, какой-то вор приходил и уносил его. В один год царь велел своему старшему сыну караулить у дерева и поймать вора. Старший сын караулил, но не сумел поймать вора. Другой раз царь велел караулить своему среднему сыну, которому также не удалось поймать вора. Наконец, в третий раз, царь велел караулить у дерева своему младшему сыну. Всю ночь не спал младший сын и караулил у дерева; когда же пришел вор, то он ударил его своим кинжалом, но поймать тоже не сумел; вор, истекая кровью, убежал куда-то. На другое утро все три брата пошли по следам крови, чтобы найти вора. След довел их до колодца, и было видно, что вор залез туда. Старший брат сказал: «Спустите меня на веревке в колодец; если я буду кричать: «Горю!», то вытащите меня, а если буду молчать, то спустите ниже». Младшие братья так и сделали; но он стал кричать: «Горю, горю!». Его вытащили. Спустился средний брат, который также стал кричать, что горит, и его тоже вытащили. Полез, наконец, младший брат; он все время кричал, что не горит, и братья спустили его на самое дно колодца. Там были двери; он открыл их и увидел семиголового дэва, который закричал: «Добро пожаловать, братец! Сегодня завтрак у меня будет». Юноша сказал ему в ответ: «Ты украл у моего отца яблоки; встань, будем бороться: кто из нас одержит верх, тот пусть убьет побежденного». Дэв встал, схватил юношу и так ударил его об землю, что он по горло вошел в нее. Тогда юноша встал, в свою очередь схватил дэва и так ударил его, что тот совсем вошел в землю; потом он отрубил ему голову, взял все его золото и хорошую лошадь и вышел из колодца. Братья обрадовались и пошли к отцу, который сыграл свадьбу и женил всех троих сыновей. Впоследствии младший брат сделался царем» [Л[опатинский] 1894: 25–27].

Чудесная яблоня нартов — элемент древнего общеиранского и индоевропейского мифа о мировом древе, сохраненного осетинской традицией. Она, в частности, соответствует чудесному дереву Хом (Гаокерена, Гокарн) из «Авесты», предотвращающему старость и защищающему мир [Дарчиев 2013; Цагараев 2000: 90; Туаллагов 2001: 46]. Хом, подобно some ведических источников, считается растением и растет среди гор. Ахурамазда посадил его сперва на горе Хараити. Белый Хом или Гаокерена, которое является «всеисцеляющим», дает бессмертие всем, кто отведает его, и находится среди тысяч других лечебных растений у водного источника Ардвисура, на острове озера Ворукаша. Хом предназначен уничтожать дряхлость. Оно предотвращает старость и защищает мир. Именно это предшествует возрождению Вселенной и бессмертию, которое за ним последует. Он — царь

растений. Кто отведаст его, станет бессмертным. В конце времен из него и жира принесенного в жертву быка Хадайоша приготовят чудодейственный напиток бессмертия и дадут всем людям. Ахриман противодействует творению Ахурамазды, создав жабу в водах Ворукаша, чтобы нападать на чудесное дерево Гаокерена [Элиаде 1999: 273; Чунакова 2004: 58, 78, 86, 242]. Представления о таком дереве сохранялись у ираноязычных народов даже после исламизации. Таджикский писатель Зайнитдин Восифи из Герата в своих «Удивительных событиях», написанных в начале XVI века, приводит сказку о дереве, плоды которого обладали особым свойством: от них молодели старики и выздоравливали больные. Это дерево простирало свои ветви к звездным высям, а его корни достигали спины кита, вседержателя мира [Восифи 1984: 143–145].

Аналогичный сказанию об Ахсаре и Ахсартаге сюжет встречается в персидских сказках «Помощь птицы Симорг», где братья караулят вора под гранатовым деревом, одному из них, Малек-Мохаммаду, удается отрубить вору, которым оказывается див, прячущийся в туче, палец, а кровавый след приводит героя на дно колодца [Персидские 1987: 57–59], «Повесть о Нимтане», где несколько дивов по ночам выбирают из колодца и воруют плоды в шахском саду [Персидские 1934: 98–100], таджикской сказке «Плешивый» и некоторых других [Рахими 2020: 201–202]. Точно так же развиваются события в восточноармянской сказке из Эчмиадзина «Волшебная яблоня» [Армянские 1965: 22–24]. Этот сюжет есть и в некоторых грузинских сказках, например, в пшавской сказке «Пашкунджи» [Чиковани 1969: 229–230; Тихая-Церетели 1932: 152; Грузинские 1971: 24–25]. В азербайджанской сказке, записанной в Физули и окрестностях, яблоня в саду падишаха тоже раз в год приносит молодильное яблоко, и лишь младшему из трех сыновей падишаха, Мелик-Мамеду, удается спасти плод от страшного дива [Азербайджанские 1947: 415–430; Азербайджанские 1955: 50–63]. Немного отличаются от остальных таджикские сказки «Золотая птица» и «Хасан и волк», в которых царевич отправляется искать именно птицу, похищавшую яблоки из сада падишаха [Золотая 1989: 346–347; Таджикские 1967: 263–265].

Исследователи уже отмечали близость данной сказки татов-христиан о преследовании дэва, похищавшего яблоки, с нартовской историей об Ахсаре и Ахсартаге, которые, тоже взявшись вместе с Уархагом охранять яблоню, ранят прилетевшего похитителя и идут по его кровавым следам до водоема [Тадевосян 2015: 155–156]. Но на этом параллели татского фольклора с одним из древнейших сказаний нартовского эпоса осетин не заканчиваются. В сказке татов-мусульман, узнав о беде с главным героем Мелик-Джумшидом, его брат «Мелик-Маммед пускается в путь. Идет, достигает дома, где жил дервиш. Ходит по комнатам, садится на одного из коней,

приезжает в столицу франкского царя. Идет в дом своего брата. Жена его брата Гюльназ-ханум (приняв его за своего мужа) кладет для обоих (т. е. для себя и для него) пищу в одну посуду, но Мелик-Маммед не ест. Гюльназ спорит с ним, говоря: «Я уже больше тебе не нравлюсь, ты, значит, нашел новую жену!». Наступает время спать, (жена Мелик-Джумшида) постилает вместе. Мелик-Маммед возражает: «Я буду спать отдельно!». Гюльназ-ханум не согласилась. Мелик-Маммед взял к себе сына своего брата, положил на середину меч и заснул, сказав: «Если ты переступишь через этот меч — изрублю тебя в мелкие кусочки». Освободив брата и возвращаясь с ним, «по дороге Мелик-Маммед говорит: «Я сегодня спал с твоей женой...». Мелик-Джумшид не ждет, пока он договорит. Вытаскивает меч, отрубает голову своему брату, приходит домой. Жена его встречает неприветливо. Мелик-Джумшид обеспокоен этим, он говорит: «В чем дело, скажи мне!». Жена отвечает: «Как же, ты ведь уже нашел новую жену, больше меня не любишь: ночью мы спим — кладешь между нами меч, не ешь со мной из одной посуды». Мелик-Джумшид понимает, как спал его брат с его женой» [ГРЮНБЕРГ 1963: 207–208].

В нартовском эпосе оказывается, что Ахсартаг ранил дочь царя морских глубин — красавицу Дзерассу, принявшую в ту роковую ночь облик птицы. Юный герой спас ей жизнь и, как это принято в фольклоре, женился на ней. Через некоторое время молодые решили отправиться к нартам. Они поднялись на берег моря, но так получилось, что в то время шалаш Ахсара был пуст: хозяин отлучился. Младший брат отправился на его поиски. Вскоре вернулся Ахсар и, к своему немалому удивлению, увидел в своем шалаше женщину неопишуемой красоты. Дзерасса же приняла его за мужа, не подозревая, что перед ней деверь. Ахсартаг почему-то задержался, и тем временем произошло нечто такое, что стало причиной последовавшей трагедии. Здесь варианты кадага расходятся, но чаще бытует такое изложение событий: когда настала ночь, Ахсар снял свою бурку и сделал из нее постель для незнакомой красавицы, сам же накрылся буркой Ахсартага, который сильно запаздывал. Герой положил меч между собой и Дзерассой, чтобы их тела не соприкасались. По тексту сказания выходит, что Дзерасса обиделась и просидела всю ночь. В таком виде ее и нашел муж. Произошла ссора между братьями, и они оба погибли [ГУРИЕВ 1991: 156; ТУАЛЛАГОВ 2011: 30].

Сюжет татской сказки развивается несколько иначе. Осознав содеянное, Мелик-Джумшид «быстро садится на лошадь, отправляется к брату. На дороге видит: борются друг с другом две мыши, одна убивает другую. Потом срывает какую-то травку, трет ею раны, мышь снова оживает. Мелик-Джумшид берет эту траву, отправляется к своему брату. Прикладывает

травку к шее своего брата, брат оживает» [Грюнберг 1963: 209]. Такой чудесный способ оживления отсылает к известному нартовскому сказанию, которое бытует у осетин и некоторых их соседей. В частности, кабардинцы рассказывали, что нарт Сосруко оживил свою умершую возлюбленную, подсмотрев, как из норы на дне могилы выползли две змеи, которые начали друг с другом бороться; наконец, одна убила другую. Оставшаяся в живых куда-то исчезла, а затем вернулась с зеленым листком, которым потеряла мертвую змею. Она ожила, после чего обе змеи скрылись. Тогда Сосруко взял лист и стал им тереть мертвую девушку. Едва он успел вытереть ее тело, как она воскресла [Миллер 1892: 28–30; Далгат 1972: 160–162, 291, 295–296]. В осетинском сказании разрубленный Болат-Хамыцем в склепе змей Руймон исцеляет себя с помощью волшебной бусины [Памятники 1927: 36–37; Нарты 1989: 442]. Сказание предстает как своеобразная версия сказочно-мифологического сюжета о посещении загробного мира и мотива змеборства [Джапуа 2016: 153]. В язгулямской сказке дядя тоже по ошибке убивает внешне очень похожего на него племянника, подозревая его в связи со своей женой, но узнав, что тот клал в постели между ней и собой меч, оживляет его при помощи прутиков, которые дал дракон [Сказки народов Памира 1976: 265]. Получение оживляющей травы от мыши имеется и в пшавских и прочих восточногрузинских вариантах эпоса об Амирани [Чиковани 1966: 103, 215, 275, 278], возникшего под персидским и осетинским влиянием.

В ваханской сказке царевич первые семь ночей кладет меч между собой и своей молодой женой Моиджон [Пахалина 1975: 169, 171]. Упоминается этот обычай и в персидской сказке «Неверность женщины», с объяснением, что это старый обычай персов, по которому жених и невеста перед свадьбой спали вместе в течение определенного количества (семи) ночей, причем обычай строго запрещал им в это время выполнять супружеские обязанности. Внешним выражением этого запрета служила лежавшая между ними обнаженная сабля [Персидские 1934: 161–162, 400–401]. Схожий обычай класть кинжал между новобрачными в первую ночь соблюдался у раджпутов [Гуриев 1991: 158–159], в этногенезе которых приняли участие царские скифы и эфталиты. В осетинской сказке «Близнецы» один из главных героев Будзи, которого принимают за его брата Сауи, кладет в постели кинжал между собой и женой брата. Оживленный им брат, не дослушав повествование, отрубает ему голову, но потом, раскаявшись, оживляет с помощью чудодейственного дубового корня [Осетинские 1959: 104–106]. Кстати, параллели осетинскому сказанию об Ахсаре и Ахсартаге и отчасти сказанию о рождении Батраза прослеживаются в синдхской сказке из Пакистана «Моряна» о братьях Калу и Лалу, последний из которых отправляется в

подводное царство и женится на дочери царя морских глубин, но теряет жену из-за нарушения запрета [Сладкая соль 1991: 120–122]. Европейские параллели всех этих мотивов требуют отдельного дополнительного рассмотрения, но пока очевидно, что сами они широко представлены в иранском мире в сочетании, очень близком к нартовскому эпосу осетин.

### Соляренный герой Сослан

В осетинском нартовском эпосе известно волшебное Аза-дерево, листья которого обладали чудесными целебными свойствами. Листья аза-дерева лечат любые болезни и даже возвращают к жизни погибших героев. Аза-дерево росло только в стране мертвых. Оно находилось под строгим контролем правителя Царства мертвых Барастыра. В нартовском эпосе описывается женитьба нарта Сослана на Ацырухс — дочери божества Хура. Ацырухс жила и воспитывалась в семьярусном замке под защитой семи великанов-уаигов. Одним из условий женитьбы, которые уаиги потребовали выполнить от Сослана, была добыча целебных листьев Аза-дерева, для чего ему пришлось совершить полное приключений путешествие в страну мертвых. Сослану удалось добыть листья Аза-дерева, благополучно вернуться на землю и посадить их на четырех углах замка, в котором он жил с Ацырухс [Дзадзиев 1994: 12; Цхурбаты 2005: 124; Цгоев 2015: 26]. Мотив поиска чудесных листьев известен фольклору татов. В татской сказке «Красавица Гюлистанского сада» мудрец говорит падишаху: «От твоих глаз и болезни есть лекарственное средство, но оно находится в волшебном саду, который называется Гюлистанским. Если кто-либо из твоих сыновей сумеет достать чудотворные листья этого сада и полученный от них бальзам приложит к твоим глазам, то к тебе снова вернется зрение и здоровье. Но никто из живущих на земле людей не ведает, где находится этот волшебный сад». Сыновья падишаха отправляются на поиски [Ларец 1990: 113–136]. С той же целью в персидской сказке из Хамадана сыновья правителя ищут жемчужный листок [Персидские 1987: 52–56], а в сказке из Исфахана — листья дерева тутии из сада дочери шаха пери [Сказки 1967: 109–130]. В сказке белуджей «О Ша-нияз-хане» слепой царь, услышав, о чем говорят птицы, просит сыновей привезти ему целебные листья с деревьев из сада Нуширвана справедливого [Белуджские 1932: 69]. У таджиков Систана гадальщики советуют царю лист сорокаустого дерева [Сказки 1981: 118]. В шугнанской сказке «Сын царя» герой исцеляется от слепоты с помощью листьев дерева, подслушав разговор птиц [Сказки 1976: 324].

Вышеуказанное загробное путешествие соляренного героя Сослана тоже отчасти отразилось в татском фольклоре. Следует заметить, что, в

отличие от других горцев, которые в прошлом клялись солнцем, таты Дагестана клялись солнечным глазом [Халидова 1992: 176]. Солнце называется оком Ахурамазды в зороастрийской Ясне (I. 11; III. 13; IV. 16; VII. 13; XXII. 13; XXIV. 21; LXVI. 10) [The Zend-Avesta 1887: 199, 210, 216, 225, 271, 276, 320]. Во время путешествия Сослана в подземный мир перед его глазами открываются совершенно различные сцены пребывания там умерших людей. Многие из них он не может разгадать и вынужден обратиться за разъяснением к своей покойной жене Бедухе, ответы которой удовлетворяют его любопытство [Чибилов 2016: 104]. В татской сказке о том, как младший сын отправился на тот свет к матери за ключом от сундука с вещами, главный герой попадает в загробный мир верхом на коне. Он проезжает в рай через ад и, подобно нартовскому Сослану, видит, как страдают в посмертном бытии люди, которые при жизни враждовали между собой из-за реки, нищие попрошайки, которые «и при жизни попрошайничали и не хотели работать», женщина, которая разбавляла молоко водой и продавала людям, воровка яиц, мать, которая утаивала от детей лепешки для себя, «при жизни пекла лепешки и ела сама, а детям своим ни крошки не давала», женщина, отказавшая в воде путникам, ехавшим по степи. Мать дает сыну ключ и волшебные яблоки, которые помогают покарать неблагодарных домочадцев [Золотой сундук 1974: 96–102]. В восточноармянской сказке из Ошакана «Царь, заглядывавшийся на свою невестку» героя на тот свет на плечах доставляет шурин. По дороге он видит тучного и тощего волов, старуху, которая грудями чистит тандыр и готовится печь хлеб. Узнав от умершей матери, куда делись ключи от казны, царевич возвращается, по дороге узнавая от перечисленных о смысле их посмертных наказаний [Армянские 1965: 151–153]. В грузинской сказке «Лягушка-невестка» герой, которого отец-царь отправил на тот свет за кольцом его матери, видит женщину, которая жжет груди на тандыре, супружескую пару, которой тесно на воловьей шкуре, и супружескую пару, которая уместается на топорище, пахаря, которого лижут девять пар быков и волов. Возвращаясь, царевич слушает, за что они получают воздаяние [Грузинские 1971: 175–177]. Такой же катобасис, чтобы вернуть к жизни отца, совершает герой абхазской сказки «Воскресший царевич». Он тоже видит тучного и худого быков, две супружеские пары, оленя, один рог которого воткнут в землю, а второй зарыт в землю [Абхазские 1985: 129–133]. В уже упоминавшемся персидском дастане «Рассказ о пророке Сулеймане, птице Симург и предопределении судьбы» свидетелями поучительных сцен, очень напоминающих виденные нартом, становятся царевич и встреченные им везири местного падишаха, отправившиеся к истокам реки Нил, но попавшие, видимо, на тот свет [Персидские 1934: 337–341; Энциклопедия 1986: 388–391; Средневековые 1983: 208–210].

Подобно Сослану, солярный божественный герой Мир суснэ-хум в хантыйском мифе попадает в загробный мир. Там он тоже видит, как наказываются проступки людей на том свете. Того, кто пожалел рубанок для товарища, строгают в загробном мире, ссорившиеся супруги не могут поделить покрывала. Зато дружно прожившая жизнь пара счастливо живет на том свете, наслаждаясь изобильным столом [Мифы 1990: 120–122]. Религия персов знала не один такой катабасис. Согласно пехлевийским «Денкарту» (VIII. 4. 64-87) и «Риваяту» (47. 16-20), с помощью напитка хаомы с варом за откровениями на тот свет путешествовали Заратустра и его покровитель — царь Кави Виштаспа. Едва царь пригубил волшебный напиток, сладостный дурман окутал его, он забылся. Амеша Спента перенесли душу Кави Виштаспы в Гаронману и показали ей все величие ахуровской веры [БРАГИНСКИЙ, ЛЕЛЕКОВ 1980: 564; РАК 1998: 327–328]. Мотив магического полета, совершенного Заратустрой, вероятно, использовался зороастрийскими жрецами в качестве доказательства истинности учения и святости самого пророка. Путешествие Виштаспы в «иной» мир рассматривалось в иранской традиции как мифический прообраз инициации — Nawzōt. Во время этого обряда душа посвящаемого считается перенесенной на тот свет, то есть неофит в это время является мертвым. В современных условиях путешествие передается весьма символически, но из описания посвящения Виштаспы — сущность которого составляло внеземное путешествие на три дня и три ночи — можно заключить, что «временная смерть» достигалась сильной дозой напитка хаомы [MOLÉ 1960: 156–157, 181–182].

Еще несколько случаев катабасисов и анабасисов, совершенных зороастрийскими жрецами, относятся к сасанидскому времени. Зороастризм переживал тогда трудные времена: распространялись ереси, безверие, и жречеству пришлось прибегнуть к архаичным методам, чтобы подтвердить существование ада и рая и верность догм зороастризма. Филипп Женью считает, что о магическом путешествии на тот свет говорится в надписи Кирдира — верховного жреца и крупного политического деятеля III века н.э. в Сар-Мешхеде, близ иранского города Казерун. Эпоха создания державы Сасанидов, могущественной соперницы Рима и Византии, был периодом упрочения зороастризма, и ведущую роль в создании зороастрийской государственной церкви сыграл как раз Кирдир — «глава магов» и «хранитель души» царя царей. Неслучайно его надписи выбиты там же, где эдикты сасанидских монархов, а на официальных рельефах он изображен рядом с царями. Кирдир повествует в надписях о многих своих заслугах, в частности о том, что он раскрыл людям смысл учения о «небесах и бездне ада». Каким же образом Кирдир «познал сущность ада и рая», становится понятным из его надписи: «Я, Кирдир, остаюсь на земле

согласно порядочности, я был послушен и очень хорошо расположен к богам, раз они помогли мне, Кирдиру, занять исключительное место среди живых, посему они показали мне потусторонний мир со стороны мертвых, указали средства достижения рая и ада; и по причине всего того, что случилось на земле, и того, что они мне показали, какова будущая жизнь, так что я более уверен в этом. И кто-то, подобный мне, спросил об этом у богов — и я (уже) указал на это — так они показали мне путь (чтобы достичь) рая и ада, и состояние спасенного или проклятого (вследствие или из-за) этих дел. Но после того, как боги показали мне однажды таким образом то, что касается будущей жизни, я стал гораздо послушнее и лучше расположен (к) богам, и даже в своей душе я стал более великодушным и более честным, и, также, в жертвах и службах, совершаемых на земле, я стал намного увереннее. И тот, кто увидит и прочитает этот текст, пусть будет великодушным и честным по отношению к богам, владыкам и своей собственной душе, и снова относительно этих жертвоприношений и служб, и маздейской религии, которые в настоящее время совершаются среди живых, пусть он будет более уверенным, и пусть он не бунтует против того, что за пределами, ибо он может с уверенностью знать, что есть рай и есть ад; и делающий добро попадет в рай, а делающий грех будет брошен в ад; и тот, кто делает добро и идет хорошо к добрым делам, на его костное тело снизойдет добрая слава и процветание, и на костную душу, его собственную, снизойдет состояние спасенного, как это случилось со мной, Кирдиром» [GIGNOUX 1979: 52–54].

В этом тексте Женью видит явный намек на полет в потусторонний мир, совершенный Кирдиром в политических целях. Верховный жрец собирался укрепить пошатнувшуюся веру, упрочить положение зороастрийской религии и церкви. В своих надписях Кирдир также упоминает о распространении вредных ересей, веры в ложных богов, говорит, что благодаря его деятельности «многие люди, которые были неверными... избрали истинную веру» — зороастризм. Добиться этого Кирдиру, очевидно, было непросто: ему пришлось обратиться и к продуманной инсценировке своего «путешествия» в потусторонний мир. Для этого Кирдир использовал архаичные религиозные представления, во многом напоминающие осетинские. Текст Сар-Мешхедской надписи сохранился плохо и многие детали потустороннего путешествия остаются неясными. Но и в уцелевших фрагментах упоминается о том, что он видел в раю и каким был туда его путь. Рассказ о путешествии Кирдира в мир мертвых построен в русле традиционных зороастрийских представлений о загробном мире и в надписи рассказывается жрецами — посредниками в передаче видений. История начинается со слов «они сказали, что», «они сказали следующее» и многие ключевые места в истории этапы путешествия начинаются со слов «и они сказали».

Путешествие, по всей видимости, начинается у входа в иной мир, где жрецы говорят, что они видят шахрияра (командира, верховного князя) на благородном коне и со знаменем в руке, человека, сидящего на золотом троне (?) и бывшего «двойником Кирдира», а также благородную женщину, идущую с востока по очень яркой дороге. Знатная женщина подходит и поздравляет человека, который «двойник Кирдира», встав «голова к голове». Они берутся за руки и идут в сторону востока по яркой дороге. На дороге перед ними предстает шахрияр в чешуйчатом доспехе. Человек, который «подобие Кирдира», и женщина проходят мимо шахрияра на восток. Они снова наталкиваются на другого шахрияра, сидящего на троне, более знатного, чем те, кого они видели ранее. У этого шахрияра в руке весы. Что касается весов, то они загадочным образом сначала представлены удерживаемыми в руке и в том же стихе оказываются бездонным колодецем, являющимся адом. Этот бездонный колодец полон змей, ящериц и других рептилий. Жрецы были отправлены вниз, чтобы обследовать форму и устройство ада. Их опечалили форма, устройство и вид ада и они не захотели идти дальше. Однако, кто-то, чья идентичность неясна, говорит им, напоминая, что они должны только передать, что видят. Для этого они должны пересечь мост над адской ямой. Мост над адской ямой был острым. Женщина и мужчина, который «двойник Кирдира», идут к мосту. Когда они продвигаются ближе к мосту появляется еще один шахрияр; этот еще знатнее, чем трое появившихся до этого. Втроем они переходят через мост (мост Чинвад). Неясно, почему шахрияру надо было проводить их лично. Продолжая свое путешествие, они увидели дворец и вошли в него, восклицая, что не видели ничего знатнее и ярче этого. На этом месте в надписях Кирдира в Накс-и-Рустаме и Сар-Мешхеде слишком много пробелов, чтобы уверенно составить картину происходящего. По видимому, в этой части путешествия более чем один дворец, а также золотой трон и шахрияр. В конце путешествия человек, который «двойник Кирдира», берет хлеб и вино. После длинной лакуны группа людей выходит вперед, и «двойник Кирдира» распределяет между ними и дает им что-то. После еще одной длинной лакуны кто-то указывает пальцем на «двойника Кирдира» и улыбается. По мнению Женью, прием напитка, приводящий к экстазу, предшествовал и путешествию Кирдира, которое имеет выразительные шаманские характеристики. И хотя нет прямых указаний на использование верховным жрецом опьянения, но именно в этом месте в тексте находятся лакуны. В то же время из текста ясно, что тело Кирдира оставалось на земле, а путешествовал по потустороннему миру «двойник Кирдира», его душа «И кто-то, подобный мне, спросил об этом у богов» [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 143–145; Skjærvø 1983: 280–289, 294–304; Gignoux 1979: 42, 44, 54, 79; Gignoux 1981: 248, 255, 257–258, 260].

Недостающие подробности можно почерпнуть из пехлевийского сочинения «Книге о праведном Виразе», составленного в VI–VII веках н.э. и рассказывающего о событиях, якобы имевших место при Сасаниде Шапуре II (309–379). Это произведение недаром сравнивают с «Божественной комедией» Данте. Поскольку вера в Иране после уничтожения Александром Македонским древних списков Авесты пришла в упадок, зороастрийские жрецы зороастрийские священнослужители решили отправить в поусторонний мир посланника, который должен узнать, правильно ли молятся верующие и доходят ли до богов их жертвы. Выбор падает на праведного Вираза, которого усыпляют с помощью одурманивающего напитка. Избранник совершает полет души, описание которого сходно с описанием путешествия Кирдира. Однако, в отличие от Сар-Мешхедской надписи, в книге Арда Вираза подробно описывается и сам обряд отправления в иной мир. Опытные жрецы совершают ритуал. Вираз молится душам усопших, ему подносят три золотых кубка с вином и «беленой Виштаспа», он выпивает их и падает без сознания. Душа его «выходит» из тела и «отлетает». Жрецы молятся, жены Вираза у его постели читают Авесту семь дней, а его душа в это время путешествует в загробном мире и видит блаженство рая и муки ада. Проснувшись, Вираз приказывает привести писца и диктует ему рассказ об увиденном. Проводниками праведного Вираза по загробному миру были боги Срош и Адур. С их помощью Вираз попадает к мосту Чинвад, где он видит души усопших, которые первые три ночи сидят возле мертвых тел и читают гаты. За это время душа получает столько благодати и покоя, сколько человек не видит на земле за всю свою жизнь. На третий день душе праведного является прекрасная девушка — воплощение его собственных благих деяний. Срош и Адур ведут Вираза через мост Чинвад и приводят его в чистилище, в котором пребывают души тех, чьи добрые и злые дела на земле уравнивались, и возмездием им до конечного воплощения будет попеременная смена холода и жары. Из чистилища Вираз попадает в маздеистский рай, где встречает души праведных. Они пребывают, в зависимости от степени их праведности, на разных ступенях рая. Те, кто не возносил молитв, не произносил гаты, не соблюдал одобряемого брака, но во всех других делах оставался праведным, находятся на первых двух ступенях рая; те, кто на земле хорошо правил и властвовал, — на третьей. На четвертой, высшей ступени пребывают души бессмертных героев и благородных, которые на земле соблюдали все предписания зороастризма, а также тех, кто был добрым и справедливым правителем, служителем веры, хорошим воином, земледельцем, ремесленником и пастухом, и всех остальных, достойных светлого, благоухающего многими цветами рая. Затем Вираз возвращается к мосту Чинвад, где он видит души грешников,

которые первые три ночи сидят возле мертвых тел. За это время душа грешника получает столько бед и зла, сколько человек не видит на земле за всю свою жизнь. После этого душе грешника является отвратительная распутница — воплощение его собственных дурных деяний, после чего душа грешника попадает в ад. Ад тоже имеет четыре ступени, причем четвертая — самый страшный ад — находится в пустынном месте, под мостом Чинвад. Срош и Адур проводят Виразу через ад, в котором он видит претерпевающих наказание грешников. Наказания за грехи описаны особенно подробно. Среди этих грехов есть и общепринятые, и специфические, зороастрийские, и их описания дают дополнительные сведения о зороастрийских заповедях и обрядах. К первым относятся такие грехи, как неуважение отца и матери, убийство, прелюбодеяние, воровство, лжесвидетельство, а также мужеложство, колдовство, отказ от детей, обогащение нечестными путями, ложь, обман работников, обвес и обмер. Грешно быть завистливым, скупым, жадным, нельзя клеветать и чрезмерно плакать по умершим. Жестоко наказываются злые правители и те, кто захватывает чужие земли и обижает подчиненных. К грехам зороастрийским относятся несоблюдение ритуалов, сомнения в вере и следование ереси, осквернение огня сырыми дровами, огня и воды — грязью и нечистотами, неуважительное отношение к воде и растениям, а также к земле, жестокость к животным, несоблюдение кровнородственного брака, нарушение договора. Нельзя гасить огонь Вахрам, разрушать мосты, отказывать в пристанище путешествующим. Наказываются сварливые и грубые, те, кто ноет, имеет острый язык, женщины, которые красятся, едят много мяса, не деля его с мужем, но предлагая другим. Наказания за эти грехи описаны подробно и скрупулезно: так, прелюбодей варится в котле, но его правая нога торчит наружу, потому что он давил ею вредных тварей; тело ленивого в аду пожирают вредные твари, но они не трогают его правую ногу, потому что ею он подкинул пучок травы пашущему быку. Потом перед ним предстал Ахурамазда (Ормазд), который повелел передать людям, что есть только один праведный путь, путь веры. Через семь дней душа вновь возвращается в бездыханное тело: «Душа Вирази вышла из тела на вершине Закона, (на) мосту Чинвад, а на седьмые сутки она вернулась и вошла в его тело. Вираз поднялся, как если бы он встал от приятного сна, добронравный и радостный». Его приветствуют как вернувшегося из страны мертвых [Пехлевийская 2001: 11–15, 96–130; Сатцаев 2008: 47–48]. Сон Вирази напоминает транс шаманов, как и опьянение, а его загробное путешествие следует сравнить с рассказами о шаманских нисхождениях, поскольку некоторые из них также говорят о наказаниях для грешников [Элиаде 1998: 293]. Подобные эпизоды лицемерия посмертных воздаяний и наказаний, а также объяснений на эту тему,

данных Ахурамаздой Заратустре, имеются в авестийской «Книге писаний» [The Book 1872: 309–316], пехлевийском сочинении «Суждения Духа разума» [Зороастрийские 1997: 84–87]. Они перекликаются с осетинскими текстами посвящения коня и нартовскими кадагами о путешествии Сослана в царство мертвых, из которых одни несут наказания за свои земные грехи, другие блаженствуют за благодеяния, содеянные при жизни [Дюмезиль 1990: 196–197; Калоев 1999: 190–194].

Надо заметить, что наряду с зороастрийским жречеством к данной практике путешествия на тот свет прибегали и представители альтернативных иранских вероучений. Так, для пропаганды своего учения такой шаманский полет, в котором он вел дискуссии с божественным существом, осуществлял Мани, потомок царской династии Аршакидов, в том числе и перед Шапуром I (240–272). Совершив чудо и убедив правителя Турана (северо-восток Белуджистана) принять его веру, Мани пообещал ему: «Будь благословен! Ибо, как ты теперь богат славой и почетом среди людей, так будешь ты славен и благороден в глазах богов в последний день души. Среди богов и благодетелей ты будешь вечно бессмертен» [Klimkeit 1982: 18–19]. Как и Кирдир, основатель манихейства также получил откровения от своего «духа-близнеца» и был способен совершать подобные путешествия, чтобы доказать истинность своих идей [Russell 1990: 184–185; Skjærvø 1995: 282]. Брату царя Шапура Михршаху Мани «показал ...своей чудесной силой рай света одновременно со всеми богами, божествами и бессмертным дыханием жизни, и сад со всевозможными растениями и также другое, достойное упоминания, что можно было там увидеть. Тогда упал тот без сознания на землю и пролежал три часа. И о том, что он увидел, сохранил он память в сердце своем» [Виденгрен 2001: 52]. А одна из функций катабасиса Сослана — подобно Кирдиру и Виразу, рассказать нартам о загробной жизни и устройстве потустороннего мира. Он провозглашает: «В Стране мертвых я был, видел я и рай, и ад». Из надписи на его спине нарты узнают имя повелителя Страны мертвых Барастыра [Нарты 1989: 160]. Существует другая версия данного мотива, согласно которой ранее умерший нарт Батраз, который оказался главным в раю, написал на спине между лопатками у Сослана рассказ о путешествии героя в загробный мир: «как Сослан вышел к Черной горе, как зашел в иной мир и что повидал» [Ирон 2007: 138; Дзицойты 2017: 211]. Эта же функция оповещения о мироустройстве и посмертной судьбе человека, видимо, возлагалась и на сказки татов, попавших на Кавказ во времена Сасанидов.

Сослан несколько раз попадает в Страну мертвых: первый раз он освобождает из нее свою приемную мать Сатану [Нарты 1989: 145; Чибиров 2016: 106]. В татской сказке «Катитесь, катитесь, лепешки» злая мачеха

посылает своего пасынка на тот свет к его умершей родной матери. Две его сестры отправляются следом, пустив лепешки катиться по дороге. Они находят брата и мать, но две мышки съедают лепешки. Взамен они выводят всю семью из загробного мира на землю через мышиную нору: «Выбежали мыши на середину комнаты и пропищали: «Не плачьте, это мы съели ваши лепешки. За это мы поможем вам выбраться отсюда и снова стать живыми. Ступайте за нами в нору. Мы вас другим ходом проведем наверх». Пошли сестры за мышами в нору. А за ними и мать пошла. Взял брат свою палку и тоже полез в нору. Долго они пробирались подземным ходом наверх. Много трудностей пришлось им испытать в пути. Но все же вывели их мыши наверх, стукнули лапками, и они ожили» [Золотой сундук 1974: 105–106]. В нартовском эпосе бездна подземелья, где обитают нижние духи-далимоны, находится в двенадцати днях пути вниз в подземелье, а входом туда является мышинная нора [Чочиев 1996: 17]. Именно так в нижний мир попадают Ацамаз, пройдя двенадцать дней по норке мышей под землю [Нарты 1989: 324; Цхурбаты 2005: 133], а также Тотраз [Нарты 2010: 324]. И именно в мышиную нору прячется от Хамыца бесовка в сказании о рождении Сырдона [Нарты 1989: 205]. Такая общность космологических представлений татских сказок с осетинским нартовским эпосом явно уходит корнями в глубокое прошлое и не может быть объяснена внешними влияниями.

### **Амазонские образы татских сказок**

Татскому фольклору, как и народному творчеству других иранцев, свойственны образы дев-воительниц, амазонок. В сказке татов-иудеев «Кечал и разбойники» главный герой-плешивец (кечал), угодив в опасное место, сталкивается там с «прекрасным юношей с очень тонким миловидным лицом». Они решают побороться. «Вскоре у стены старой бани завязалась борьба. Она была долгой и изнурительной, потому что ни один противник не мог перебороть другого и одержать победу. Они то расходились в разные стороны, то сходились в клубок, но результат оказывался прежним. И вот как-то юноша решил схитрить и резким рывком бросился на кечала. В это мгновение с его головы сорвалась папаха и обнажила сорок золотистых кос. Кечал, увидев их, обомлел от удивления. Теперь он понял, что борется он не с каким-нибудь витязем, а с милой и красивой девушкой». Он упустил ее, но впоследствии женился на ней и ее сестрах-чародейках [Ларец 1990: 144–146, 153–154].

Это отголосок поединка персидского Сохраба с амазонкой Гордаферид, которую он опознает как женщину по волосам, рассыпавшимся из-под

упавшего шлема [Миллер 1892: 49, 121, 129–130]. У Фирдоуси он описывается так:

Пыль черную к небу взметая столбом,  
Летит, настигает, срывает шелом...  
И вдруг по кольчуге скользнула коса;  
Как солнце, девичья сверкнула краса.  
И видит он: дева пред ним — не боец,  
Не шлем бы носить ей — царицы венец.  
Дивится герой: «Коль иранская рать  
В бой деву подобную может послать,  
Так верно мужи, как придет их черед,  
Прах темный взметут до небесных высот!»

[Фирдоуси 1960: 25].

Образы девушек-богатырок перекликаются с подобными образами из фольклора других ираноязычных народов. Есть они и в нартовском эпосе осетин. В одной из битв с великанами к Болатбарзаю на помощь пришли девушки в мужском одеянии, которыми руководила Даргавсарова дочь. Во время схватки, когда с головы предводителя женского отряда слетела шапка, Болатбарзай увидел девушку, влюбился в нее, и впоследствии она стала его женой [Нарты 2011: 66–68, 457–458; Калоев 1999: 116–118]. В другом варианте девичьим войском командует дочь Зарисара, лично сражающаяся с врагом. «Схватились они за мечи. У дочери Зарисара упал шлем, и ее волосы распустились» [Нарты кадджытæ 1989: 42]. Амазонкой выступает и Агунда в сказании «Нарты и черноголовые уаиги». Однажды лучшие нарты уехали на дальнюю охоту. От них долго не было вестей, и нарты стали очень тревожиться, не зная, где их искать. Тогда Агунда собрала нартовских девушек и объявила Сатане, что они едут искать пропавших нартов. Сатана пыталась отговорить девушек, но из этого ничего не вышло. Сменив свою одежду на мужскую, потому что в женском платье неудобно будет вести бой с врагом, и вооружившись по-нартовски, отряд девушек выступил в поход. В это время в страну нартов ворвались черноголовые великаны, угнали их стада и табуны с пастухами и табунщиками, увезли их богатство. Тогда Сатана на золотой свирели заиграла тревогу. Звуки свирели застигли отряд Агунды в дальнем ущелье. Девушки поняли, что страну их постигло большое несчастье, и немедленно повернули обратно. В одном ущелье они настигли великанов. Девушки сразу узнали нартовские стада и табуны и вступили в бой с врагом. Бой продолжался три дня и три ночи, но никто из них не мог одолеть другого. Тогда старший из уаигов предложил бой решить единоборством; Агунда приняла вызов и вступила в поединок

с великаном. Вначале были пущены в ход пики, но очень скоро пика великана переломилась пополам. Тогда начали биться мечами, но меч Агунды выпал из ее рук. Великан тоже бросил меч, и противники схватились друг за друга в единоборстве. Во время борьбы у Агунды с головы слетел шлем; узнав в своем противнике женщину, уаиг прекратил бой [КАЛОЕВ 1957: 119–120]. В нартовском эпосе говорится, что великаны не решались напасть на нартов, так как боялись Агунды, которая могла порубить их на мелкие куски [Дзицкойты 2003: 81–82].

Согласно еще одному сказанию, Батраз, будучи на охоте, сразился с девушкой, переодетой в юношу. Узнав, что ему противостоит девушка, оскорбленный герой удалился в свой шалаш, а девушка, имя которой было Аголан, вонзив свой меч в балку в шалаше Батраза, удалилась в свой замок, расположенный посреди равнины. Обнаружив утром меч девушки-воительницы, Батраз отправился на ее поиски, а разыскав, женился на ней. В этом сказании, как и в других, девушка сама выбирает суженого, причем происходит это во время охоты [Дзицкойты 2003: 81]. У таджиков Систана Рустам борется с будущей матерью Сухраба, одетой в мужские доспехи, а потом просит ее руки [Сказки 1981: 216–218]. В курдском сказании Рустам, сын Зала, сражается на булавах с девушкой Пардаэши. Два дня они бьются до вечера, но никто не может победить друг друга. На третий день Рустам одерживает победу, хватает девушку и перебрасывает через седло. Девушка спрашивает, кто он такой, и, узнав, что перед ней Рустам, сын Зала, признается, что подозревала это, поэтому пожалела нанести удар. Она сообщает, что Рустам ей нравится, и допытывается, нравится ли и она ему, чтобы он мог на ней жениться [Халатянц 1900: 158–159]. В пшавской версии мать Зураба рассказывает ему об отце, и тот отправляется его разыскивать. Чтобы испытать сына, как он встретит врага, мать одевается в мужское платье, вооружается и в виде всадника подъезжает на дороге к Зурабу, требуя отдать оружие. Зураб ударяет копьём в лошадь всадника, с того падает шапка и рассыпаются женские волосы, по которым Зураб узнает свою мать. Последняя, довольная мужеством сына, благословляет его в дальнейший путь и возвращается домой [Миллер 1889: 14]. В систанском сказании, когда Сухраб отправляется на поиски отца в Забулистан, его мать-воительница одевается в мужскую одежду, опускает на лицо забрало и преграждает ему путь, требуя помериться силой. У Сухраба не получается ее одолеть, и мать, показав, кто она, отправляет его назад, потому что в нем еще нет силы его отца. Через год он снова отправляется в путь, мать подстерегает его в том же ущелье, но теперь Сухрабу удается оторвать ее от земли и бросить оземь. Мать разрешает ему ехать, поскольку в нем уже есть сила Рустама. Позже она в доспехах, во главе войска, прибывает к городу Кей-Кавуса,

чтобы отомстить Рустаму за убийство сына [Сказки 1981: 219, 223–224]. Подобным образом мать абхазского нарта Цвица, решив испытать отвагу сына, отправлявшегося на битву с великанами, набрасывается на него, как богатырь, с шашкой в руках, и открывается ему тогда, когда убеждается в силе и мужестве своего сына [МАМИЕВА 1971: 150].

Богатырская дева укрощается в «Шахнаме» Фирдоуси и персидском эпосе «Бану Гушасп-наме», что описывает судьбу дочери Рустема, Бану Гушасп. Как амазонка, она ходит на охоту, сражается со львами, освобождает плененных принцев и, наконец, по принуждению своего отца выходит замуж за одного из персидских вельмож, так что может быть поставлена цель для взаимной ревности рыцарей, которые все соревнуются за ее руку. Но в свадебную ночь она снова обнаруживает свой неукротимый боевой дух, побеждает своего мужа и полностью связывает его своим поясом (как германская Брюнхильда — Гюнтера), и только сильному Рустему, который ложится посередине и борется с ней, удается подчинить ее и помочь бессильному мужу в его супружеских правах. Отныне ее сила сломлена, и она становится обычной женщиной, как в «Песни о Нибелунгах» [Етне 1872: 272–273]. В персидском дастане XIII века «Дараб-наме» Абу Тахера Тарсуси рассказывается, что царевна Хомай дала зарок выйти замуж только за того человека, который одолеет ее в бою и повергнет наземь. Поэтому она каждый день облачалась в царские доспехи, садилась на скакуна и выезжала на мейдан, а отважные молодцы собирались со всех сторон полюбоваться на нее. Хомай побеждала их всех [АБУ ТАХЕР 1999: 8]. В андиевском сказании «О нартовской Сатане» Сатана в мужских доспехах сражается со своими женихами, как воин, до тех пор, пока ее не побеждает Урызмаг, ставший потом ее мужем [ТУГАНОВ 1977: 136; МАМИЕВА 1971: 149].

Сюжеты героического сватовства перекликаются с описанием распространенного обычая у саков, когда для того, чтобы жениться на такой богатырке, необходимо было победить ее в борьбе [Толстова 1984: 120]. Этот брачный обряд саков описан Клавдием Элианом в сочинении «Пестрые рассказы» (XII, 38): «У саков ...если мужчина хочет взять в жены девушку, он сражается с нею. Тот, кто одержит победу, повелевает и властвует; побежденный — подчиняется» [Древние 1940: 23–24; Элиан 1964: 93]. Борьба героя с девушкой-богатыршей, вероятно, являющаяся брачным состязанием, изображена на хазарском серебряном ковше из «Коцкого городка» в низовьях реки Оби VIII–IX веков [ДАРКЕВИЧ 1974: 29, 31–32]. Гунда Прекрасная в абхазском нартовском эпосе, соблюдая данный ею обет выйти замуж только за героя сильнее ее, поборол девять своих женихов. Победенным она клеймила спины или отрезала уши. И только

богатырь Хважарпыс одолел ее и сосватал [МАМИЕВА 1971: 150]. В азербайджанской сказке «Ржавый меч» Гасан, младший сын падишаха Исфахана, вступает с единоборство с богатырем, который оказывается изумительной красоты девушкой, дочерью франкского короля. Она дала слово, что станет женой того, кто ее одолеет [Азербайджанские 1977: 51–52; Азербайджанские 1988: 48–49]. Такое же решение приняла и воинственная героиня курдской сказки «Шаисмаил и Араби-Занги», одетая в мужскую одежду [Курдские 1970: 178]. В армянской сказке о тысячеголосом соловье Азаран-блбуле главный герой одолевает в рукопашной борьбе кох переодетую юношей царевну, после чего, согласно предсказанию, становится ее мужем [Армянские 1969: 12]. В таджикской сказке «Ростом-с-пядь» странствующий царевич входит в белый замок, где спит девушка. Когда она просыпается, то угрожает юноше и говорит, что даст ему уйти, если он ее поборет. Они борются три дня и три ночи, наконец, царевич одолевает девушку и на обратном пути, заполучив дочь шаха Чина и Мачина, женится на обеих. В конце жены главного героя, когда его отец решает завладеть ими, одевают доспехи и готовятся к войне [Золотая 1989: 367–371]. В сказке курдов «Падишах и везир» девушка, переодетая юношей, мстит дэву за убитого мужа, а потом совершает самоубийство, заставив обнажить при ней меч, который не возвращается в ножны, не отведав крови, и набросившись на него [Курдские 1959: 37–38]. Героиня сказки горных таджиков Магульдухтар в мужской одежде, верхом на коне, с мечом в руках отбивается от нелюбимого жениха и его войска [Сказки 1990: 127]. Такие образы девушек-богатырок, как и в фольклоре Средней Азии, восходят к эпохе ранних ираноязычных кочевников.

То, что героиня принимает вид юноши, нартоведы сравнивают с рассказом Геродота (IV. 110–116), в котором амазонки, переодевшись мужчинами, напали на скифов, а кончилось дело браком скифских юношей с воинственными амазонками, приведшим к рождению нового этноса — савроматов [Геродот 1972: 214–215; Дзицойты 2003: 81]. А с упомянутым Геродотом (IV. 117) обычаем савроматских девушек не выходить замуж, прежде чем убьют мужчину из числа врагов, сопоставляют ответ индийской богини Девы одному из асуров, осмелившемуся в ходе сражений заслать к ней сватов: Девы, согласно «Маркандея-пуране» (82), ответила, что выйдет замуж только за того, кто одолеет ее в бою [Дзицойты 2003: 81]. Амазонские мотивы в фольклоре татов сближают его как с эпосом осетин, так и со сказками курдов, сказаниями систанцев и древнеперсидскими богатырскими легендами, предшествовавшими поэме Фирдоуси.

## Герои татских сказок и нарты

Другие важные персонажи нартовского эпоса тоже, прямо или косвенно, через свои деяния либо атрибуты, находят соответствия в татских сказках и легендах. Можно, например, проследить у татов-иудеев отдельные параллели нартовским сказаниям о трикстере Сырдоне:

«Однажды мулла Насрэдин пришел в дом своего соседа за котлом, (говоря): «Дайте мне один котел на нынешний день, чтоб в нем нечто сварить». Сосед взял, дал ему один средний (величиной) котел. Мулла Насрэдин унес (его) и дело свое справил. Был у него один маленький котелок; он положил его на котел соседа, принес, отдал ему. Сосед сказал: «Мулла, что (это) за котел?), (который) ты принес сюда, мы (ведь) дали тебе только один котел, а ты теперь принес два?» Мулла сказал: «Да, голубчик, как только я его принес отсюда (к себе), ваш котел родил, и это его ребенка я принес». Сосед, едва не умирая от радости, взял котел, поставил у себя. По прошествии пятнадцати дней опять мулла Насрэдин пришел за большим поминальным котлом к соседу. Сосед с вежливостью на этот раз взял, дал мулле большой котел. Мулла унес котел, но больше уже не приносила. Сосед подождал один день, подождал два дня, видит, что нет: мулла котла не приносит. Наконец сосед пошел к мулле и сказал ему: «Отдай котел». Мулла отвечал: «Милый, знаешь что? Ведь котел умер». — «То есть, как? Котел умер?! Разве и котел умирает?» — «А разве котел рождает? Конечно, то, что может рождать, может и умереть», — отвечал мулла» [Миллер 1905: 13–14].

О молле (афанди) Насреддине так же рассказывали эту историю у персов [Молла 1970: 16], таджиков [Таджикские 1957: 419; Таджикский 1965: 49–50], узбеков [Необычайные 1959: 52–53], курдов [Бакаев 1965: 150–151], азербайджанцев [Анекдоты 1958: 9–10; Молла 1969: 259], пуштунов [Шах 2009: 21], парачей провинции Панджшер [Ефимов 2009: 157–158], встречается она в Персии и применительно к безымянной плутовке, которая собирается отмечать праздник поминовения святого [Персидские 1990: 123], но у осетин существует схожее сказание, как Сырдон таким же путем выманил котел у бедного соседа под предлогом проведения кувда [Нарты 1989: 216].

Уже Васо Абаев обратил внимание, что некоторые рассказы о Сырдоне напоминают популярные у кавказских и тюркских народов анекдоты о ходже Насреддине, нередко даже буквально совпадают с ним [Абаев 1990: 197]. Отталкиваясь от этого высказывания, зачинатель и классик осетинского антинативизма Тамерлан Гуриев, последовательно проводивший идею, что практически все сюжеты осетинских национальных преданий

оказываются откуда-нибудь заимствованными, заявил, что, хотя сам образ и очень древний, имя героя появилось сравнительно поздно и является результатом изменений в имени известного ходжи Насреддина, отпадения начального безударного слога и ложноэтимологического осмысления оставшейся части. По его мнению, ходжа Насреддин вошел в осетинский эпос не только со своими «подвигами», но и со своим именем, это симбиоз скифо-аланского и заимствованного персонажа [Гуриев 1981: 79; Гуриев 2010: 160; Гуриев 2013: 49–50]. Такая версия укладывалась в представления Гуриева о позднем формировании нартовского эпоса на основе монгольских преданий и при активном участии монголов, но с некоторыми аланскими мотивами. Вместе с тем, исследования дагестанского фольклора показывают, что не все так просто. Например, сюжет о том, как нарты уговорили Сырдона зарезать барана, поскольку приходит конец света, а тот, поняв обман, в отместку сжег одежду нартов, действительно функционирует у кумыков, аварцев и других дагестанских народов, а также у абазин, армян, азербайджанцев, турков, крымских и казанских татар, уйгуров, каракалпачков, узбеков и таджиков как анекдот о ходже Насреддине, шутнике Омирбеке, плуте Пыл-Пуги или поэте Мушфики, как притча о мулле и бедняке [Халидова 1992: 175; Халидова 1974: 79–80; Аджиев 1982: 8; Аджиев 2005: 33; Аварские 1972: 82; Абазинские 1985: 346; Анекдоты 1958: 98; Молла 1969: 220–221; Анекдоты 1969: 25, 233; Анекдоты 1937: 284–286; Васильев 1928: 143–144; Уйгурские 1969: 30; Необычайные 1959: 32; Армянский 1979: 36–37; Анекдоты 1977: 58–60; Таджикский 1965: 20]. В то же время у абхазов за объявленный конец света мстит хитрец Шардын [Абхазские 1985: 336–337; Прodelки 1972: 456–457], что наводит на мысль о первоначальности осетинского Сырдона. Теоретически можно допустить, что этот мотив был втянут в сферу нартовского эпоса позднее. Но и важное для осетин нартовское сказание о том, как нарты отрезали губы лошади Сырдона, чтобы она казалась смеющейся, а тот — хвосты нартовским лошадям, среди кумыков бытует как сюжет о Кёсе (Алдар-Коса, Куса) [Аджиев 1982: 8; Аджиев 2005: 33]. У узбеков это анекдот о падишахе и Насреддине [Необычайные 1959: 123; Двадцать 1986: 385]. Как и Сырдона, дагестанского Моллу Насреддина жители родного аула бросают в море, но тот возвращается живой и невредимый [Далгат 1957: 163–164]. Такие же параллели обнаруживаются и у анекдотической истории «Не удалось перехитрить Сырдона», где рассказывается, как уставшая от многочисленных злокозненных проказ хитроумного Сырдона нартовская молодежь задумала разыграть его. Это известная история, о том, как юноши, пытаясь подшутить над Сырдоном, тайком приносят с собой куриные яйца, уговорившись, что проигравшим будет тот, кто не сможет снести яйцо. В свою очередь, Сыр-

дон проявил высшую степень находчивости и самоиронии, он достойно вышел из трудного положения, ответив насмешникам, что при курах должен находиться и петух [Нарты 2007: 238–239].

Согласно персидскому рассказу, однажды четверо молодых людей пригласили Насреддина в баню. Сами они взяли с собой по куриному яйцу и спрятали в рукава. В бане они сказали Насреддину: «Пусть каждый из нас снесет по куриному яйцу. А кто не сможет — должен будет уплатить за всех банщику». Затем парни уселись, закудахтали и потихоньку выложили яйца из рукавов на лавку. Тогда Насреддин расставил руки, словно петух крылья распустил, и закукарекал. «Что это ты задумал?» — спросили его парни, а он ответил: «Там, где четыре курицы, должен быть хотя бы один петух» [Молла Насреддин 1970: 9–10]. В таджикском варианте насмешку над Насреддином организовал падишах при помощи сорока своих придворных, ныривших за яйцами в бассейн [Таджикский 1965: 36–37]. С Насреддином этот эпизод связывали также турки [Анекдоты 1969: 29–30], азербайджанцы [Молла 1969: 219], крымские татары [Анекдоты 1937: 167–168], волжские татары [Васильев 1928: 144], аварцы [Аварские 1972: 71–72]. В то же время у македонцев этот остроумный ответ адресован самому ходже Насреддину как чужому, турецкому плуту, работающему учителем в школе, а дает его ученик, местный паренек — хитрый Петре [Сказки 1962: 357–358; Двадцать 1986: 212]. Каракалпаки считали, что так ответил шутник Омирбек придворным хана [Анекдоты 1977: 131]. У индусов находчивым ответчиком могольскому падишаху-мусульманину оказался великий визирь Бирбал, индуист по вероисповеданию [Забавные 1968: 146–147; Поучительные 1976: 30–32]. Поэтому логичнее предположить, что не Сырдон является местной провинциальной трансформацией образа Насреддина, механически добавленной или же случайно приросшей к нартовскому эпосу, а наоборот, ходжа Насреддин, занимавший важное место в фольклоре татов [Мусаханова 1993: 48; Гегамян 2014], унаследовал проделки древних мифологических трикстеров Центральной Азии, типологически и генетически родственных осетинскому Сырдону.

В нартовских сказаниях осетин важную роль играл созданный Сырдоном струнный музыкальный инструмент фандыр, наделявшийся особыми свойствами. Он связывался с понятием о гармонии мироздания и шаманским (ведьмовским) путешествием [Кочиев 1998: 222–229; Туаллагов 2001: 166–168]. В сказке татов-иудеев на известный сюжет путешествия мужа следом за женой-кудесницей на тайное собрание, подобными свойствами наделяется популярный в Иране, Афганистане и Азербайджане струнный щипковый музыкальный инструмент саз: «Вскоре он оказался в большой комнате и видит: сидят на коврах сорок девушек, и у каждой в

руках саз. Девушки одна красивее другой, играют они все в лад, а управляет ими красивая стройная женщина. Если же кто-нибудь из девушек начинает играть неверно, эта женщина бьет ее по рукам золотой палочкой.

Смотрит юноша на все это и диву дается. Вдруг видит он — женщина подошла к его жене, бьет ее по рукам золотой палочкой и говорит:

— Что с тобой? Почему играешь не в лад? Может быть, ты влюбилась?

Обиделась девушка и положила саз на ковер. Юноше стало жалко свою жену, подошел он, взял ее саз и стал играть в лад со всеми. А девушка незаметно уснула. Когда же она проснулась, муж положил ей саз на колени и отошел в сторону. Заиграла девушка сама, но опять сбивалась и нарушала общий лад» [Золотой сундук 1974: 93–94]. В похожей афганской сказке пастух выясняет, что жена его друга каждую ночь летает на ковре-самолете в царство пери и там танцует с ними до упаду [Сказки и стихи 1958: 125]. Можно предположить, что и в татской сказке речь тоже идет о пери и что игра не в лад срывала вселенскую гармонию. В персидской анонимной повести «Девять встреч» пери играют одна на арфе, другая на лютне [Девять встреч 1988: 106]. Музыка, пение и танец царят в царстве пери и в индоперсидских дастанах на урду [Дехтярь 1979: 97].

Наконец, в татской сказке есть и волшебная свирель пастуха, от игры на которой «кустарники цвели, колючки превращались в розы, люди падали, а соловьи умолкали, повиснув на ветвях вниз головой». Музыка свирели помогает расколдовать превращенных драконом-аждагой в скалы семь сестер из города Ховтэгиз: «Долго-долго без передышки играл пастух, и скалы начали трескаться. Пастух продолжает играть, и вот от всех семи скал отваливаются слои камня. Заколдованные сестры ожили по пояс. А пастух все играет на своей дудочке. Наконец сестры совсем ожили и спустились с горы. Подошли они к людям и всем поклонились» [Золотой сундук 1974: 169].

Эта свирель соответствует животворной свирели Ацамаза в нартовском эпосе. Зарина Плаева указала, что волшебные флейты упоминаются и в фольклоре других ираноязычных народов [Плаева 2022: 24–25]. В персидской сказке «Корова с белой метинкой на лбу» такая волшебная корова покровительствует пастушку Гургину и кормит его медом и молоком из своих рогов. Мачеха выслеживает их и приказывает мужу зарезать корову. Гургин помогает своей спасительнице избежать смерти, а та увозит его на своей спине в лес, подальше от злой мачехи. Корова велит ему сделать из тростинки флейту с семью отверстиями. Если с ним что-нибудь случится или он проголодается, надо поиграть на флейте, и она тут же придет и все для него сделает. Гургин остается там. Раз в день он играет на флейте,

корова приходит, поит его медом и маслом и уходит. Когда за красивым пастухом, в которого влюбилась дочь падишаха Роушанак, являются стражники, Гургин играет на флейте, появляется корова с белой метинкой на лбу, бодает их рогами, и они разбегаются. Когда Гургина все же приводят к падишаху и тот одобряет выбор дочери, Гургин сперва просит отдать его флейту. Вызвав корову, юноша просит ее привести его отца на свадьбу [Персидские 1960: 140–146].

В сказках курдов, например «Хатун-Маймун», есть город Шариблурван, где и дети, и старики, и женщины, и мужчины играют на свирели [Курдские 1989: 200]. Такие свирели могут заставить танцевать всех живых существ и даже неживые предметы. В курдской сказке «О чем чирикают воробей» пастух играет на свирели так, что даже камни заслушиваются [Курдские 1989: 495], а в сказке «Ахмад-охотник» человек, играя на свирели, заставляет танцевать хворост [Курдские 1989: 226]. В сказке «Волшебная свирель» с помощью своего чудодейственного музыкального инструмента пастух возвращает угнанное у него стадо и завоевывает любовь дочери своего хозяина, красавицы Теди [Курдские 1959: 120–122]. Есть там и мотив получения такой свирели от сверхъестественного существа. В другой курдской сказке, «Пастух и его брат», один из братьев пасет скот и каждый день раздает по просьбе Сатаны (вероятно, первоначально какого-то доисламского божества) хлеб бедным. В благодарность за это Сатана дарит ему тростниковую свирель. Как только пастух начинает играть на этой свирели, его овцы принимаются танцевать, а с ними и все животные, слышащие мелодию. Из-за этого одна корова ломает ногу. Доказывая перед кадием свою невиновность, юноша пригоняет несколько овец. Затем вынимает из кармана свирель и начинает играть. С первых же звуков мелодии овцы подпрыгивают и танцуют. Поднимаются со своих мест кадий, его помощники, старуха — хозяйка коровы и все присутствующие в суде люди тоже принимаются танцевать. Проходящий мимо султан слышит звуки мелодии, входит в здание суда и присоединяется к танцующим. Пускаются в пляс и министры, заседающие неподалеку. Танцуют прохожие на улице и лошади, впряженные в повозки. Злой кадий ломает волшебную свирель [Стивенс 2008: 298–299], что снова напоминает осетинские кадаги.

Находит соответствие в фольклоре татов и такой персонаж нартовского эпоса, как витязь Арахцау. Согласно татскому преданию, пастух общественного стада коров на берегу реки услышал плач грудного ребенка. Подойдя к берегу, он увидел деревянную колыбельку, качавшуюся на волнах. Пастух решил, что так требовательно орущий ребенок будет начальником, и принес его домой. Своих детей у пастуха не было, и он был бы рад

оставить найденыша у себя. По обычаю следовало сначала показать его джаамату (собранию совершеннолетних мужчин селения) и спросить у него разрешения. Любое решение джаамата являлось законом для всех жителей селения и даже для хана. Хотя должность пастуха общественного стада в то время считалась малопочетной, пастуху все же разрешили усыновить найденыша. За долгую, полную лишений жизнь пастух со своей женой так натерпелись от сильных мира сего, что решили назвать своего приемного сына Номуслу, то есть Справедливый. Найденыш рос сильным, резвым и достаточно смышленным мальчиком. Приемные родители в нем души не чаяли [ТАШАЕВ 2002: 55–56].

В осетинских сказаниях витязь Арахцау родился от тайной связи малолетнего мальчика из Нижних Нартов и девочки из Верхних Нартов. Дабы скрыть позор, мать нартов Сатана приказала заколотить младенца в ящик и выбросить в море. Где-то на равнине жил богатый скотоводец Бедзенаг-алдар: детей у него не было. В один прекрасный день рыболовы увидели ящик и выбросили его на берег и принесли к Бедзенаг-алдару. Открыли ящик и извлекли из него ребенка, которого алдар радостно усыновил, велел прокричать народу, что у него есть сын [Нарты 1989: 409–410; Памятники 1925: 52–53]. В дигорских сказаниях его рождает сама Сатана от своего отца Уасгерги (Уастырджи). Он преследует Сатану, но та укрывается в крепости Гори. Наконец Уасгерги обращается с просьбой о помощи к изэду Равнины. Тот превращается в ястреба-голубятника, а Уасгерги — в голубя, ястреб гонится за ним и принуждает залететь в окно. Сатана прогоняет ястреба, но голубь не собирается улетать и все время садится ей на колени, потом принимает свой настоящий облик и проводит с нею ночь. Сатана беременеет, рождает златокудрого мальчика, кладет его в ящик, бросает в море, помолвившись, чтобы он попал к Ахсартаггата. Рыбаки вылавливают младенца и отдают бездетному Деденагу с женой. Сослан нарекает его Ерахцау [Нарты 1989: 403–404]. История Арахцау, как и Номуслу, — типичная для сказок и генеалогических легенд. Герой является ребенком весьма знатных родителей. Его рождению предшествуют различные трудности, такие как тайная, из-за внешних препятствий или запретов, близость родителей. До рождения героя или перед зачатием происходит пророчество, предостерегающее о нежелательности его рождения и обычно таящее угрозу. Как правило, младенца предают воде в корзине, сундуке, бочке. Затем его спасают животные или люди низкого происхождения. Выросший герой находит своих знатных родственников, получая у них признание, и, в конце концов, добивается высокого положения и почета. Параллели есть, например, в англосаксонском эпосе. Отец старого Беовульфа получил свое имя Скильд Скефинг (означающее сын Скеафа), потому что в

раннем детстве лодку, в которой он спал на снопе пшеницы (англо-саксонское *scaef*), выбросило на берег чужой страны. Морские волны прибили его к берегу страны, на защиту которой ему суждено было встать. Обитатели этой страны приняли его как чудо, вырастили и позднее как посланца богов сделали своим царем. В корзину кладут, пустив по реке, и новорожденного царевича Карну в «Махабхарате», которого воспитывает подобравший его Адхиратха. В «Шахнаме» Фирдоуси прачечник подбирает в реке ящик, в нем оказываются драгоценности и младенец. У его жены только что умер свой сын, поэтому они стали воспитывать приемного и назвали его Дараб. Он хочет быть воином, а не работать, чувствует, что его родители — не родные; они рассказывают ему правду. Дараб уходит и становится великим воином. Он родился от царевны Хомай, которая, согласно древним законам, вступила в брак с родным отцом, царем Бехменом [Ранк 1997: 172, 215–216, 225–226; Фирдоуси 1969: 340–341, 343–362; Сказания 1989: 275–281]. О том же повествуется в дастане «Дараб-наме» Абу Тахера Тарсуси, но сожителство с дочерью там уже подано как факт предосудительный, а поступок Хомай мотивирован тем, что она боится, как бы родившийся мальчик не отобрал у нее корону и власть [Абу Тахер 1999: 11–22]. С Арахцау Дараба сближает рождение от запретной, согласно поздним представлениям, связи. Подобно тому, как Хомай пробует убить Дараба [Абу Тахер 1999: 40–44], коварная Сатана дает советы нартам, как погубить ставшего слишком сильным Арахцау [Абаева 1978: 100].

В татской сказке «Лентяй» герой тоже вырастает ленивым. Мать по совету хитрого лекаря уходит из дома. Проголодавшийся лентяй выходит на улицу, и его высмеивают дети. Рассерженный на них, он уходит из селения. Из трех лежащих перед ним дорог лентяй выбирает ту, на которой написано: «Пойдешь — не придешь». Он приходит к большой огненной яме, в которой горит змей, и спасает его, опустив в яму большое дерево. Достигнув земли, змей превращается в человека. Он оказывается сыном царя-волшебника: «Отец мой — волшебный царь, — сказал... юноша, — когда я не захотел исполнить его слово и (взять) девушку, на которую он указывал, он проклял меня и обратил в камень; семь лет я оставался в моем состоянии превращенного в камень; по прошествии этих семи лет, отец превратил меня в человека и снова попросил. Опять я не исполнил его слово. Затем он опять превратил меня в змея, и я сделался громадным змеем, выполз в поле с сильнейшей злобой на отца моего, (так что) если б увидел кого бы то ни было из его людей, я его бы уничтожил; я не пускал народ выходить из селенья в окрестность. Вдруг, однажды, когда я спал спокойно в замке замков моих, я услышал снаружи страшный крик; вслед за криком семь чудовищ окружили меня, взяли меня в середину и напали, сыпля удары. Шестерых

из них я разорвал на мелкие куски, на седьмого силы моей не хватило, я обессилел, упав. Тогда чудовище потащило меня к этой огненной яме и бросило внутрь ее. Уже семь лет, что я, только что сгорев, снова становился целым и опять начинал гореть. Слава Богу! Мучение мое кончилось».

Бывший змей, чтобы отблагодарить лентяя, советует пойти к его родителям и, не страшась их недоверия и угроз, принести им счастливое известие, показав кольцо их сына. После того, как явится сам царевич, царь перед народом пообещает спасителю любую награду, которую тот пожелает. Надо попросить черный брусок, который у него хранится в казне. Царь будет пытаться обмануть его, предлагая другие бруски, на которых не будет заветных знаков, будет давать целую кучу серебра, потом кучу золота, самую пригожую девушку в стране, но надо настаивать на своем, не соглашаясь на что-то дополнительно, а когда царь вынесет брусок и от досады швырнет его на землю, надо хватать его и бежать из селения, а то еще превратит в камень, как сына. С помощью волшебного бруска можно сотворить что угодно, сказав: «Брусок, брусок! Пусть сейчас же будет такая-то вещь!» Так лентяй становится богачом, владеет домами и кораблями. Тогда он решает жениться на дочери царя. Царя привлекает богатство потенциального зятя, но у него имеется условие: «Пусть он покажет себя нашему народу, что он удал и что он не есть недостойный моей дочери. Если он сумеет в течение одного месяца построить семиэтажный дом, один кирпич из золота, другой из бриллианта, третий из яхонта, то я согласен; если не сумеет, — то нет». С помощью бруска юноша строит такой дворец за одну ночь, и царь не может ему отказать. Но царевна любит не его, а некоего богатыря, одного из семи братьев, живущих на краю света за семью морями. По наущению старухи-ведьмы, кормилицы того богатыря, она выведывает тайну, похищает у мужа волшебный брусок и скрываются. Верные кошка и собака, которых он когда-то спас, добывают брусок для хозяина, чудодейственный предмет случайно тонет в море, но потом обнаруживается в желудке рыбы. Лентяй карает богатырей, ведьму и жену-изменницу [Миллер 1905: 29–50]. Схожая коллизия присутствует, например, в горнотаджикской сказке «Сын везира», где главный герой, сирота, выкупляет кошку, собаку, а затем заточенного в сундуке дракона, которого относит дракону-отцу и получает чрезвычайно ценный перстень [Сказки 1990: 113–114].

Комментируя татскую сказку, указывают на то, что общим для дагестанского фольклора является сюжет о ленивых и трусливых героях, совершающих подвиги [Халилов 2004: 207]. Тем не менее, в нартовском эпосе осетин есть именно такой персонаж Зеваг (буквально Лентяй) из рода Ахсартагата. Это очень ленивый, не совсем способный себя обслужить

человек, однако он получил особый талант от Бога: его слово имеет магическую силу. Все, что говорит Зеваг, сбывается. Невестки Ахсартаггата просят Зевага привести им дров. Лодырь Зеваг их игнорирует. Тогда они запрягают две пары волов, сняв Зевага с печи, сажают его в повозку и отправляют в сторону леса. Зеваг, оказавшись в темной чаще, просит Бога, чтобы его волы развернулись в сторону села, а повозка наполнилась дровами. Гордая дочь Бурафарныга из враждебного рода Бората, красавица Ауар, сперва восхищается смельчаком, который отправился в лес за дровами, а потом восклицает: «Ведь это ни на что не годный, ничтожный Зеваг!». Оскорбленный Зеваг желает ей, чтобы она забеременела и опозорилась на весь свет. Конечно, так и происходит. Когда у девушки становится заметной беременностью, то ее вместе с Зевагом представители рода Бората помещают в большой бурдюк и бросают в Черное море. Их выбрасывает на остров, у них рождается сын. Поскольку все сказанное Зевагом воплощается в жизнь, он молится, и у них появляется все необходимое для роскошной жизни — крепость в несколько этажей, скот, мост до суши. Нартовские роды тем временем примиряются между собой. Женой Зевага может выступать также Уацирохс-Зардирохс, Агунда, Асят [Ирон 1941: 163–166; Нарты 1989: 360–365; Ирон 2007: 278–280; Нарты 2010: 417–420, 430–446]. Здесь перекликаются не только натура и наклонности персонажей, но и их способность нечто создавать, космизировать обитаемое пространство силой своего желания, в случае волшебной сказки, как водится, подкрепленное хтоническим магическим артефактом.

### **Татская сказка и осетинские предания**

Одна из татских сказок перекликается с осетинскими преданиями, легендами и героическими песнями об угоне табуна чудесных коней-афсургов из мира Донбеттыров во имя возлюбленной — красавицы из Джулата:

«В одном селе был хан. У этого хана был один сын, и для сына он искал невесты (девушки). По прошествии года он достал невесту для сына. В селе этого хана был один бедный молодец. Сын хана пошел к тому бедному юноше (и) сказал ему: «Пойдем, поедем воровать (угонять) табун». Бедный юноша сказал: «у меня нет коня». Сын хана сказал: «Я добуду коня». — «Хорошо», — сказал (тот). Сын хана пошел и для них обоих привел коней. Потом сели оба на коня, отправились. Очень долго ехали они по дороге: на пути было много табунов. Сын хана сказал бедному юноше: «Возьмем табун». Бедный юноша сказал: «Удалец не возьмет в такой близости: я возьму тебя (с собой) на место, где табун». Потом они очень

далеко проехали. Смотрят: (стоит) большая ледяная гора, (и) не было доступа, чтоб (на нее) влезть. Сын хана полез, — влезть не сумел. Затем бедный юноша сказал сыну ханову: «Стой под горой, пока я приду; если ты уйдешь, пока я (не) пришел, я тебя убью». — «Хорошо», сказал сын хана. Бедный юноша перешел за гору. Там было море. Под морем была табун. Затем конь юноши сказал ему: «Поваляй меня семь раз на песке, (и) я выдержу бой с жеребцом, находящимся в том табуне; потом для себя вырой яму, и для меня вырой яму: мы оба спрячемся; я крикну к жеребцу, находящемуся на дне моря; жеребец выйдет, — нас не найдет». Бедный юноша сделал все сказанное его конем. Они оба спрятались, конь юноши заржал (закричал): жеребец вышел, подбежал, (но) их не нашел, вспотел, ушел на свое место. Три раза конь юноши ржал, и все три раза жеребец выходил и, не найдя их, уходил на свое место. В четвертый раз конь юноши вышел из ямы, крикнул: «Если ты удалец (храбр), ступай, бейся со мной!» Жеребец взбесился, вышел. Конь юноши сказал: «Я был тот, который кричал тебе!» Затем жеребец сказал: «Иди, побьемся!» — «Хорошо», — сказал конь. Жеребец лег на землю. Конь подбежал, ударил копытами (и) одну сторону ляжки его пробил. Потом жеребец встал, (а) конь лег. Жеребец подбежал, коня ударил и лоскут (кусок) песку с тела его пробил. Потом во второй раз жеребец лег, конь подбежал, ударил и обессилил (его). Жеребец сказал: «Ты выиграл: идите, возьмите мой табун». Юноша пошел, погнал табун (и) взял (его). Когда он шел дорогой, сзади ему крикнул один черный всадник: «Куда ты гонишь мой табун?» Юноша остановился, сказал: «Пойдем, побьемся!» — «Хорошо», сказал черный всадник, натянул стрелу, выстрелил. Юноша схватил стрелу и сломал. Затем юноша ударил: спереди стрела вошла, сзади вышла. Черный всадник умер. Юноша погнал табун, взял (его), отправился по дороге. Вот встретился ему отец того черного всадника и крикнул: «Ты табун сына моего куда гонишь?». Юноша остановился, сказал: «Не пускай же меня увести (табун), если ты в состоянии!». Потом юноша и тот всадник стали биться. Он убил того человека, (а сам) юноша получил рану. Юноша доставил табун к той горе. Сын хана, под горой оставаясь, спал. Жена сына ханова стояла, смотрела в подзорную трубу, чтоб узнать, кто из них обоих будет удалцом. Юноша, приведший табун, не мог сесть на коня. Он просил сына ханова: «Ради Бога, посади меня на коня». Сын хана его посадил, погнал табун, увел. Все это видела девица, тотчас пошла, взяла тройку, посадила лекаря, с собой повезла к тому юноше. На половину пути доехала, и ей встретился юноша; тотчас посадила она юношу на тройку (и) привезла в дом отца его. Затем она развелась с сыном хана, чтоб выйти замуж за бедного юношу; пошла в собрание и все сказала. Общество посмотрело, увидело храбрость

юноши и справедливость женщины, и волей-неволей заставило ей дать развод. Они желания своего достигли, и вы также да достигнете вашего желанья» [Миллер 1892: 26–28].

В осетинском предании красавица Балсуя не выходит замуж ни за кого. Она отвергает сына колдуньи, но затем соглашается выйти замуж за Хатаг Барага. По ее наущению Хатаг Бараг просит сына колдуньи отправиться с ним вместе на угон скота. Они выбирают оружие и коня. Одного из семи саулоховских коней сын колдуньи отдает Хатаг Барагу. В путешествии, ближе к морю, они встречаются поочередно стада, отары, табуны сына колдуньи. Добравшись до самого берега моря, обнаруживают там на перекрестке семи дорог большой дом из чистого серебра. Сын колдуньи сказал Хатаг Барагу, что сюда все несут купцы, которые едут по этим дорогам. Сам сын колдуньи отправляется в море к Донбеттырам, которые, по его словам, ни друзья, ни враги. Он велит смотреть: белая или красная пена. Появляется белая пена; сын колдуньи гонит двенадцать афсургов Донбеттыра. Он убил семерых Донбеттыров и завладел их афсургами. Происходит битва с единственной сестрой Донбеттыра: в результате она убита, он ранен. Мужчины нагружают двенадцать афсургов богатствами серебряного дома, но на середине пути сын колдуньи обессиливает. Он ложится на бурку и умирает, а на его похоронах убивает себя красавица Балсуя. В другом предании песни сына колдуньи осуждают Хатаг Барага, за которого вышла замуж дочь царя. Хатаг Бараг предлагает сыну колдуньи отправиться за добычей в балц. Колдунья выводит двух афсургов, они садятся на них и едут к цели. У сына колдуньи много скота. Они добираются до берега моря. Сын колдуньи отправляется к Донбеттырам, от рук которых погибли три его брата и завещает Хатаг Барагу дом-таможню на берегу, полный богатств. Та же примета: белая или красная пена, о которой он говорит и афсургу на хатиагском языке. Хатаг Бараг собирает дань. Через какое-то время из моря выпрыгивает сто коней, за ними — сын колдуньи на афсурге. Через какое-то время из моря выскакивает белый-белый всадник, освещает все вокруг, и сын колдуньи говорит Хатаг Барагу, что, наверно, это судьба. Белый всадник догоняет их, но сын колдуньи побеждает его. Удастся ему победить и красного всадника. Черный всадник ранит его в ногу. Сын колдуньи умирает, а дочь царя убивает себя на его могиле. Так же точно развивается сюжет и в предании о красавице Салхая. Там сын колдуньи хочет покорить Донбеттыров. Он угоняет табун Донбеттыров, но вдруг появляются красный, черный, белый всадники — сыновья Донбеттыра. Белый всадник ранит сына колдуньи. Тем не менее, ему удастся ценой своей жизни угнать коней белого, черного и красного всадников. В еще одном повествовании юноша-вор и Хатаг Бараг отправляются в балц. Они добираются до земель девяти

уаигов, пригоняют табун лошадей семи уаигам, которые отдают за юношу свою сестру. Себе он выбирает триста коней шавлоховской породы и одну кобылу. В другом варианте Хатаг Бараг — знаменитый охотник, друг сына колдуньи. Он находит сына колдуньи в кургане, и они вместе отправляются в путешествие, встречая табун лошадей. Сын колдуньи отправляется в море за табуном. Примета та же: красная или белая пена. Хатаг Бараг ждет его на берегу. Всплывает белая пена. Скоро появляется табун. Дело в том, что сидящая в Джулате красавица Азаухан ни за кого не выходит замуж, пока претендент на ее руку не пригонит табун шавлоховских коней из моря, с хурджунами, полными южных тканей. Сын колдуньи возвращается в море за южными тканями и добывает их. За ним увязывается погоня из моря. Они начинают биться. Сын колдуньи добирается еще до башни Азаухан, наказывая своему коню погнать табун и загнать Хатаг Барагу. Умирая, сын колдуньи упрекает Азаухан, она ударяет его войлочной плетью, и он оживает. Все заканчивается их свадьбой. Сын Санакаевых маленький Морз Макустаг, дабы покорить сердце дочери хана, побеждает трех сыновей Телберды и вместе с ними отправляется странствовать. Они угоняют нартский табун, и нарты гонятся за ними. Три сына Телберды гибнут. Сам сын Санакаевых раненый еще успеваает сесть на коня, доезжает до башни ханской дочери и умирает под ней, а дочь хана совершает самоубийство. Госпожа Джулата, имеющая сверхъестественное предположение, ставит условие — угнать табун у Донбеттыров. Брат матери помогает Амзору Зо-раеву выполнить задание, но за ним увязывается погоня. Он добирается до башни Джулата, но испускает там дух. Красавица Джулата закалывает себя над его телом [СОКАЕВА 2010: 49–59, 164–219].

В сказании о прекрасной дочери Дзахота Тасултанова, владельца Тартупа, Амзоров Амзор выполняет условие ее отца и пригоняет, раненый, табун ногайцев. Дочь Дзахота переживает, надевает мужскую одежду и с двадцатью всадниками отправляется к Амзоровым. Он узнает ее в мужской одежде. Вскорости она его вылечивает, и происходит свадьба. Герой схожего предания, Мзоров Мзор, делает предложение красавице Джулата. Красавица ставит условия: ее мужем станет тот, кто за день проскачет по гребню Арыка, у чьего коня из-под копыт огонь идет; кто пригонит табун из Терк-Турка. В этом табуне железномордые кобылы, которые к нему не подпускают. На краю села Мзор встречает женщину, она становится его названной матерью и просит не трогать ее последнего живого из семерых сына, который погонится за ним. Красавица Азау соглашается выйти замуж за Мзорова Мзора. Обстоятельство, когда табун из Терк-Турка охраняются семью железномордыми жеребцами, и они никого близко не подпускают, повторяется и в другом сказании об Амзорове Амзоре, который получает ранение

в схватке с погоней, но, тем не менее, женится на Азаухан. В еще одном варианте Амзорову Амзору красавица Азаухан ставит условие угнать у ногайских хаджиев табун. Амзор выполняет условие, но возвращается раненым, и Азаухан излечивает его тремя вздохами. В варианте, где Амзоров Амзор — повар нарта Сослана и его двенадцати друзей, ему удается выполнить все условия Азаухан, и они тоже женятся. В другом варианте маленький Амзор Амзоров ловит красавицу Джулата Азаухан в реке. Она выпрашивается и ставит условие пригнать к башне Джулата от Больших ногайцев перед собой табун, отбившись от погони. Он выполняет задание, но умирает. Азаухан закалывает себя ножницами. Такое же требование угнать у ногайцев табун из шелковогривых и шелковохвостых коней и пригнать под ее башню за семь дней Азаухан выдвигает сыну Амзорова Амзора Куцыку. Куцык получает от красавицы Азаухан задание пригнать с острова в Черном море сто ногайских кобыл вместе с белой. Он пригоняет коней к Джулату, но умирает, и красавица не может его воскресить. Азаухан не может вылечить раненого при выполнении ее задания юношу Ислама Исламова и убивает себя [СОКАЕВА 2010: 59–72, 76, 228–246]. С татской сказкой эти повествования роднят мотивы поездки вместе с соперником, женатым или помолвленным с возлюбленной, в поисках подвигов, причем один напарник достает лошадь и для другого, встречи с табунами, морских коней как цели набега, охраняемых особыми злобными лошадьми, погони, схватки с черным всадником, получения ранения, доставки табуна к горе, встречи героя девушкой, которая его исцеляет, и последующей свадьбы.

### **Зооморфные образы татского фольклора**

Современные сторонники горско-еврейской идентичности, стремясь как-то объяснить культовые особенности татов-иудеев, говорят о деградации их религиозных представлений [СЕМЕНОВ 1997: 23]. Этот подход не нов. Европейские евреи-ашкенази в начале XX века рассматривали своих татских собратьев по вере как носителей многочисленных предрассудков, мрачных суеверий, гаданий и толкований снов, добавившихся к чистой религии вследствие соседства с другими народностями [ШАПИРО 2013: 63–64]. Они все время стремились отделить «наносное» и «чуждое» [ХОВЕН 1900: 221, 228]. Между тем, поверья татов представляют собой целостную мифологическую систему древнеиранского происхождения. Так, отголоском древнего уважительного отношения татов к змее явился образ хранительницы домашнего очага Гъеждогъое-Мар (Аждаха-Змей). Особенно отчетливо это проявляется в их сказках. Данное божество, по

поверью татов-иудеев, находится под полом в фундамента или в потолке около балки. Она является невидимой для всех и выходит из своего убежища только тогда, когда ее никто не видит, чаще ночью. Иногда она посылает своих детей, которые не причиняют вреда домочадцам, если их не трогают и не убивают. На месте предполагаемого ее обитания (с наружной стороны фундамента или на выступающей части верхней балки) хозяева ставили для нее чашу с молоком и медом, полагая, что сама Гьездогьое-Мар выходит из своего укромного уголка, чтобы попробовать и оценить по достоинству «жертвоприношение». В свою очередь, Гьездогьое-Мар, будучи добрым божеством, способствует благополучию, благосостоянию и миру в семье. Как правило, змея в фольклоре татов выступает в роли мудрой, степенной, честной, отзывчивой на любовь, справедливой героини. Она не допускает коварства и обмана по отношению к тем, кто сделал ей добро, способна одарить богатством, сделать человека счастливым, круто изменить его судьбу. Она же способна предсказать будущее, раскрыть тайны, неизвестные человеку, разгадать сны [Анисимов 1888: 42; Авшалумова 1992: 114–116; Авшалумова 1993: 97–98; Авшалумова 1995: 104–105]. Несчастье ожидало дом, в котором не было своей змеи на крыше или же ее ранили и она забрала счастье дома с собой [НАСИҮЕҮ 2009: 477–478]. У татоязычных суннитов-«азербайджанцев» близ Дербента «Эдждоха» — это прожорливый горный человек, дикарь или оборотень, у татов-христиан «Адждаха» — бука-страшилка для непослушных и беспокойных детей [Викторин 2008: 212].

Положительное, то есть еще дозораострийское либо незороострийское отношение татов-иудеев к дракону Ажи Дахаке указывает на то, что их предки явно не были иранскими евреями, спасавшимися на Закавказье от преследований в раннее Новое время. Их культура намного древнее. Иранисты, говоря о Геродотовой версии генеалогического мифа скифов, указывают на следы иранских легенд об Ажи-Дахака (Заххаке), от которого произошли некоторые племена [Толстов 1948: 295; Брагинский 1956:133]. В пользу того, что этот загадочный царь-змей выступал некогда как положительное начало, говорит и то, что в топонимике тех земель, где обитали саки, в современном Сеистане и Афганистане, сохранилось имя царя Заххака [Дьяконова 1967: 181]. А по некоторым поздним иранским и армянским источникам, в Мидии и Кабуле бытовало почитание Ажи-Дахака. Местные цари возводили к нему свои родословные и рассказывали истории о том, что их предки служили при дворе дракона [Лелеков 1980: 50]. Образ правителя с двумя змеями, растущими из плеч, засвидетельствован на печатях из Восточного Туркестана, датируемых рубежом новой эры [Дьяконова 1967: 179–181]. Ажи-Дахака первоначально, несомненно был

божеством, включенным в древнеиранскую теогонию и соответствующим эллинскому Кроносу [WIKANDER 1952: 15–16]. Возможно, именно в этом ключе его почитания следует интерпретировать и тот факт, что в Средней Азии во время Ноуруза для детей изготавливают свистульки в форме дракона с обвившимися вокруг шеи змеями [Руденко 1974: 124]. Известна terra-cotta фигурка Заххака с территории восточного Согда или из западных оазисов Китайского Туркестана, датируемая VII–VIII веками н.э. [Дьяконова 1940: 195, 203–207]. В Авесте не встречаются сведения о сако-согдийском герое Рустаме. Согласно «Шахнаме», по материнской линии он является внуком дракона Заххака и как язычник считается врагом зороастризма. То есть даже поздняя литературная традиция называет прямым потомком дракона самого могучего, благородного, непобедимого и любимого народом героя средневекового иранского эпоса [Аширов 2016: 221; Дьяконова 1967: 181].

В татской сказке «Бедняк-гадальщик и змея» рассказывается о бедном человеке, семья которого испытывает крайнюю нужду. И чтобы хоть как-нибудь прокормить себя и семью, он решает заняться гаданием. Морочая людям голову, он зарабатывает себе на пропитание. «Однажды падишаху страны, в которой жил бедняк, приснилась лиса. И он решил узнать, почему ему приснилась лиса, а не что-нибудь другое и выслушать толкование своего сна. Призвал он к себе везиров, векилов, ахундов и рассказал им о своем сне, но никто не смог ему объяснить, что означает сей сон. Тогда падишах, разозлившись на своих приближенных, приказал им найти человека, который сможет истолковать его сон. В противном случае они все будут казнены. Кто-то сообщил царю о том, что в таком-то месте в таком-то селе есть бедняк-гадальщик, который сможет объяснить, почему падишаху приснилась лиса. Падишах сразу же отправил к нему гонца, чтобы тот немедленно явился разгадывать его сон. Бедняк не на шутку испугался. Он знал, что повелитель очень суров. Если он не сумеет дать правильное истолкование его сна, то падишах убьет его.

Вот с такими думами и тревогами, попросившись с женой и детьми, бедняк отправился к царю. Но когда он проходил через лес, откуда ни возьмись прямо перед ним появилась змея. Бедняк, испугавшись ее, сразу же шарахнулся в сторону и хотел убежать прочь, но змея вдруг заговорила человеческим голосом:

— Эй, человек, я знаю, куда и зачем ты направляешься. Не бойся меня, я хочу тебе сделать добро, а не зло. Подойди ближе и выслушай меня.

Бедняк, немного поколебавшись, подошел поближе, чтобы узнать, что все-таки хочет сказать ему змея.

— Слушай, — произнесла змея, — падишаху во сне явилась лиса. Он вызвал тебя, чтобы ты истолковал его сон. Если сможешь правильно

истолковать, то получишь в награду от него хурджин золота, а если нет, то он прикажет своему палачу тут же отрубить тебе голову. Но ты не бойся. Я тебе помогу истолковать его сон, но с одним условием: золото, которое падишах даст тебе в награду, ты честно поделишь со мной пополам.

— Да с великой готовностью, — радостно воскликнул бедняк. — Я как только вернусь от царя, тут же явлюсь к тебе с подаренным золотом. Ты на этот счет будь совершенно спокойна.

Змея сказала:

— Тогда слушай меня внимательно. Когда явишься к падишаху, скажи ему: «Мой господин падишах, да будь ты здоров! То, что ты во сне видел лису, означает, что все люди в твоём царстве, начиная от везира, хакима и кончая райятом-рядовым подданным, ведут себя как лисы, стараются перехитрить, обмануть друг друга, притворяются, лгут».

Падишах признает сказанное гадальщиком истиной и велит казначею в знак своей благодарности наполнить хурджины бедняка золотом. Возвращаясь к себе домой, бедняк решает не делиться золотом со змеей и отправляется другой дорогой, чтобы не встречаться с ней. Через некоторое время падишах опять видит сон, на этот раз — волка, отправляет гонца к гадальщику. Последний боится, что не сможет объяснить и будет казнен, идет в лес к змее, просит прощения, обещая на этот раз честно поделиться золотом, которое даст падишах. Змея соглашается, велит сказать: «Мой господин падишах, да будешь здоров! То, что ты на этот раз во сне видел волка означает, что твои подданные стали еще хуже, чем были раньше. По своему нраву и характеру они сейчас уподобились волку, хищному, алчному, ненасытному и безжалостному. Ради своей выгоды они готовы, как волки, загрызть и проглотить друг друга. Вот поэтому тебе во сне явился волк».

Государь признает толкование сна правильным, опять награждает бедняка полным хурджином золота. Тот идет по лесу, мысль, что придется поделиться золотом со змеей, приводит его в ярость. Когда он видит змею, поджидающую его у дороги, то бросается на нее с кинжалом. Ему удается лишь отрубить ей хвост. Но потом проходит время, падишах снова видит сон. На этот раз ему привиделась овечка. Бедняк идет в лес и на коленях просит у змеи прощения. Змея решает ему помочь и говорит, что надо истолковать следующим образом: «Все подданные твоей страны стали теперь хорошими, порядочными, живут в согласии и дружбе между собой, тихие и мирные, как овечки. Поэтому тебе во сне и явилась овечка». Получив хурджин золота, бедняк спешит к себе домой, сваливает в кучу все полученное золото и приносит змее, предлагая поделить. Змея просит его не сокрушаться, ведь его вины тут нет, во всем повинно «замоне» — эпоха, время, в

котором живут люди. Первый раз падишах увидел во сне лису, вот и бедняк, подобно лисе, обманул ее. Второй раз падишаху приснился волк, вот и бедняк, как разъяренный волк, набросился на нее. А последний раз падишаху привиделась овечка, существо доброе, мирное, тихое, вот он теперь и настроен мирно, дружелюбно, раскаивается в своих потупках и хочет честно поделиться царской наградой [Таты 1994: 133–137].

Аналогичная коллизия происходит в азербайджанской сказке об Алмардане [С неба 2006: 5–11]. В «Сказке о змее и Шиваре» турецких армян царь видит во сне, что с неба падают лисицы, льется кровь, сыплется пшеница, а бедняк с помощью змеи делается царским толкователем снов [Армянские 1933: 282–287]. В курдской сказке мудрая змея так же помогает крестьянину истолковать сны падишаха о волках, лисах и ягнятах [Курдские 1989: 454–455]. В сказках южных курдов эта роль может также отводиться дракону [Юсупова 2004: 152–155].

Что касается лисицы, то у древних персов она не являлась объектом охоты. Дело в том, что хищные животные рассматривались как создание Ахримана. Лисица (*robah*), однако, по не вполне понятным причинам считалась исключением. В «Бундахишне» (XXIV, 39) говорится, что лисица была создана для противостояния дэву, но какому именно — не сообщается [Schmidt 1980: 209]. Именно это являлось основанием для благожелательного отношения зороастрийцев к лисице. По зороастрийским представлениям, лисица тоже уничтожает вредных тварей, а именно летучих мышей [Чунакова 2004: 78]. Мифологический образ золотой лисицы зафиксирован и в Авесте, священной книге зороастрийцев, где зооморфное обличье одного из братьев первочеловека Йимы, Тахма-Урупа, проявляется в образе «сильной и быстрой лисицы», побеждающей Ангро-Манью, главу сил зла, тьмы и смерти [Толстов 1948: 298; Цагараев 2000: 58]. Согласно пуштунскому поверью, если путнику повстречается лиса или она перебежит ему дорогу, то это хорошее предзнаменование — все его желания сбудутся. В то же время увидеть зайца на дороге — плохая примета: мечтам не суждено осуществиться [Лебедев 2003: 330]. Осетины точно так же не ждали удачи, если дорогу перебежал заяц или если увидели зайца рано утром натощак. Зато встречи с таким ловким зверем, как лиса, предвещали успех и удачу в деле [Чибилов 2008: 178].

Бытовала в фольклоре татов и сказка про плешака и лису. Плешак обитает в городе, неподалеку от тех мест в лесу живет лиса. Однажды плешак неведомо где находит грушевое дерево, приносит к себе во двор, садит в своем саду и дожидается, когда дерево даст плоды. Он старательно ухаживает за деревом. Наконец оно приносит плоды. Плешак не срывает их, ждет, пока они созреют. Между тем лиса, что повадилась бегать

в сад плешака, видит дерево, а на нем столько груш, что ветки к земле гнутся. Лиса рвет груши, поет песенку про то, как она пирует, а плешак спит. Тот видит сон, будто груши поспели и он объедается ими. Леса убегает, а плешак утром обнаруживает, что ветки обломаны, а самых спелых груш нет. Он решает выследить вора, но ночью все же засыпает и до самого рассвета не просыпается. Лиса и в эту ночь приходит в сад, вдоволь наедается груш, убегает. Плешак просыпается, видит, что груш на дереве почти не осталось. Ночью он выслеживает лису и хватает ее. Та просит отпустить ее, ведь она оплатит добром, женит его на дочери самого падишаха. Плешак соглашается. В то же утро лиса направляется ко дворцу падишаха и говорит, что у нее к нему дело. Она обращается к падишаху с лестными словами, говорит, что с добром пришла, и просит его выдать дочь за шаха грушевого дерева. Уж если не выдать за такого шаха, как он, то и выдавать не за кого. Падишах соглашается. Лиса договаривается с падишахом о дне свадьбы, желает ему счастья и собирается было распроститься, но тут падишах просит прежде привести к нему жениха, чтобы он посмотрел на него, да и дочь должна его увидеть. Лиса сообщает, что жених с друзьями и сватами придет. Лиса сообщает плешаку, что падишах согласился отдать за него свою дочь, велит выпросить у своей матери золотой эршефи. Мать достает для сына монету. Лиса приходит к падишаху и просит у него мерку — жених хочет подсчитать свое золото. Падишах дает, думая, что его будущий зять очень богат. Лиса приходит с меркой к берегу моря, накладывает в нее ракушки, высыпает в кучу, пока мерка не трескается. Тогда лиса засовывает в трещину золотой эршефи, несет во дворец падишаха, отдает слугам, сама прячется за углом и ждет. Слуги передают мерку падишаху. Падишах смотрит в нее, видит, что в трещине застрял один золотой эршефи, велит позвать лису. Лиса входит, жалуется, что устала мерить женихово золото. Падишах говорит, что в мерке остался один золотой эршефи, просит отдать хозяину. Лиса говорит, что не дай Бог, шах грушевого дерева услышит его слова, он обидится, такую мелочь он отдает нищим. Лиса просит отдать этот эршефи какому-нибудь бедняку и уходит. Падишах думает, что зять богаче его, если швыряет направо и налево золотые эршефи. Он не откладывает свадьбу, посылает к лисе своих слуг с письмом, в котором приглашает ее с женихом на смотрины. На следующее утро лиса приходит к одному богачу, обращается к нему с похвалой и просит дать ей ненадолго пару платьев, сапоги да папаху. Тот ей не отказывает. Лиса ведет плешака к морю, моет ему голову, затем ведет его в баню, там хорошенько купает его и лишь тогда наряжает в одежду жениха. Потом собирает юношей — сыновей знатных людей города, и все они идут ко дворцу падишаха. Впереди — плешак-жених, а следом лиса и остальные сваты. Падишах радуется, приказывает музыкантам

встречать гостей. Слуги падишаха накрывают свадебный стол. Плешака усаживают на самое почетное место, подвигают к нему разные яства. Плешак смотрит на все это, радуется, ест, прямо с костями глотая мясо. Падишах видит это, от стыда готов сквозь семь пластов земли провалиться. Он отзывает лису в сторону, говорит ей, что что-то не нравится ему этот жених, который так ест, будто семь дней и семь ночей в рот ничего не брал, то на свои наряды смотрит, то со стола все хватает, не похож он на богатого человека. Лиса отвечает, что просто он никогда в жизни не видел мяса с костями, для него мясные блюда готовят без костей, а на свои наряды он смотрит от смущения, жалеет о том, что не свое шахское платье надел, ему кажется, что люди с осуждением смотрят на его простой наряд. Сватовство кончается, назначают день свадьбы. Плешак ждет не дождется, когда же, наконец, будет свадьба, забывает обо всем на свете. Зато лиса все думает, куда же привести невесту. «И вот пришло время играть свадьбу, а лиса так ничего и не придумала.

— Опозорилась! — решила лиса и вдруг вспомнила, что на окраине города есть огромный дворец. В семь раз больше и красивее, чем у падишаха. А живут в нем пара аждага.

«Вот туда-то я и поведу невесту», — решила лиса.

— Собирай всех своих друзей, знакомых и незнакомых, встречных и поперечных, соседей и детей, пойдем за невестой, — сказала лиса плешаку.

Сказано — сделано. Собрал плешак всех своих друзей, знакомых и незнакомых, встречных и поперечных, соседей и детей и стал ждать лису.

А лиса тем временем побежала к жене аждага и говорит:

— Меня твой муж послал. Сегодня вечером к вам почетные гости придут. Муж велел приготовить все самое вкусное.

Поверила жена аждага лисе и стала во дворе готовить в котлах разные яства.

Наступил вечер, и пришло время вести невесту в дом жениха. Вот лиса и говорит:

— Надо собираться, а то у жениха все угощение остынет, да и гости ждут не дождутся.

Вскоре на улицах раздались звуки барабана. Это вели невесту. Лиса шла впереди, а с двух сторон дети несли горящие плошки.

Вскоре подошли ко дворцу аждага. Тут лиса побежала вперед и давай кричать:

— Дорогой брат аждага, спасайся. На тебя идет войско семиголовых аждага. Они хотят убить тебя и твою жену. Скорее спасайся!

Поверил аждага лисе и спрятался в огромный стог сена. Там же укрылась и его жена. А лиса, не будь дурой, возьми и подожги стог. Так и сгорели аждага с женой.

А лиса тем временем открыла огромные ворота дворца и стала осыпать жениха с невестой сахаром и рисом.

— Добра и счастья! Добра и счастья! — кричала лиса гостям.

Вошли гости во дворец, увидели прекрасные покои да так и прикусили от удивления пальцы.

— Счастье пришло в руки падишаха. За такого богатого жениха отдал он свою дочь! — говорили они».

Семь дней и семь ночей играют свадьбу плешака и дочери падишаха. На восьмой день гости расходятся, плешак с невестой остаются в этом дворце. Лиса спрашивает плешака, доволен ли он ей. Тот кланяется лисе, говорит, что всю свою жизнь будет помнить то, что она сделала для него. Леса говорит, что хорошо, а теперь она пойдет в лес, но когда-нибудь вернется к нему [Золотой сундук 1974: 295–302].

В осетинских сказках «Чертымхан», «Бедняк Цупара и лиса» и других в лесу или на краю села живет бедняк, одинокий мужчина. Он собирает лохмотья, кормится яйцами от своих кур. Больше у него ничего нет. Лиса предлагает ему жить с ним, съедает его кур и решает женить его на дочке алдара или царя. Последний же решает, что тот, кто засылает сватом лису, вряд ли является каким-нибудь оскудевшим ханом. Как и в сказке татов, авторитет лисы очень высок. Лиса одалживает весы для денег, представляясь казначеем Чертымхана. Алдар в большинстве случаев ставит условие наполнить его двор зверями разной породы. Лиса выполняет это условие. В одном варианте лиса выставляет своего подопечного богатым, прося у алдара меру денег. По дороге к алдару лиса заставляет своего друга упасть в воду, затем наряжает в лохмотья с цветами. Жених удивляется богатой одежде, в которую его нарядили, убранству дворца. Происходит свадьба. Лиса обманом выманивает трехглавого великана, двух или семерых великанов из их дома, запугав их концом света или наступлением войск Агура либо семи сыновей Фарни-барана, они прячутся в стогах, которые лиса поджигает. Невесту приводят в дом великанов, гостей кормят их едой. Иногда лиса проверяет, не утратил ли бывший бедняк человечности [Осетинские 1958: 28–40; Осетинские 1959: 95–99; Осетинские 1973: 51–53; Сокаева 2010: 84–113]. Свахой бедного парня выступает лиса и в таджикской сказке «Золотая лиса». Золотой окрас лисы, которая женит бедного мельника Саида и при этом представляет его будущему тестю как своего сына, примечателен ввиду важности золотой лисы в нартовском эпосе. Лиса сжигает дивов или злую колдунью, чтобы подопечный завладел их жилищем и

сокровищами. Когда золотая лисица умирает, падишах, возведенный ею на трон, кладет ее в сундук и впоследствии засовывает золотой хвост лисы себе за край чалмы, что напоминает шапку из золотой лисицы у нартов [Волшебные 1984: 88–94]. У курдов лиса, у которой в подчинении все звери и птицы, добывает при помощи птицы Симург своему побратиму, мельнику, султанскую дочь [Курдские 1989: 457–458]. В курдской сказке «Лиса и Мельничный Бек» лиса, которую добрый мельник зимой пустил погреться, обещает ему сосватать хорошую девушку. Она просит весы и все его деньги, показав князю, что Мельничный Бек каждый день заставляет ее носить и взвешивать деньги, потом лиса нагружает весы зерном, а в третий раз плачет у ворот князя, что Мельничный Бек приказал сосватать дочь князя, иначе не сносить ей головы. Воспользовавшись половодьем, лиса разыгрывает сцену, будто бы Мельничный Бек упал в реку. Его одевают в богатую княжескую одежду, мельник снова и снова ее рассматривает. Лиса объясняет князю, что утраченная одежда была несравнима с этой, и Мельничный Бек в ней стесняется. После свадьбы лиса запугивает чудовище, жившее в роскошном замке, и сжигает его. Позже лиса проверяет, верен ли мельник своему слову [Wentzel 1978: 259–266]. В сказке ваханцев лиса рвет виноград, принадлежащий плешивому мельнику, а родственники царя спрашивают, почему он так косится на выданную ему царскую одежду и рассматривает дворец. Лиса сжигает в стогу одноглазого дива, напугав его драконом [Сказки народов Памира 1976: 468–471]. В другой ваханской сказке лиса съедает у мельника хлеб, скот и даже шкурки, но обещает его женить на дочери царя Шадода, что и проворачивает, назвав себя послом правителя и объяснив царю, что весь калым утонул. Как и в татской сказке, жених раньше питался только хлебом и не пробовал ни чая, ни риса, ни мяса, ни масла [Пахалина 1975: 146–149]. В сарыкольской сказке «Армытик и лиса» лиса тоже ворует у бедного человека, которого она потом женит на дочери царя, груши [Сказки народов Памира 1976: 471–477; Пахалина 1966: 95–101].

Есть этот сюжет о лисе и сыне мельника и у дардоязычных пашаи Афганистана [MORGENSTIERNE 1944: 118–122]. А в Пакистане обнаруживается родственная по структуре и смыслу синдхская сказка под названием «Шакал и бродяга», в которой главный герой с помощью шакала получает королевскую дочь в жены [SCHIMMEL 1980: 205–212].

На этом многочисленные фольклорно-этнографические параллели двух народов не заканчиваются. Например, как и у осетин [Осетинские 1959: 337–340], у татов бытовали социально-бытовые сказки о споре Ума и Счастья [Назаревич 1962: 3230–234; Назаревич 1975: 95–101]. Татские способы вызывания дождя точно отвечали метеорологической магии осетин,

которые с этой целью раскапывали могилы, особенно старые, приписываемые древней расе царциата, и поливали водой кости либо клали их в реку. Это могли делать и с камнем с могилы либо кусочком каменного надгробия утопленника [Периодическая 1981: 60; Чурсин 1925: 77; Калоев 2004: 353; Чибиров 2008: 218]. К аналогичным манипуляциям с человеческим черепом из старой могилы прибегали на Памире [Мухиддинов 1989: 76; Эшонкулов 2007: 645]. А таты-иудеи села Маджалис современного Кайтагского района Дагестана при недостатке дождя выкапывали яму на берегу Бугачая среди могил предков и с молитвами наливали туда воду из реки. К югу от соседнего селения Харакана есть пещеры, где, по преданию, когда-то жили «великаны». При засухе выкапывали их кости, опускали в воду и тогда якобы должен был пойти дождь. Этнографы сопоставляют этот обряд с сообщением арабского писателя X века ибн-ал-Факиха о священной могиле у Дербента за рекой Беленджером, с помощью которой испрашивают дождь [Трофимова 1966: 103].

Кстати, под 1564 годом дополнения к Никоновской летописи сообщали о деятельности кабардинского князя Темрюка Идарова: «...И Темрюкъ со государскими людьми недругомъ своимъ недружбу довелъ и въ свою волю ихъ привелъ, а воевалъ Шепшуковы улусы да воевалъ Татцкіе земли близъ Скиньскихъ городковъ, и взяли три городки: городъ Моханъ, городъ Енгирь, город Каванъ, и мирзу Телишку убили и людей многихъ побили; а тѣ городки были Шепшуковы княжіе, и люди тѣхъ городковъ добили челомъ Темрюку-князю, и дань Темрюкъ-князь на нихъ положилъ; и воевали землю ихъ одинатцеть дней и взяли кабаковъ Мшанскихъ и Сонскихъ сто шестьдесятъ четыре и людей многихъ побили и въ полонъ имали, да взяли четырехъ мурзь...» [Полное 1906: 371]. Исследователи, исходя из осетинской этимологии названий, предполагают, что упомянутые городки «Татцкой земли», принадлежавшие сопернику Темрюка, князю Пшеапшоко Кайтукову, были населены осетинами и находились в северных районах предгорий, у выхода на равнину, которой владели кабардинские князья, рядом с рекой Лескен. Следовательно, в средние века экзоэтноним «тат» мог проектироваться и на осетинское население ввиду его ираноязычности [Кушева 1963: 240; Виноградов, Магомадова 1981: 47–50]. Стоит вспомнить и о версии, по которой топоним Тат(а)ртуп, которым именуется известное осетинское святилище, этимологизируется как ‘местожительство племени тат’, где -туп — фонетически искаженное абхазско-абазинское тып ‘местность, местожительство, очаг’ [Ионова, Татаршао 1999: 85].

## Выводы

Таким образом, нельзя говорить, что в татском сказочном эпосе просто глубоко пустили корни мотивы и сюжеты восточных богатырских сказок, как пишут некоторые сторонники горско-еврейской гипотезы [МУСАХАНОВА 1993: 46]. Это не что-то наносное, поверхностное и заимствованное. Напротив, те же богатырские сказания отразились в татской топонимике, в частности, мусульманское селение Рустов, по мнению местных стариков, получило название от богатыря (пехлевана) Рустема, сына Заля. Селение Рустов, по их словам, было очень древним и существовало еще до ханов [Миллер 1929: 8]. Они были едиными для представителей всех трех конфессий. Для сравнения, у таджикоязычных бухарских евреев нет следов персидского эпоса, и лишь некоторые сюжеты сказок являются иранскими по происхождению [Фазылов, Толмас 2015: 6–9, 13, 16–20]. Татские сказки очень близки сказкам персов, таджиков, пуштунов, курдов, осетин, белуджей, памирцев. Иногда переключка наблюдается также с народным творчеством этносов Закавказья, преимущественно там, где речь идет о заимствованных у иранцев сюжетах. В то же время они резко отличаются от сказок евреев-ашкенази, в которых практически полностью отсутствуют героико-фантастические сюжеты, зато часто содержится мораль, поучение, апология религиозных ценностей [Еврейские 2015]. Исследователи фольклора ашкенази не без возмущения констатируют в сказках татов «полное отсутствие еврейских реалий» и, взамен, наличие того, что они называют «колоритом мусульманского Востока» [Дымшиц 1998: 181].

Кроме того, в волшебных сказках дагестанских и азербайджанских татов прослеживается много мотивов, общих с нартовским эпосом осетин. Эти архаичные мотивы присутствуют и у татов-христиан, и у татов-иудеев, и у татов-мусульман, не являясь достоянием какой-либо одной религиозной группы, что, скорее всего, как и данные языка, указывает на общность их иранских предков. Сами волшебные сказки татов представляют собой нечто среднее между осетинскими нартовскими сказаниями и эпическими преданиями, с одной стороны, и сказками персов, с другой. В связи с этим вызывает интерес этническая принадлежность жителей села Джалган Дербентского района Республики Дагестан, известного своими достопримечательностями, среди которых — расположенные невдалеке руины Даг-бары (Горной стены), составной части Дербентского оборонительного комплекса VI века. Несмотря на то, что официально местных обитателей именуют азербайджанцами, окружающее население причисляет их то к персам, то к татам, то к горским евреям. Сами джалганцы идентифицируют себя как самостоятельный народ со своим языком и своей культурой, хотя у них и

отсутствует какой-либо этноним для самоидентификации. При необходимости, в официальных документах, для самоназвания они используют этноним «азербайджанец». Язык джалганцев сближается с фарси, а традиционная культура — с культурой осетин. Многие элементы традиционной культуры джалганцев имеют аналогии в традиционной культуре осетин, которые, однако, нельзя отнести к типологическим схождениям. В религиозных верованиях джалганцев значимое место занимает почитание святилищ и покровителей этих святилищ. Система святилищ и почитание духов-покровителей у жителей села Джалган находят свои параллели с традиционными осетинскими религиозными воззрениями. Как и у осетин, вокруг святилищ появляются устные рассказы, призванные убедить слушателя в сакральности священного места и неминуемости наказания для нарушителя этой сакральности. Велика роль и сновидений, подтверждающих священность места или становящихся причиной появления нового «Пира», которым джалганцы именуют как само святилище, так и духа-покровителя этого святилища. Во многом схожи этикетные нормы осетин и джалганцев, не находящие соответствия у остальных народов Дербентского района. Прямые аналогии прослеживаются и в свадебных обрядах, которые можно охарактеризовать как смесь дагестанских и осетинских свадебных ритуалов. Из бытующих на сегодняшний день языков Дербентского района Дагестана наиболее близок джалганскому литературный татский язык, хотя при общении джалганцев и других татов на родных языках они друг друга не вполне понимают. По мнению джалганцев, их язык якобы схож с талышским. Однако, по их же оговорке, джалганцы и талыши не понимают друг друга. Отдельные особенности сближают джалганский язык с восточно-иранскими языками, в частности, с осетинским. Объяснение такого синтеза лежит в исторических сведениях, согласно которым в генезисе джалганцев приняли участие персы и аланы [КУСАЕВА, САТЦАЕВ, ТАКАЗОВ 2016: 96–103]. Сам топоним Джалган исследователи соотносят со среднеперсидским *gorgān* ('волки') [ГАДЖИЕВ 2014: 20]. Возможно, какие-то влияния татов достигли и Северного Кавказа, на что указывает, например, абазинское мужское имя Тат [ИОНОВА, ТАТАРШАО 1999: 85].

Данное обстоятельство лишний раз доказывает чисто иранскую природу нартовского эпоса осетин, который не является ни кавказским, ни, тем более, тюркским по происхождению и не несет на себе никаких монгольских наслоений. В свете татских параллелей более чем сомнительным представляется и существование двух центров формирования нартовского эпоса — аланского и абхазо-адыгского, которые, по мнению абхазских нартоведов, взаимно обогащались образами, сюжетами и мотивами, возможно, даже имея некий общий неиндоевропейский субстрат

[Джапуа 2016: 163]. В то же время культура татов предстает как иранская по своей сути, архаичная и единая для всех татских этнорелигиозных групп, унаследованная от предков, а не являющаяся результатом влияния окружающих этносов.

## ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.

АБАЕВА З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали: Ирыстон, 1978. 178 с.

Абазинские народные сказки / Составление, перевод с абазинского, вступительная статья, примечания В. Б. Тугова. Москва: Наука, 1985. 411 с.

АБДУЛЛАЕВ Гаси. Азербайджан в XVIII веке и взаимоотношения его с Россией. Баку: Издательство Академии наук АзССР, 1965. 621 с.

АБДУЛЛАХИ М. Шахнаме и нарты: некоторые параллели // Дигорский язык: генезис, проблемы, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции. 9–11 октября 2021 г.: Сборник научных трудов. Владикавказ: СКИКИ, 2021. С. 159–173.

АБУ ТАХЕР ТАРСУСИ. Дараб-наме, или Книга о Дарабе / Издание подготовила Н. Б. Кондырева. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 2000. 532 с.

Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми: Алашара, 1985. 360 с.

Аварские народные сказки. Составитель, переводчик с аварского и автор примечаний Д. М. Атаев, под редакцией М.-Н. Османова. Москва: Наука, 1972. 176 с.

Автандилашвили Г. Этническая группа лайджей в Грузии // Топчишвили Роланд. Кавказоведческие исследования. Тбилиси: Универсал, 2011. С. 255–270.

АВШАЛУМОВА Н. Х. Мифологические образы в устном творчестве татов // Религия и атеизм: история и современность. Махачкала: издательство Дагестанского государственного университета, 1992. С. 111–123.

АВШАЛУМОВА Н. Х. Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана // Этнографическое обозрение. Москва, 1995. № 3. С. 101–107.

АВШАЛУМОВА Наида. Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана // Таты-иудаисты. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. С. 89–102.

АГАРУНОВ Я. М., АГАРУНОВ М. Я. Большой словарь языка горских евреев-джуури. Книга I. Джуури-русский словарь: Ок 14000 слов и словосочетаний. Баку: издательство «Абилов, Зейналов и сыновья», 2010. 275, [1] с.

АДЖИЕВ А. М. Нартский прозаический фольклор кумыков и его место в кавказской нартиаде // Дагестанская народная проза. Махачкала: издательство Дагестанского филиала АН СССР, 1982. С. 4–23.

Аджи́ев А. М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 2004. 425 с.

Азербайджанские сказки. Баку: издательство АН Азербайджанской ССР, 1947. Том II. 514 с.

Азербайджанские народные сказки // Перевод с азербайджанского языка А. Н. Ахундовой. Москва: Изографус, 2004. 208 с.

Азербайджанские сказки / В обработке М. Г. Тахмасиба. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1964. 168 с.

Азербайджанские сказки. Сказки на азербайджанском языке собрал и обработал Нуреддин Сеидов. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1977. 215 с.

Азербайджанские сказки / Составитель Алиман Ахундов. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1955. 340 с.

Азербайджанские сказки, мифы, легенды. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1988. 304 с.

Акишев Алишер. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: издательство «Наука» Казахской ССР, 1984. 176 с.

Акопян А. Татоязычные армяне: 15 веков от «армянства» к «армянству» // Южный Кавказ: Территории. Истории. Люди. Сборник статей. Тбилиси: Фонд Генриха Бёлля, 2006. С. 190–213.

Алексеев А. Ю. О скифском Аресе // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Ленинград: Искусство, 1980. Вып. 21. С. 39–47.

Алибекова П. М. О зороастрийских мотивах в мифологии народов Дагестана // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа: Материалы международной научной конференции. 19–21 октября 2010 г. К 70-летию проф. А. М. Аджиева. Махачкала: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, 2010. С. 77–81.

Анекдоты Моллы Насреддина / Составитель М.Г. Тахмасиб. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1958. 339 с.

Анекдоты о ходже Насреддине / Перевод с турецкого В. А. Гордлевского. Москва: издательство восточной литературы, 1969. 278 с.

Анекдоты о ходже Насреддине и Ахмет Ахае / Тексты записаны фольклорной бригадой Алушкинского Дворца-Музея. Подготовка текста к печати С. Д. Коцюбинского. Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1937. 368 с.

Анекдоты Омирбека / Перевод, литературная обработка и послесловие Бориса Привалова. Нукус: Каракалпакстан, 1977. 196 с.

Анисимов Илья. Кавказские евреи-горцы. Москва: типография Е. Г. Потапова, 1888. 152 с.

Армянские народные сказки / Составил Арташес Назинян, перевела с армянского Ирина Токмакова. Москва: Детская литература, 1969. 176 с.

- Армянские народные сказки / Вступительная статья, составление и примечания А. Т. Ганалаяна. Ереван: Айастан, 1965. 400 с.
- Армянские сказки / Перевод и примечания Я. Хачатрянца, введение М. Шагинян. Москва-Ленинград: Academia, 1933. 372 с.
- Армянский фольклор / Составление и перевод Г. О. Карапетяна. Москва: Наука, 1979. 376 с.
- АСАТЯН Г. С. Этническая композиция Ирана: От «Арийского простора» до Азербайджанского мифа. Ереван: Кавказский центр иранистики, 2012. 130 с.
- АШИРОВ А. А. Узбекистан // Религии Центральной Азии и Азербайджана. Том I. Традиционные верования и шаманизм. Самарканд: МИЦАИ, 2016. С. 200–256.
- БАКАЕВ Ч. Х. Язык азербайджанских курдов. Москва: Наука, 1965. 283 с.
- БАСИЛОВ В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. С. 135–150.
- БАХШИЕВ Д. Р. Горские евреи. Как выжить разобщенному народу?: о создании фундаментальных основ для сохранения языка и этноса. Москва: Триумф, 2014. 80 с.
- Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным // Труды Института Востоковедения АН СССР. Ленинград: издательство АН СССР, 1932. Вып. 4. 220 с.
- БЕССОНОВА С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев: Наукова думка, 1984. С. 3–21.
- БЕССОНОВА С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 140 с.
- БОНГАРД-ЛЕВИН Г. М., ГРАНТОВСКИЙ Э. А. От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. Москва: Мысль, 1983. 206 с.
- БРАГИНСКИЙ И. С. Из истории таджикской народной поэзии. Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности. Москва: издательство АН СССР, 1956. 496 с.
- БРАГИНСКИЙ И. С. О татской народности // Таты — самобытная народность Кавказа. Москва: Мысль, 2002. С. 168–170.
- БЯЗЫРОВ А. Х. К вопросу о круге осетинских нартских сказаний // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. Москва: Наука, 1969. С. 436–455.
- БЯЗЫРТЫ Алыксандр. Нарты таурагъты истори. Дзæуджыхъæу: Ир, 1993. 168 ф.
- ВАСИЛЬЕВ М. А. Татарские версии анекдотов Ходжи-Насрэддина // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете имени В. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1928. Т. 34. Вып. 1–2. С. 141–145.
- ВИДЕНГРЕН Гео. Мани и манихейство. Санкт-Петербург: Евразия, 2001. 256 с.
- ВИКОРИН Виктор. Восточнокавказские ираноязычные иудеи («таты — иудаисты», «горские евреи», или «джухуры»): итоги переписи 2002 г. и проблемы этнолингвистической идентификации // Проблемы еврейской истории (Материалы научных конференций ЦНРИП «Сэфер» РАН, 2007–2008 гг.). Памяти проф. Р. М. Капланова. Ч. II. Москва, 2008. С. 430–439.

Викторин Виктор. «Горские» («татаязычные») иудаисты на Северном и Восточном Кавказе и их изучение во взаимосвязи с другими «одноязычно-иноконфессиональными» этногруппами // Материалы Девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Москва: «Пробел-2000», 2002. Т. 1. С. 203–215.

Викторин Виктор. Ираноязычный сюжет иудейской традиции с Восточного Кавказа — запада Прикаспия («таты — горские евреи — джухуры») и динамика самоидентификации в России, октябрь 2001 и 2010 гг.) // Материалы XX ежегодной Международной конференции по иудаике. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2013. Том III. Научные труды по иудаике. С. 129–137.

Виноградов В. Б., Магомадова Т. С. Две заметки о ранних русско-северокавказских связях // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 1981. С. 45–57.

Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Перевод с голландского языка В. Г. Трисман. Том II / Редакция и научное руководство Н. П. Копанева, Б. Наарден. Амстердам: Издательство Pegasus, 2010. 1225 с.

Волшебные сказки: Таджикские народные сказки / Перевод с таджикского, составление и литературная обработка М. Явич, Л. Демидчик. Душанбе: Маориф, 1984. 96 с.

Восифи Зайнитдин. Удивительные события / Перевод с таджикского С. Ховари. Стихи в переводе М. Феофановой. Душанбе: Ирфон, 1984. 160 с.

Восканян Вардан. О татских названиях островов Каспийского моря // The 1st international Conference on Tati Studies: 16-17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 49.

Голотвин Ж. Г., Мататов М. Е. Таты // Вопросы истории. Москва, 1986. № 11. С. 185–188.

Габуев З. К. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и турки. Москва: Наука, 2002. 110 с.

Гаглойти Ю. С. Осетино-абхазские нартовские параллели // Проблемы осетинского нартовского эпоса: Сборник статей. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2000. С. 5–37.

Гаджиев В. Г. Сочинение И. Гербера Описание стран и народов между Астраханью и рекой Курой находящихся. Москва: Наука, 1979. 271 с.

Гаджиев Муртазали. К этимологии топонима Джалган // The 1st international Conference on Tati Studies: 16–17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 20–22.

Гасанов М. Р. Дагестан и иранский мир (штрихи взаимодействия). Ереван: Кавказский центр иранистики, 1999. 80 с.

ГВАХАРИЯ А. А. О вновь обнаруженных грузинских версиях персидских народных дастанов // VI Всесоюзная научная конференция по актуальным проблемам иранской филологии (Тезисы докладов). Тбилиси: ТГУ, 1970. С. 161–163.

ГЕГАМЯН Астгик. О некоторых параллелях в фольклоре татов и народов Ближнего Востока // The 1st international Conference on Tati Studies: 16–17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 22.

ГЕРБЕР Иван Густав. Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 году // Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащих. Санкт-Петербург, 1760. Сентябрь. С. 195–232.

Геродот. История в девяти книгах. Ленинград: Наука, 1972. 600 с.

ГМЕЛИН Самуил Готтлиб. Путешествие по России для изследования всех трех царств в природе. Санкт-Петербург: изданием Императорской Академии наук, 1785. Часть третья, половина первая. [2], 336 с.

ГОЛЬДЕНБЕРГ Л. А. Рукописные карты и планы XVIII в. как источник по истории города Дербента // Археографический ежегодник за 1963 г. Москва: Наука, 1964. С. 115–140.

ГРИГОРЬЯН К. Э. Изучение и классификация этнических групп армян в конце XX в. // Музей. Традиции. Этничность XX–XXI вв.: Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея. Санкт-Петербург-Кишинев: Nestor Historia, 2002. С. 187–192.

Грузинские народные сказки. Сто сказок / Сборник составлен и переведен Н. И. Дolidze, под редакцией проф. М. Я. Чиковани. Тбилиси: Мерани, 1971. 350 с.

ГРЮНБЕРГ А. Л. Язык североазербайджанских татов. Ленинград: издательство АН СССР, 1963. 212 с.

ГУЛИЕВ Г. А. Таты // Народы Кавказа. Москва: издательство Академии наук СССР, 1962. Т. II. С. 181–186.

ГУРИЕВ Т. А. К проблеме циклизации осетинских нартовских кадагов (заметки о концепции Андре Сикоеффа) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II. С. 44–51.

ГУРИЕВ Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.

ГУРИЕВ Т. А. Сборник избранных статей. Владикавказ: издательство СОГУ, 2010. 295 с.

ГУРИЕВ Т. А. Эпическое имя как элемент историзма // Античные государства и варварский мир: (Межвузовский сборник статей). Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 1981. С. 75–81.

ГУТИЕВА Э. Т. Древний сакральный мотив в тексте кадага «Безымянный сын Урузмага» // Вестник Владикавказского научного центра. Владикавказ, 2014. Том 14. С. 8–12.

ДАДАШЕВ Михаил. Русско-татский (горско-еврейский) словарь. Москва: Собрание, 2006. 287 с.

ДАЛГАТ У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. Москва: Наука, 1972. 458 с.

ДАЛГАТ У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос: материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. С. 154–174.

ДАРКЕВИЧ В. П. Ковш из Хазарии и тюркский героический эпос // Краткие сообщения института археологии. Москва: Наука, 1974. Вып. 140. Восточная Европа в I–II тысячелетиях н.э. С. 28–32.

ДАРЧИЕВ А. В. Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской нартиады) // Современные проблемы науки и образования. Москва, 2013. № 2. — Б. с.

Двадцать четыре Насреддина / Составление, вступительная статья, примечания и указатели М. С. Харитоновна. Москва: Наука, 1986. 622 с.

Девять встреч: Персидские анонимные повести / Перевод с персидского Н. Н. Туманович и И.К. Петровой, предисловие Н. Н. Туманович. стихи в переводе А. Л. Грюнберга. Москва: Наука, 1988. 268 с.

ДЕМИДОВ С. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством, у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. С. 119–134.

ДЕХТЯРЬ А. А. Проблемы поэтики дастанов урду. Москва: Наука, 1979. 135 с.

ДЖАНАЕВА Н. А. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе: Северо-Осетинский Научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской АССР, 1984. С. 103–119.

ДЖАПУА З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (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.

ДЖАПЫУА З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум: Алашара, 1995. 184 с.

ДЗАДЗИЕВ А. Б., ДЗУЦЕВ Х. В., КАРАЕВ С. М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 1994. 284 с.

ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017. Том I. 464 с.

ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. К вопросу о «зороастризме» у осетин (аланский дуализм) // Индо-европейское языкознание и классическая филология XXV (1) (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 21–23 июня 2021 г. Санкт-Петербург: ИЛИ РАН, 2021. С. 273–291.

Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.

Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). Хрестоматия / Под редакцией Л. В. Баженова. Ташкент: Государственное издательство научно-технической и социально-экономической литературы УзССР, 1940. 172 с.

Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология. Москва: Наука, 1976. 273 с.

Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. Москва: Наука, 1990. 229 с.

Дымшиц Валерий. Борьба с глупостью и злом // Новая еврейская школа. Санкт-Петербург, 1998. № 6. С. 179–181.

Дьяконова Н. В. «Сакские» печати из Сериндии // Вестник древней истории. Москва, 1967. № 2. С. 175–182.

Дьяконова Н. В. Терракотовая фигурка Захака // Труды Отдела Востока [Государственного Эрмитажа]. Ленинград: Типо-литография издательства АН СССР, 1940. Т. III. С. 195–208.

Еврейские народные сказки, предания, былинки, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / Составление, литературная обработка, предисловие и комментарии Валерия Дымшица. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2015. 568 с.

Ефимов В. А. Язык парачи: грамматический очерк, тексты, словарь. Москва: Восточная литература, 2009. 269 с.

Забавные рассказы про великомудрого и хитроумного Бирбала, главного советника индийского падишаха Акбара / Перевод с хинди Д. Гольдман. Москва: Наука, 1968. 287 с.

Золотая птица. Сказки народов Востока. Арабские сказки. Персидские сказки. Таджикские сказки / Составитель Н. Ю. Чалисова. Перевод, предисловие и комментарии М.-Н. О. Османова. Москва: Московский рабочий. 1989. 542 с.

Золотой сундук: Сказки татов Дагестана / Составление, перевод с татского Амалдана Кукуллу. Москва: Наука, 1974. 320 с.

Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. Москва: Восточная литература, 1997. 352 с.

Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 338 с.

Ибрагимов М.-Р. А. Горские евреи // Народы Дагестана. Москва: Наука, 2002. С. 519–534.

Изилов Ю. Р. Джуурит: Исторические особенности словарных единиц языка горских евреев. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ. 2014. 44 с.

Ионова С. Х., Татаршао А. Х. Элемент уа-/уа-гIа/ «люди, народ» в названиях некоторых абхазо-адыгских этнонимов, племен и фамилий // Литература народов Северного Кавказа: художественные и методологические проблемы изучения. Тезисы докладов. Карачаевск: Карачаево-Черкесский государственный педагогический университет, 1999. С. 83–85.

Ирон адамон сфаелдыстад. Фаендзаем чиныг. Нарт аемае Даредзанты кадджытае. Памятники народного творчества осетин, Выпуск пятый. Сказания о нартах и Даредзанах. Орджоникидзе: Севосетгиз, 1941. 290 с.

Ирон адамон сфаелдыстад. Дыууæ томы / Сарæзта йæ Салагаты 3. Дзауджыхъæу: Ир, 2007. Фыццаг том. 719 ф.

Исаенко А. В., Кучиев В. Д. Некоторые проблемы древней истории осетин // Аланы: история и культура. Alanica-III. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1995. С. 10–34.

Ихилон Дон. Этногенез и древняя история горских евреев Кавказа. Нетания: издательский дом «Мирвори», 2009. 160 с.

Ихилон М. М. Горские евреи // Народы Кавказа. Москва: издательство Академии наук СССР, 1960. Т. I. С. 554–561.

КАЗАКИ М.-Д.-Э., СОКАЕВА Д., & ИЗАДИ О. Шахнамэ и нартовский эпос осетин: опыт сравнительного изучения символа // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Vestnik of North-Eastern Federal University. Серия «Эпосоведение. Epic Studies». Якутск, 2020. № 1(17). С. 23–31.

КАЛАНКАТУАЦИ Мовсэс. История страны Алуанк. Ереван: Матенадаран, 1984. 258 с.

КАЛЕВАЛА. Карельские руны, собранные Э. Лённротом. Перевел с финского А. И. Бельский. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1956. 288 с.

КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. Москва: Наука, 1999. 393 с.

КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. Москва: Наука, 2004. 471 с.

КАЛОЕВ Г. З. Нартский эпос осетин // Нартский эпос: материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. С. 110–128.

КАЛОЕВА Д. А. Даредзановские сказания у осетин: (Исследование, тексты). Цхинвали: Ирыстон, 1975. 93 с.

КАПЛАНОВ Рашид. Труды. Интервью. Воспоминания. М.: Пробел-2000, 2010. 403 с.

КАРПИНИ Иоанн Плато де, Рубрук Вильгельм. История Монгалов. Путешествие в восточные страны. Санкт-Петербург: издание А. С. Суворина, 1911. XV, 232 с.

КВАЧАДЗЕ М. Таты в этнолингвистическом контексте с. Гомбори // Caucasiologic papers. Кавказоведческие разыскания. Тбилиси, 2011. № 3. С. 68–76.

КИСЕЛЬ В. А. Погребальное убранство из кургана Аржан-2: декор, технологии, авторство // Camera praehistorica. Санкт-Петербург, 2019. № 2 (3). С. 93–122.

КЛЯШТОРНЫЙ С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2003. 560 с.

Книга тысячи и одной ночи в восьми томах / Перевод с арабского М. А. Салье. Москва: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1958. Том 1. Ночи 1–38. 384 с.

КОЛЕСОВ Владимир. Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // *Judaic-Slavic Journal*. Москва, 2020. №2(4). С. 33–59.

КОЛЕСОВ Владимир, Сень Дмитрий. Выборы, элиты, идентичность (случай горских евреев Кубанской области) // Материалы Шестнадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 2. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2009. С. 401–413.

КОРОГЛЫ Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Москва: Наука, 1983. 336 с.

КОЧИЕВ К. К. Сырдонова арфа // *Studia iranica et alatica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday*. Roma: Istituto universitario orientale (Naples, Italy). Dipartimento di studi asiatici, Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998. Vol. LXXXII. P. 221–241.

КУКУЛЛУ Амадан. Истории мудрого странника. Москва: Амалданик, 2007. 207 с.

КУКУЛЛУ Амадан. Легенды народного сказителя. Москва: Амалданик, 2008. 208 с.

КУПОВЕЦКИЙ М. С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX века // *Этнографическое обозрение*. Москва, 2009. № 6. С. 58–73.

КУПОВЕЦКИЙ Марк. К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв // *Studia Anthropologica: Сборник статей в честь проф. М. А. Членова*. Москва-Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2010. С. 145–175.

КУРДОВ К. Горские евреи Дагестана // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография Императорского Московского Университета, 1906. Год 6-й. 1905. №№ 3 и 4. Кн. XXIII–XXIV. С. 57–87.

КУРДОВ К. Таты Дагестана // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография Императорского Московского Университета, 1908. Год 7-й. 1907. Кн. XXVII–XXVIII. №№ 3 и 4. С. 56–66.

КУРДОВ К. М. Таты Шемахинского уезда, Бакинской губернии // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография П. П. Рябушинского, 1913. Год 9-й. 1913. №№ 1 и 2. С. 162–172.

Курдские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания М. Б. Руденко. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн. Москва: Наука, 1970. 248 с.

Курдские сказки / Перевели с курдского И. Фаризов и М. Руденко. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 192 с.

Курдские сказки, легенды и предания / Составление, запись и перевод с курдского Ордихане Джалила, Джалиле Джалила и Зине Джалил. Москва: Наука, 1989. 624 с.

КУСАЕВА З. К., САТЦАЕВ Э. Б., ТАКАЗОВ Ф. М. Джалган и джалганцы: синтез персидского и аланского компонентов (по материалам фольклорно-этнографической и

лингвистической экспедиции 14–18 июня 2016 г.) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Выпуск 21 (60). С. 96–103.

КУШЕВА Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI — 30-х годах XVII века. Москва: издательство АН СССР, 1963. 372 с.

Ларец мудрости: Татские сказки, пословицы и поговорки / Перевод Лазаря Аморова и Ашира Захарова. Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. 406 с.

ЛАТЫШЕВ В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1904. — Том II. Латинские писатели. II, 454 с.

ЛЕБЕДЕВ К. А. Афганистан: язык, литература, этнография. Москва: Муравей, 2003. 472 с.

ЛЕЛЕКОВ Л. А. Ажи-Дахака // Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва: Советская энциклопедия, 1980. Т.1. А-К. С. 50.

ЛЕЛЕКОВ Л. А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. Москва, 1979. № 3. С. 173–188.

Л[ОПАТИНСКИЙ] Л. Армяно-татские тексты. Записаны учениками Шемахинского городского училища, Эфендиевым и Шахвердовым. Заметки к ним // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: типографии Канцелярия Главного начальствующего гражданского частью на Кавказе и Козловского, 1894. Выпуск двадцатый. Отдел II. С. 25–32.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Термин тат как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье // Советская этнография. Москва, 1971. № 3. С. 25–32.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Некоторые этнографические данные о татах Ирана // Этническая история народов Азии. Москва: Наука, 1972. С. 193–211.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. Ленинград: Наука, 1971. С. 36–71.

МАМИЕВА Н. Сатана в осетинском нартовском эпосе. Орджоникидзе: Научно-исследовательский институт при совете министров Северо-Осетинской АССР, 1971. 166 с.

МАТАТОВ М. Е. К вопросу о татском этносе // Советская этнография. Москва, 1981. № 5. С. 109–112.

МАТАТОВ М. Е. Таты-иудаисты: прошлое и их судьбы // Таты; самобытная народность Кавказа. Москва: Мысль, 2002. С. 97–159.

МИЛЛЕР Б. Таты и их расселение и говоры: (материалы и вопросы). Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1929. 43, [1] с.

МИЛЛЕР Всеv. Материалы для изучения еврейско-татского языка: Введение, тексты и словарь. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1892. 90 с.

МИЛЛЕР Всеволод. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Москва: типография бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Выпуск первый. 166 с.

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // Этнографическое обозрение. Москва, 1889. кн. II. С. 1–36.

Миллер Всеv. Татские этюды. Часть I. Тексты и татско-русский словарь. Москва: типография Вяч. Ал. Гатцук, 1905. 80 с.

Миллер Всеволод. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. Москва: типография Высоч. Утв. Т-ва П. Н. Кушнерева и К° и Высочайше утвержден. Т-во Скоропеч. А. А. Левенсон, 1892. XII, 232, 69 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Перевод с хантыйского, мансийского, немецкого языков. Составление, предисловие и примечания Н.В. Лукиной. Москва: Наука, 1990. 568 с.

Молла Насреддин (забавные и поучительные рассказы, изречения, анекдоты) / Составитель М. Г. Тахмасиб, перевод Юрия Гранина. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1969. 316 с.

Молла Насреддин / Перевод с персидского Н. Османова. Москва: Наука, 1970. 208 с.

Мурзаханов Ю. И. Очерк истории этнографического изучения горских евреев: XVIII — начало XX в. Москва: Чоро, 1994. 78 с.

Мусаханова Г. Б. Татская литература (очерк истории. 1917–1990). Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993. 356 с.

Муриддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX в.). Душанбе: Дониш, 1989. 100 с.

Мысыккаты Б. Арийские (индоиранские) истоки аланского триколора // Историко-филологический архив. Владикавказ, 2019. № 9. С. 28–45.

Назаревич А. Ф. В мире горской народной сказки: Дагестанские тетради. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1962. 366 с.

Назаревич А. Ф. Сказочные самоцветы Дагестана. В обработке лучших горских мастеров. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1975. 208 с.

Назарова Евгения. Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. Москва, 2020. №2(4). С. 60–80.

Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Составители Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев, вступительная статья, комментарии и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Москва: Наука, 1994. 656 с.

Нарты кадджытæ / Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытъяты Хъазыбег. Орджоникидзе: Ир, 1989. Фыццаг чиныг. 496 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфифон куыстуат, 2007. Цыппæрæм чиныг. 548 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Фæндзæм чиныг. 766 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдтау сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Æхсæзæм чыныг. 544 ф.

Необычайные приключения Насретдина Афанди / Перевод с узбекского А. Рахими и М. Шевердина. Ташкент: Государственное издательство художественной литературы УзССР, 1959. 252 с.

Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязров. Москва: Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.

НАХШАБИ Зийа ад-Дин. Книга попугая о женской хитрости и коварстве. Москва: Наука, 1979. 348 с.

НУВАХОВ Борис. Таты России: прошлое и настоящее. Москва: типография МЮ РФ, 1997. 155 с.

О храбрых, нежных и влюбленных. Сказания Пятиречья / Перевод с пенджаби И.П. Кудрявцевой и И.С. Рабиновича. Москва: Наука, 1967. 128 с.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введение, перевод, примечания и указатель А. М. Ловягина. Санкт-Петербург: Издание А. М. Суворина, 1906. XXVIII, 582 с.

Осетинские народные сказки / Составители С. Бритаев и Г. Калоев. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 424 с.

Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисловие, и примечания Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. Москва: Наука, 1973. 598 с.

Осетинские сказки / Обработка и перевод с осетинского Созрыко Бритаева. Москва: Государственное издательство детской литературы, 1958. 304 с.

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы. Из путешествия по Кавказу // Вестник Европы. 1879. Четырнадцатый год. Кн. 8-я. С. 697–710.

Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ: Изд. Осетинского научно-исследовательского института краеведения, 1925. Выпуск 1. 122 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.

ПАХАЛИНА Т.Н. Ваханский язык. Москва: Наука, 1975. 344 с.

ПАХАЛИНА Т.Н. Сарыкольский язык: исследование и материалы. Москва: Наука, 1966. 239 с.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1981. Книга 1. 304 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.

Персидские народные анекдоты / Составление, предисловие и примечания Д. С. Комиссарова. Москва: Наука, 1990. 90 с.

Персидские народные сказки. Подбор, перевод, примеч. и вступ. статья А. А. Ромащевича. Москва-Ленинград: Academia, 1934. 436 с.

Персидские народные сказки / Составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова. Москва: Наука, 1987. 504 с.

Персидские сказки / Перевод Р. Алиева, А. Бертельса и Н. Османова. Москва: издательство восточной литературы, 1960. 512 с.

Пехлевийская Божественная комедия: Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О. М. Чунаковой. Москва: Восточная литература, 2001. 206 с.

Плаева З. К. Мифологический контекст мотива игры Ацамаза на свирели в осетинской Нартиаде // Традиционная культура. Москва, 2022. № 4. С. 21–28.

Плутовка из Багдада / Перевод с персидского языка Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович; предисл. и примеч. Ю. Борщевского. Москва: Издательство восточной литературы, 1963. 576 с.

Поллидович Ю. Б. «Золотые» плети скифских властителей // Степные миры в зеркале археологии. Сборник статей, посвященный 70-летию ученого-археолога М. К. Хабдулиной. Нур-Султан: ИП ARD-Print, 2022. С. 118–127.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1856. Том VII. Летопись по Воскресенскому списку. X, 345 с.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография И. Н. Скороходова, 1906. Том XIII. Вторая половина. I. Дополнения к Никоновской летописи. II. Так называемая Царственная книга. VIII, 531 с.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография М. А. Александрова, 1913. Том XVIII. Симеоновская летопись. III, 316 с.

Поучительные истории о падишахе Акбаре и советнике его Бирбале. Москва: Художественная литература, 1976. 156 с.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос / Вступление Ш.Д. Инал-Ипа, прозаические переводы Г. Гулиа, стихотворные С. Липкина. Москва: Художественная литература, 1962. 288 с.

Приселков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1950. 514 с.

Проделки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора / Составление, вступительная статья и общая редакция текстов Г.Л. Пермякова. Москва: Наука, 1972. 559 с.

ПРОХОРОВА Т. А. Обряд отсечения правой руки — специфическая черта культа грозового божества скифов и сарматов // Донская археология. Ростов-на-Дону, 1998. № 1. С. 20–24.

ПУЛЬНЕР И. Итоги и задачи изучения кавказских (грузинских и горских) евреев // Советская этнография. Москва-Ленинград, 1936. № 4–5. С. 105–121.

РАЕВСКИЙ Д.С. Мир скифской культуры. Москва: Языки славянских культур, 2006. 600 с.

РАЙТ Джон К. Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. Москва: Наука, 1988. 478 с.

РАК И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). Санкт-Петербург-Москва: Журнал «Нева» — Летний Сад, 1998. 560 с.

РАНК Отто. Миф о рождении героя. Москва-Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 252 с.

РАХИМИ Д. К. Трансформация мифического образа Симурга в эпическом наследии таджиков // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С.195–205.

РАХНО К. Ю. Жалоба на убийцу сына: осетинско-древнеиранская нартовская параллель // «Культура и история народов Кавказа: вчера, сегодня, завтра». Материалы Международной научной конференции, посвященной 95-летию создания Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас: ООО «КЕП», 2021. С. 340–351.

РАХНО К. Ю. Мотив потопа в осетинском нартовском эпосе: миф и историческая поэтика // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ 2019. Вып. 22. С. 59–63.

РАХНО К. Ю. Похолодание в нартовском эпосе осетин и Авесте // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ, 2019. Вып. V. С. 46–57.

РАХНО К. Ю. Сюжет об убиении стариков в осетинском фольклоре: историческая подоплека и эпические параллели // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 132–151.

РАХНО К. Ю. Уарп-Ахсина: древнеиранские истоки одного женского образа в Нартовском эпосе // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2021. Вып. 26. С. 76–92.

РУДЕНКО М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов // Фольклор и этнография. Москва: Наука, 1974. С. 118–124.

С неба упало три яблока...: Сказки / Автор идеи и составитель Абузар Багиров; Перевод с азербайджанского А. Н. Ахундовой. Москва: ИзографЪ, 2006. 207 с.

САВИНА В. И. Этнонимы и топонимы Ирана // Ономастика Востока. Москва: Наука, 1980. С. 140–155.

САЛМИН А. К. Система религии чувашей. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 654 с.

САТЦАЕВ Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы): Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 156 с.

СЕМЕНОВ И. Г. Из горско-еврейской демонологии: ДедейОл и СерЮви // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология, 2006–2007. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2007. С. 154–157.

СЕМЕНОВ И. Г. Иранские элементы в демонологии горских евреев // Этнографическое обозрение. Москва, 2013. № 5. С. 154–162.

СЕМЕНОВ Игорь. Кавказские таты и горские евреи (Некоторые сведения о них и проблемы происхождения). Казань: Тан, 1992. 26 с.

СЕМЕНОВ Игорь. О происхождении горских евреев. Москва: ООО «Лист», 1997. 32 с.

СЕМЕНОВ И. Г. О ранних контактах восточнокавказских евреев и хазар // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». 24–26 апреля 2001 г., Баку — Куба — Красная Слобода. Баку: Элм, 2002. С. 35–47.

Сказания из «Шахнаме» / Пересказал Сатым Улуг-зода. Душанбе: Адиб, 1989. 383 с.

Сказания о нартах: осетинский эпос / Перевод с осетинского Ю. Либединского. Москва: Советская Россия, 1978. 512 с.

Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Антология классической малайской прозы / Перевод с малайского, составление и предисловие В.И. Брагинского. Москва: Наука, 1982. 391 с.

Сказки, басни и легенды белуджей / Составление и перевод с английского А.Е. Порожнякова. Москва: Наука, 1989. 219 с.

Сказки и легенды горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарий А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. Вступительная статья А.З. Розенфельд. Москва: Наука, 1990. 238 с.

Сказки и стихи Афганистана. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 312 с.

Сказки Исфохана / Перевод с персидского языка Э. Джалишвили и Н. Фарас. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1967. 192 с.

Сказки народов Памира / Перевод с памирских языков, составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Москва: Наука, 1976. 536 с.

Сказки народов Югославии / Переводы с сербохорватского, словенского и македонского. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1962. 408 с.

Сказки и легенды Систана / Перевод с персидского, составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Москва: Наука, 1981. 269 с.

Сладкая соль. Пакистанские сказки / Переводы с английского и урду. Составители и переводчики А. Порожняков и А. Сухочев. Предисловие А. Сухочева. Москва: Детская литература, 1991. 176 с.

СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Владикавказ: НПО СОИГСИ, 2010. 280 с.

СОМАДЕВА. Повесть о царе Удаяне. Пять книг из «Океана сказаний». Москва: Наука, 1967. 288 с.

Средневековые фантастические рассказы / Перевод с таджикского С. Ховари. Душанбе: Ирфон, 1983. 240 с.

Сталин И. Марксизм и национальный вопрос. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1952. 64 с.

Стивенс Е. С. Мифы и легенды Ирака. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2008. 317 с.

Стрейс Я. Я. Три путешествия / перевод Э. Бородиной, редакция А. Морозова. Москва: ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. 416 с.

Тадевосян Т. В. Армяно-татская легенда о дэве и царском сыне и нартское сказание о золотом яблоке // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. С. 152–158.

Таджикские народные сказки / Составление и обработка Р. Амонов и К. Улуг-заде, перевод Клавдии Улуг-заде. Сталинабад: Таджикское государственное издательство, 1957. 480 с.

Таджикские народные сказки / Обработка и перевод Клавдии Улуг-заде. Душанбе: Ирфон, 1967. 332 с.

Таджикский народный юмор / Собрал А. Дехоти. Перевод и обработка Клавдии Улуг-заде. Душанбе: Ирфон, 1965. 110 с.

Таты. Фольклор / Составитель М.Е. Мататов. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1994. 166 с.

ТАШАЕВ Ш. С. Сказки бабушки Пеньшь. Санкт-Петербург: издательство «ИШТП», 2002. 111 с.

ТИХАЯ-ЦЕРЕТЕЛИ М. Г. Женский образ *mzeḥunaqav* грузинских сказок // Тристан и Исоolda: От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора Института языка и мышления АН СССР под редакцией академика Н. Я. Марра. Ленинград: издательство АН СССР, 1932. С. 137–174.

Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва: издательство МГУ, 1948. 352 с., 87 табл.

Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. Москва: Наука, 1984. 242 с.

Трофимова А. Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку: Элм, 1966. Вып. II. С. 97–111.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр: Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. 315 с.

Туганов Махарбек. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977. 235 с.

Туманович Н. Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Москва: Наука, 1981. Выпуск 6. Фольклор (Занимательные рассказы и повести). 144 с.

Уйгурские юморески / Составители Мурат Хамраев, Ришат Сабитов, Махинур Алиева, перевод Нины Скалковской. Алма-Ата: Жазушы, 1969. 136 с.

Фазылов Маркиэл, Толмас Хана. Легенды и сказки бухарских евреев. [Иерусалим]: Форум исследователей истории при Всемирном Конгрессе бухарских евреев; Секция бухарских евреев Союза русскоязычных писателей Израиля, 2015. 359 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Издание подготовили Ц.Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков. Москва: издательство АН СССР, 1957. Том первый. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. 675 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, комментарии А. А. Старикова. Москва: издательство АН СССР, 1960. Том второй. От сказания о Ростеме и Сохрабе до сказания о Ростеме и хакане Чина. 643 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, комментарии В. Г. Луконина. Москва: Наука, 1969. Том четвертый. От царствования Лохраспа до царствования Искендера. 458 с.

Фольклор моего народа / Составитель Д. Кукулиев, автор комментариев Л. Э. Гутцайт, стихи Р.Н. Мигирова, вступительная статья М. А. Членова. Москва: Амалданик, 2010. 176 с.

Халатянц Б. Иранские богатыри в среде армянского народа // Этнографическое обозрение. Москва, 1900. № 2. С. 125–160.

Халидова М. Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора: притча в сравнений с бытовой сказкой, басней, анекдотом. Махачкала: издательство Дагестанского филиала АН СССР, 1974. 182 с.

Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 1992. 274 с.

Халилов Х. М. Устное народное творчество лакцев. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы, 2004. 324 с.

Ханукаев Б. Устное народное творчество // История и культура горских евреев Кавказа. Иерусалим-Куба: Институт стратегических исследований Кавказа; Еврейский университет в Иерусалиме, 2009. С. 87–92.

Ховен Н. Н. фон дер. Из прошлого и настоящего азиатских евреев // Научно-литературный сборник «Будущности»: приложение к еженедельному изданию. Санкт-Петербург: «Центральная» типо-лит. М. Я. Минкова, 1900. Т. I. С. 208–229.

Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. 300 с.

ЦГОЕВ Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.

ЦХУРБАТИ З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // *Nartamongae. The Journal of Alano-Osetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz / Dzaewydzyqaew*, 2005. Volume 3. № 1–2. С. 123–140.

ЧЕЛЕБИ Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века): перевод и комментарии. Выпуск 3 Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. Москва: Наука, 1983. 376 с.

ЧЕТИТЫ Р. Д. Народные истоки осетинского театра: Монография. Цхинвали: Ирыстон, 1989. 158 с.

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.

ЧИКОВАНИ М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. Москва: Наука, 1966. 328 с.

ЧИКОВАНИ М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. Москва: Наука, 1969. С. 226–244.

ЧЛЕНОВ М. «Таты» на Кавказе — извилистая судьба одного этнонима // История и культура горских евреев Кавказа. Иерусалим-Куба, Институт стратегических исследований Кавказа; Еврейский университет в Иерусалиме, 2009. С. 194–202.

ЧОЧИЕВ А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. Москва: АКАЛИС, 1996. Книга 1. 263 с.

ЧУГУНОВ К. В. Цари и боги Азиатской Скифии (по материалам кургана Аржан-2) // *Археологія і давня історія України*. Київ, 2018. Вип. 2. С. 25–34.

ЧУНАКОВА О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. Москва: Восточная литература, 2004. 286 с.

ЧУРСИН Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Материалы по изучению Грузии. Труды Закавказской научной ассоциации при ЗакЦИКе. Тифлис: типография газеты «Заря Востока», 1925. Серия 1. Вып. 1: «Юго-Осетия». С. 3–103.

ШАКРЫЛ К.С. Аффикация в абхазском языке. Сухуми: Абгиз, 1961. 172 с.

ШАПИРО Ф. Горские евреи // Феликс Шапиро и горские евреи. Иерусалим: Институт Стратегических Исследований Кавказа, 2013. С. 17–76.

ШАХ Идрис. Подвиги несравненного Ходжи Насреддина. Москва: Эннеагон пресс. 2009. 168 с.

ЭЛИАДЕ Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. Москва: Ладомир, 1999. 488 с.

ЭЛИАДЕ Мирча. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 384 с.

ЭЛИАН. Пестрые рассказы. Перевод с древнегреческого, статья, примечания и указатель С.В. Поляковой. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1964. 186 с.

Элькинд А. Д. Евреи: Сравнительно-антропологическое исследование, преимущественно по наблюдениям над польскими евреями. Москва: Типолитография А.В. Васильева и Ко, 1903. VI, 458 с.

ЭШОНКУЛОВ Усмон. История земледельческой культуры Горного Согда: с древнейших времен до начала XX в. Душанбе: Деваштич, 2007. 848 с.

Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Кабуснаме. Синдбаднаме. Сказки. Душанбе: Главная научная редакция Таджикской Советской Энциклопедии, 1990. 512 с.

ЮСУПОВА З. А. Южнокурдские фольклорные тексты (транскрипции, перевод, примечания). Санкт-Петербург: Наука, 2004. 274 с.

ЯКУБОВ Манашир. Атлас музыкальных инструментов народов Дагестана. Махачкала: Издательство ДНЦ РАН, 2003. 240 с.

BASTIAN Adolf. Geographische und ethnologische Bilder. Jena: Hermann Costenoble, 1873. VIII, 599 S.

DELCOURT Marie. The Legend of Sarpedon and the Saga of the Archer // History of Religions. Chicago, 1962. Vol. 2. № 1. P. 33–51.

ETHÉ Hermann. Essays und Studien. Berlin: Fr. Nicolaische Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), 1872. VIII, 456 S.

GIGNOUX Philippe. «Corps osseux et âme osseuse»: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // Journal Asiatique. Paris, 1979. Tome CCLXVII. P. 41–79.

GIGNOUX Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien // Acta Iranica. Leiden: E.J. Brill, 1981. Vol. XXI. Monumentum Georg Morgenstierne I. P. 244–265.

НАСИЕВ Мақсуд. Azərbaycan tatlarının dili. Tatların tarixi-etnoqrafik öçerki. Bakı: Mütərcim, 2009. 548 səh.

KLIMKEIT Hans-J. Manichean Kingship: Gnosis at Home in the World // Numen. Leiden, 1982. V. XXIX. Vol. 29. Fasc. 1. P. 17–32.

MARZOLPH Ulrich. Relief after Hardship: The Ottoman Turkish Model for *The Thousand and One Days*. Based on Andreas Tietze's Unpublished German Translation of the Anonymous Fifteenth-Century Ottoman Turkish Ferec ba'd eş-şidde. Detroit: Wayne State University Press, 2017. VIII, 151 p.

MOLÉ M. Daena le pont Cinvat et l'initiation Dans le Mazdéisme // Revue de l'histoire des Religions. Paris, 1960. Tome CLVII. № 2. P. 155–185.

MORGENSTIERNE Georg Valentin von Munthe av. The Pashai Language. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1944. 283 p.

MYSYKKATY Boris. Wæjyg // Nartamongae. The Journal of Alano-Osettic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV. № 1–2. С. 289–378.

RUSSELL James R. Kartīr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict // Acta Iranica 30: Textes et Mémoires. Leiden: E. J. Brill, 1990. Volume XVI. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater. P. 180–193.

SCHIMMEL Annemarie. Märchen aus Pakistan. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1980. 286 S.

SCHMIDT Hanns-Peter. Ancient Iranian Animal Classification // Studien zur Indologie und Iranistik. 1980: Ht. 5/6. Festschrift Paul Thieme. S. 209–244.

SCHÜTZ Edmond. The Tat People in the Crimea // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1977. Vol. 31. № 1. P. 77–106.

SKJÆRVØ Prods Oktor. Iranian Elements in Manichaeism // Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux. Res Orientales VII. Bures-sur-Yvette-Leuven: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-orient; Peeters Press, 1995. P. 263–284.

SKJÆRVØ Prods Oktor. Kirdir's Vision: Translation and Analysis // Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Berlin: Verlag von D. Reimer, 1983. Band XVI. P. 269–306.

STRAHLENBERG Philip John von. A Historico-Geographical Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia : But More Particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; Both in Their Ancient and Modern State: Together with an Entire New Polyglot-Table of the Dialects of 32 Tartarian Nations. London: printed for W. Innys and R. Manby, 1738. IX, 463 p.

SWYNNERTON Charles. The Adventures of the Panjáb Hero Rájá Rasálu, and Other Folk-Tales of the Panjáb. Calcutta: W. Newman & Co., Ltd., 1884. XIX, 250 p.

The Book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, Revised and Collated with Further Mss. with an English Translation and Introduction and an Appendix Containing the Texts and Translation of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-Nask by Martin Haug, assisted by E.W. West. Bombay-London: Government Central Book Depot; Messrs. Trübner and Co., 1872. V, 316 p.

The Zend-Avesta / Translated by L.H. Mills. Oxford: The Clarendon Press, 1887. Part III. The Yasna, Visparad, Áfrinagân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments. XLVII, 404 p.

WENTZEL Luise-Charlotte. Kurdische Märchen. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1978. 287 S.

WIKANDER Stig. Histoire des Ouranides // Cahiers du Sud. Marseilles, 1952. № 314. P. 8–17.

იმტვანოვიჩი მარტონ. ქართულ-ირანული ხალხური წიგნი და ოსური საგმირო თქმულება // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი, 1978. № 1. გ. 67–79.

مدرم موسر و بادآ و اهن اسفا فرابردت اقام عوم جم: نارای اُنای ماع تا ای بدا - رف ع ج دم م، بوج حم ۱۳۸۶ (۲۰۰۷) ۱۳۳۸، قمش چ رشن: نار هت. ۱ - ۲ دل ج. موس پاچ. یراق فل او ذ ن س ح ر ت ک د ش ش و ک ه ب. نارای ه ح فص

ه ح فص III، 191، ۱۳۷۸، 1991: نار هت زیر لگ یا ه ن اس فا؛ ی ب ش خ ن ی دل اء ای ض

12.08.2021

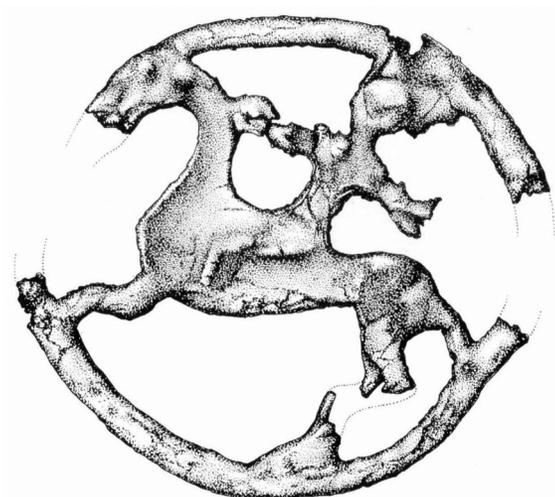
DOI: 10.46698/VNC.2022.69.13.001

Géza SZABÓ,

*Wosinsky Mór Museum, Szekszárd, kaladeaa@gmail.com***EARLY ALAN TEXT ON JUG No 6  
OF THE NAGYSZENTMIKLÓS TREASURE**

Research on the Hungarian-Alan relations is closely linked to deciphering the names and origins of the Jász people who moved into the Carpathian Basin in the 13th century [SELMECZI 1996: 62]. A decisive step in this direction was when in 1899 Vladimir Ivanovich Lamansky explained in the columns of the journal of the Moscow Archaeological Society that the Jász mentioned in the Russian medieval chronicles were the same as the Alans or the Ossetians, who had migrated westward with the Kuns and settled in Hungary [ЛАМАНСКИЙ 1899: 294–297]. And the descendants of the inhabitants of the former Caucasian Alania were already known to have preserved their Indo-Iranian language, inherited from the Scythians and Sarmatians [МИЛЛЕР 1881: II. 44–99]. The Russian findings gave a new impetus to the research of the Iranian relations of the Hungarian language<sup>1</sup>, Bernát Munkácsi collected words of Caucasian origin in the Hungarian language, among which a striking number belonged to the Digor dialect of the Ossetian language [MUNKÁCSI 1901]. Those fragments of the Alans, which moved into the Carpathian Basin together with the Hungarians conquering their homeland, are supposed to have been among the Alans (Asii) who moved further north from the Caucasus foothills in the 8th century, whose memory in the Carpathian Basin is preserved in the place names Eszlar (Oszlár) and Varsány, among others [SELMECZI 1996: 75]. According to Vasili Ivanovich Abaev, the more than two dozen words he has studied also point to the specifically Ossetian connections of the Hungarian language (e.g.: missus: *asszony-aexisnae*; silver: *eziüst-aezist*; stench: *bűz-bud*; rich: *gazdag-gaezdyg*; bridge: *híd-xid*; sword: *kard-kard*; lad: *legény-laegaen*; guest: *vendég-faendag*; drunk: *részeg-rasyg*; green: *zöld-zaelda*, etc.) [ABAEV 1949: 250–252]. The people who could have

<sup>1</sup> In his work „De origine Ungrorum”, written in 1756, János Eberhard Fischer already drew attention to the fact that, according to him, among other things, the words of the Hungarian language ‘egy/one’, ‘ezer/thousand’, ‘isten/god’, are of Persian origin.



**Figure 1.** The disc from Tiszasüly  
(based on Fodor 1980. Fig. 7)

Tiszasüly pierced disc (Fig. 1) depicting a horseman enclosed in a circular frame, the exact parallel of which he found in the material of the Pervomajskoye Alan cemetery. Maintaining his opinion later on, he saw the antecedents of the Hungarian conquest-era pierced discs in the 8th-9th century in the varied shapes of the pierced discs of the North Caucasian Alan and the Saltovo-Mayaki culture [FODOR 2014: 147; SZABÓ 2022b: 224–225].

In the process of research, a very special place is occupied by the Alan word, which was first highlighted by Gábor Vékony, among the Runic inscriptions of the treasure of 23 gold vessels found in 1799 in the village of Nagyszentmiklós [today, Sânnicolau Mare, Romania] [VÉKONY 1987: 218]. (Fig. 2) At the bottom of jug No 6, the same inscription with the meaning of ‘water’ can be read in four languages. (Fig. 3, 5) The three letters of the Alan ᚹᚹᚹ (dan) word<sup>2</sup>, as it is, reflects the whole set of problems that have been discussed for decades by representatives of a wide range of disciplines, but which have not yet been addressed in a fundamental way (Fig. 4). The reconsideration of questions such as the position and role of groups with different languages, ethnicities, cultures and worldviews among the Hungarian conquerors in the 9th century, or the limitations of genetic studies and the usability of earlier historical, archaeological and even language-historical models cannot be postponed any longer. Based on the processes that have been going on for thousands of years with similar dynamics between

<sup>2</sup> The importance of the inscription is increased by the fact that it dates back several centuries earlier than the inscription from Zelenchuk.

transmitted the Ossetian words into the Hungarian language could only have been the Alans, in the area between the North Caucasus or the Volga-Don rivers in the 8th century [ABAEV 1949: 253]. According to the recently deceased István Fodor, the antecedents of a significant part of the 10th century Hungarian costume elements and decorative art are also to be found in the Eastern European steppe and grove steppe [FODOR 1973; Fodor 2014: 146; 1980: 201. 8. ábra 2; 1994: 56. 6. kép 3]. As an example of this, he mentions the



Figure 2. The Nagyszentmiklós treasure (Copy, exhibited in the Hungarian National Museum)

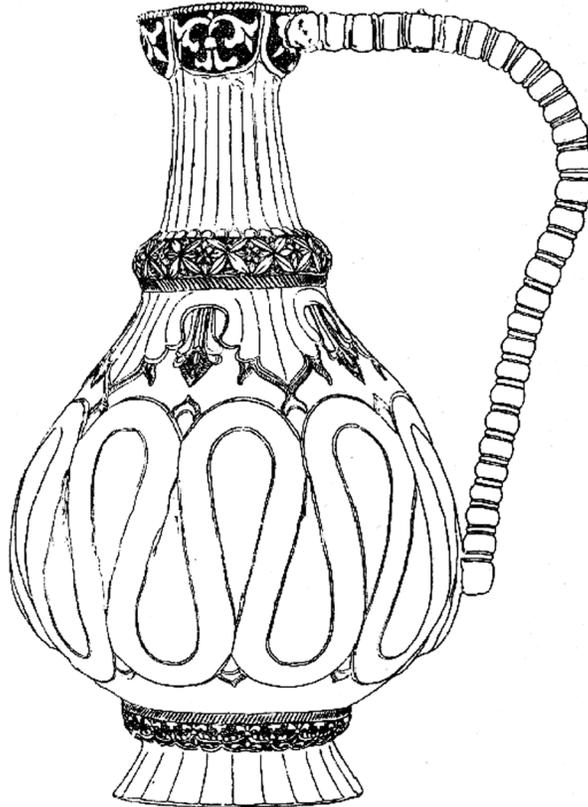
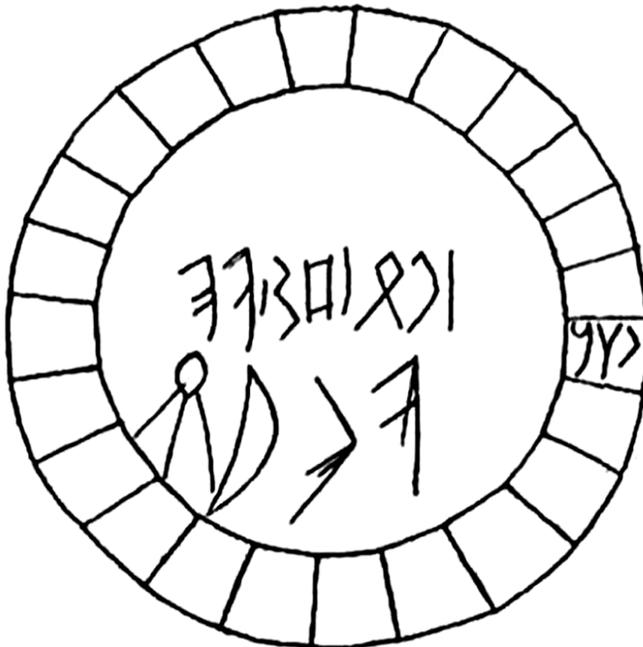


Figure 3. Jug No 6 of the Nagyszentmiklós treasure (based on Hampel 1884, Figure 9)



**Figure 4.** The Alan word dan/water at the bottom of jug No 6, on the edge of the inner side of the rim (based on Bühler, Freiburger 2018: Plate 141)



**Figure 5.** Quadrilingual runic inscriptions on the bottom of jar No 6 (based on Hoszú, Zelliger 2014, 186, Figure 3)

the Carpathian Basin and the Caucasus, I can only draw attention to the fact that very little research has been done on the close links to the distinctive Iranian cultural circle, including the Alans [SZABÓ 2017a; 2017b]. It would be important for targeted and complex research to become systematic as soon as possible in one of the most important contact zones for Hungarian prehistory.

The previous groupings and the determination of the chronology of the Nagyszentmiklós treasure have not taken into account essential phenomena related to the making and use of the objects. As far as production is concerned, for example, at least two groups emerge from the point of view of technique, but the objects of both were being produced over a longer period of time, suggesting identical workshop traditions rather than coherent sets [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977; BÜHLER, FREIBERGER 2018]. The results of the archaeometric analyses [DAIM et al. 2015; BÜHLER, FREIBERGER 2018] carried out on the collection of finds suggest that the vessels may have been collected over a long period of time from different areas and subsequently adapted to a partially identical design [SZABÓ 2021: 209–210, 2. kép]. Some of the inscriptions are certainly not earlier than the 10th century [HOSSZÚ, ZELLIGER 2014: 187], pyxis No 19 may have been made in the 9th century [WAMERS 2015: 107–108; SCHULZE-DÖRLAMM 2010: 138], the 9th-10th century conquest-period parallels of the subsequently attached buckle on bowl No 20 rule out exclusive use in the Avar period [SCHULZE-DÖRLAMM 2010: 135–136]. In contrast to the more recent Avar dating [GARAM, KOVÁCS 2002; BÁLINT 2004] the newer data point to the use of the vessels in the 10th-11th centuries, which had already been assumed, and to their hiding around 1028 [SZABÓ 2021a; 2022a; LÁSZLÓ, RÁCZ 1977; VÉKONY 1973; 2004; 2020; GYÖRFFY 1977: 175].

The wedding scene, which can be precisely interpreted on the basis of Caucasian ethnographic data, in the depiction of a bird of prey on jug No 2 and the Runic inscription in the Alan language on jug No 6 both point towards these areas, which are still hardly researched from a Hungarian point of view [SZABÓ 2021b; 2022b, 235–242]. This omission is also incomprehensible, because the Caucasian-Alan connection of the Hungarian conquest-era relics has long been known from both the linguistic and the archaeological side [MUNKÁCSI 1901; FODOR 1973; 2014]. From the diverse aspects of this topic, this time I would like to draw attention to only a few questions related to the chronological, historical and archaeological background of the artefacts, primarily those related to the quadrilingual Runic inscriptions of the 23.5 cm high, 1.25 l jug No 6 of the Nagyszentmiklós treasure [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 142], arising in the light of recent research.

## Jug No 6 in the light of recent archaeometric tests

Already at the beginning of the research József Hampel stressed that jug No 6 is the most beautiful object in the collection of artefacts, apart from the two vessels with figurative depictions, on which the most decorative and formal solutions can be observed. (Fig. 3) In addition to its shape similar to the others, the base is articulated with ribs, surmounted by a bulging ribbon with floral decoration. The latter is connected with a similar motif running along the rim of cup No 8, with a background punched with ring-ended embossing. There are drop-shaped ornaments in the gaps between the indented ribbons running down the belly of the vessel, and above them are leaves similar to those on jug No 5, but much more ornate and articulated [HAMPEL 1884: 20, 9 ábra]. Nikola Mavrodinov assumed a connection with jug No 2 based on the details and high quality of the decoration, and also with jug No 1 based on the pearl wire soldered to the mouth [MAVRODINOV 1943: 14].

Gyula László also considered jug No 6 to be a key object, which, according to him, connects the table set of the “prince” (3–6, 8–12, 15–17, 22–23) in the treasure trove he divided into two parts, and the “princess” (1–2, 7, 13–14, 18–21) through its similarities with jug No 1, which is about 4.4 litres in volume. In spite of the characteristic protrusion of one branch of the engraved-punched vines below the other, the prominent neck ring, the neck broken into grooves and the wide-hanging leaf wreath, he considered it justified to classify them into different groups on the basis of the Runic inscription on the bottom, the vine with the punched background, the “seamed” leaf wreath and especially the serpentine-pattern segmentation of the surface on both vessels. He also noted, however, that the vine designs on a punched background are primarily characteristic of the set he attributed to the prince, being present on vessels No 3, 6 and 8, while only on the foot of jug 7 of the other set. In connection with the latter phenomenon, on the basis of Sasanid vessels undecorated in the same area, he also suggested the possibility that the punched-engraved decoration was placed in the “empty” space as a secondary feature, which he believes is supported by the punched background handle subsequently placed on the bowl of cup No 8, which partially covered the Runic inscription [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 142–147, 69–70. kép].

Csanád Bálint sees the parallels between the ribbon pattern and the drop-shaped decorative elements snaking around the belly of jug No 6 and the Byzantine ornamentation of the 6th-7th centuries, and thus dates the manufacturing of the object to the first half of the 8th century. He assumes that jugs No 1, 5 and 6 were made at the same time and in the same workshop, and that cup No 8 is of the same age as well, and considers their common feature of the vine decorations with ring-shaped punches as their age-defining feature [BÁLINT 2004: 447]. (However,

it is also clear from the examples he gives that the ribbon pattern snaking around and drop-shaped decorative elements were used in a much wider period.)

Matilde Schulze-Dörlamm paid special attention to the fine details of the palmettes decorating the four-ringed mouth of jug No 6. She has observed that in the fields of the rim divided into four parts, with their smooth, glossy surface, the eye is drawn from the background struck by a ring punch, to the vine decorations of two outwardly curving palmettes, held together by a shield-shaped knot, the straight base of which is further emphasised by a horizontal notch. The author draws particular attention to the fact that, in contrast to the cast metalwork of the Late Avar period, where the vines are held together almost exclusively by round or clamp-like curved knots, these shield-shaped knots were also typical decorations of the attachments of rich Moravian tombs from the 9th to the early 10th century [SCHULZE-DÖRLAMM 2010: 128–129]. The links leading towards the Moravian finds are not unknown to Hungarian research. About half a century earlier, Béla Szőke already drew attention to the connection between the carved, vine decorated Moravian finds with their punched background - which he linked to the Avars surviving in the 9th century — and the decorations of the Nagyszentmiklós treasure [BÁLINT 2004, 195. kép].

Most recently — and most thoroughly — Birgit Bühler, Viktor Freiburger and Mathias Mehofer examined jug No 6 (Kunsthistorisches Museum Wien, Antikensammlung, Inv. No.: VII B 28.) [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 61–68, T. 131–154]. According to them also, it is the most complexly decorated object in the treasure trove, beside jugs No 2 and 7 with figural decoration. Its neck ring can also be found on vessels No 1, 2, 5 and 7, the row of scales closing the protruding structural element from the above is also visible on vessels No 2, 7, the cord pattern running at the bottom is apparent on vessels No 1, 5 too, and its main decoration hardly differs from that of vessels No 1, 5. The cannellure on its neck and foot is repeated on jug No 1, but there the base is undecorated. What these two vessels also have in common is that the four- and three-armed mouth parts are sealed with a pearl wire soldered to them. The ornaments decorating the mouth, which they consider to be lily-like flowers, are attached to the vine decorations on the rim of jug No 3 [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 61]. The hanging acanthus leaves running around the upper part of the belly are also found on vessels No 1 and 5, and a reduced version of them on vessel No 7, while the indented ribbon decoration snaking over most of the body is similar in contour to the motif on vessels No 3 and 4, but there it is formed from interlocking chain links. Above the foot ring, the knotted vine ornament emerging from the background struck with a ring punch again links it to jug No 7, the motifs running around its bottom. The shape of its gold foil covered handle, copper inside and retrofitted, is similar to the handles of jugs No 3, 5 and 7. According to the

authors, the Runic inscriptions on the bottom of jug No 6 were scratched into the material [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 61]. They highlight specifically the absence of seams at the bottom of jugs No 1, 3, 4, 5, 6, which indicates that the base and body of the vessels were fashioned from a single gold plate [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 63]. They assume that the basic shape was produced in two stages, first the top part of the jug with a smooth base, a regular round mouth and smooth surfaces, and only then the base ring was formed. The order of making the decorations, which can be divided into seven zones on jug No 6 (four-ringed mouth with punched decoration; fluted neck; neck ring with embossed rosette and flower patterns; embossed leaf and flower motifs at the base of the neck; serpentine ribbon motif and drop-shaped decorations on the belly; surface protruding above the foot, decorated with plant patterns and ring punches; foot ring decorated with running flutes), cannot be precisely determined by the researchers, it can only be assumed. It is considered logical that the largest, most important surface, the belly, was decorated first [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 63–64]. During the production technique experiments, they also proceeded in the same way, then they made the decoration of the neck ring, the lower parts, and finally the rim. Here, one of their most important observations was that the background of the plant ornamentation applied after the creation of the four-ring mouth was also made in two steps, first they omitted a band near the edge, which was only completely filled with ring punches after soldering the pearl wire [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 65]. The possibility was also raised that perhaps the handle belonging to jug No 4 was secured on this vessel by mistake, which confirms that it was used as a bottle, which was already assumed based on its volume and shape [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 142]. The Runic marks on the inside of the foot were scratched in with a metal needle [BÜHLER, FREIBERGER 2018: 65].

However, the extremely thorough recent investigations and observations also clearly point out that jugs No 1, 3, 4, 5, 6 made from a single piece, point to the closest possible connection between them from a technological point of view, and moreover to a fundamental sign that subsequent processing could no longer influence. The specific and rare workshop technique indicates that these vessels were most likely made at around the same time and became part of the treasure trove from the same place. At the same time, the fact that the order in which their ornaments were made cannot be established, and that they can be divided into clearly distinct units, as has been demonstrated by experiments, also allows for the possibility of a spatial and temporal delay in their making, which represents a fundamental change of approach in the further study of the artefacts of the Nagyszentmiklós treasure. In the light of this, for example, the question of the division into a “prince” and “princess” table set, raised by Gyula László [LÁSZLÓ 1970: 126; LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 28], but rejected by the research of the last

decades<sup>3</sup>, is put in a completely different light. (In this case, this is interesting for our topic because one of the criteria for grouping was precisely the presence or absence of Runic inscriptions on the vessels [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 31]). Gyula László also assumed that the base of the jugs were fixed by soldering in the case of jugs No 3, 4, 5 and 6, which he also classified as belonging to the “prince” set [LÁSZLÓ, RÁCZ 1977: 138, 142]. By clarifying that the foot-ringed jugs were formed from a single piece, the delimitation of the area of spread of this particular workshop technique will provide an answer to the question of where this group of vessels within the treasure objects may have been made<sup>4</sup>. Another fact, interesting both from a technological and a chronological point of view, is the fact that on jug No 6 there are two decorations that indicate different workshop traditions: in addition to the highly embossed, plastic decoration, there are also flat nodular vines<sup>5</sup> with a roughened background to increase the spatial effect — here struck with a ring punch - generally used in wood and bone carving<sup>6</sup>. The latter, moreover, are in a situation which, according to the experiments, was designed in a separate step, independent of the order in which the other elements were made.

The finding of recent archaeometric investigations that the surface and the foot ring of these jugs were also made of a single piece indicates that the division of the treasure trove by owner was only partially justified, and that the four jugs (3–6) are indeed particularly closely related [FREIBERGER, BÜHLER 2015: 11]. However, the technological argument against such a grouping is that there is an overlap between them through jug No 1 in the other set. Furthermore, if we look at the decoration that can be added afterwards, the ring punch used to enhance the spatial effect, then of the objects hammered out of a single piece of material in the same way, only jug No 3 has a similar decoration, so the connection with vessels No 2, 7, 8 seems stronger in terms of their number. Moreover, the identical size of the foot of jug No 7 and the handle of cup No 8 of the latter objects points to the use of the same tool, and the similar drop-shaped punch observed on jugs No 2 and 7 also links these two vessels even separately [Freiberger, Bühler 2015: 12]. It should be noted that recently the use of a similar

<sup>3</sup> István Erdélyi did not consider the Nagyszentmiklós artefacts to be a set, but rather the objects of hoarded treasure. ERDÉLYI-PATAKY 1968; BÁLINT 2004: 83.

<sup>4</sup> Those carrying out the examinations found no technological parallels between the archaeological finds. Freiberger, Bühler 2015: 11.

<sup>5</sup> The role and presumed cultural background of the nodular vine, hops: SZABÓ 2018.

<sup>6</sup> On the rim of jug No 2, the use of a ring punch can be observed on the background of the highly embossed, statuesque decoration, which is also without a nodule, and here the aim was obviously not to increase the spatial effect. The subsequent punching, which in this case can be considered only a visual element, was presumably intended to achieve a similar appearance with the apparently similarly decorated vessels (3, 6, 7, 8).

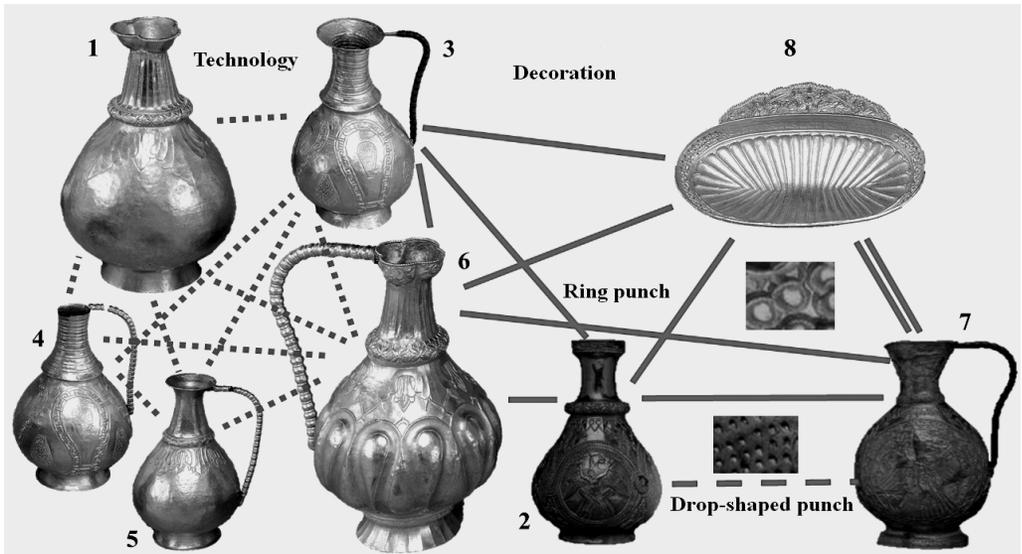
punch has been observed on jugs No 7 and 8, which were recently placed in a completely different time horizon [BÁLINT 2004: 561–564., 283. kép], and which are related to jug No 6 by the use of a ring punch, which indicates that at least their decoration is contemporary [FREIBERGER, BÜHLER 2015: 12].

The fact that all but the first of the five closely related jugs have a Runic inscription (3–6) further reinforces their association. However, looking at the treasure trove as a whole, it is clear that the Runic inscriptions [FEHÉR 2020: 133–152, 2–6, 8–11, 15–17, 22–23] apparent on the 14 vessels cannot be linked to a single group of objects in terms of their manufacture or even decoration, as they were already applied to a mixed assemblage of pieces.<sup>7</sup> From a chronological point of view, this also means that the Runic inscriptions cannot belong to the period of the earliest objects of a continuously evolving group of artefacts. The web of relationships between the objects associated with jug No. 6, based on the particular technique used to make it, or the spatial effect increased by the ring punch in the decoration, also confirms that the individual objects in the collection of artefacts were related to each other in different ways and at different times during their own lives. What exactly was the occasional organizing force, the will, that linked objects for longer or shorter periods of time in terms of making, decorating, using, inscribing, could be constantly changing. The change may have been due to different craftsmen, different linguistic contexts, as well as the current owner's needs and cultural background. These aspects, in varying combinations and, in some cases, only affecting a part of the treasure trove, will be worth taking into account in further investigations and grouping experiments.

### **The quadrilingual Runic inscriptions**

A On the bottom of jug No 6 there are four words scratched in different languages, whose reading is related to water in the same way in Ogur, Hungarian, Slavic and Alan languages. (Fig. 5) On jug No 5, also differently, there is an inscription in Ogur and Hungarian, which clearly shows that during the period of treasure accumulation, a multilingual environment is to be expected [VÉKONY 2004: 137–138]. This, based on the  apparent in the Slavic inscription on the bottom of jug No 6 [also on vessel No 23], which, according to Gábor Hosszú and Erzsébet Zelliger, originates from the early Cyrillic alphabet, the equivalent of which is  $\mathfrak{X}$ , the adaptation of which into the Runic alphabet of the Carpathian-basin could not have happened before the creation of the Cyrillic alphabet, i.e. before the period between 893 and 927 [HOSSZÚ, ZELLIGER 2014: 187]. Thus, regardless of the date of manufacture, there must have been a period or periods

<sup>7</sup> Robert Göbl and András Róna-Tas have already shown that most of the inscriptions were applied to the vessels only subsequently: Göbl, Róna-Tas 1995. 31–35.



**Figure 6.** The relationship network of the jar No 6 of the Nagyszentmiklós treasure

no earlier than the first half of the 10th century when vessels No 1–5, 7–8, 23, which are related to jug No 6 in various respects, were used together in any combination, in whole or in part. This also means, of course, that the treasure could not have been hidden any earlier. (Fig. 6.)

The data reflected in Runic inscriptions, anthropological data, archaeological finds and customs, all pointing to the different origins of the ethnic groups in the age of conquest, inevitably raise the question: did several ethnic groups, several cultures, several origin myths, even several religious worlds belong to several languages within the same period?

In addition to the Slavs living here, the research also reckons with the continued existence of the partly earlier Sarmatian [FÓTHI 1991: 488; Istvánovits, KULCSÁR 2018: 433] and Turkish [RÓNA-TAS 1995: 274; 2001: 13; ERDÉLYI, PATAKY 1968] peoples in the Carpathian basin during the Hungarian conquest, which at first glance seems to be in line with the four languages of the inscriptions on jug No 6. According to modern genetic studies, the paternal lineages of the occupiers, based on Y-chromosomal studies, consist of several groups of different origins, including people from the Baikal-Altay, West-Siberia-South-Ural and Black Sea-North Caucasus areas [FÓTHI et al. 2020; SZÉCSÉNYI-NAGY et al. 2021]. Outside the Carpathian Basin, the most prominent and most researched line is traditionally the area of the South Urals and the Volga-Kama region, at the moment most of the genetic information is from here [CSÁKY et al. 2020]. However, unfortunately, despite the multi-faceted Alan-Caucasus relations, which have been on the agenda for a long time and almost continuously in the

research of the age of conquest, this intermediate area has so far been left out of targeted genetic studies, although perhaps a shift in this field is also expected [SZÉCSÉNYI-NAGY et al. 2021: 152]. Until then, based on the archaeological observations so far, we can only perceive the existence of the relationship in this direction, we do not yet see its genetic background and content. However, genetic studies, which now show much more dynamic and complex changes than the traditional language tree model, could help to shed light to the fact, for example, if based on the inscription of jug No 6, the Alan language was spoken by a part of the population of the Carpathian Basin at the time of the conquest, then was it necessary for our Iranian words to be adopted earlier at the steppes, or a part of it — even together with their linguistic development — could have been brought by the merging groups themselves.

In relation to the possibility of Sarmatian survival, which has arisen several times in recent times in Hungarian research, it cannot escape our attention that in the early medieval archaeological finds and burial customs there is no such phenomenon or custom that can be traced continuously up until the 9th century, which would verify the survival of the population of the Great Plain of Iranian language and culture of the Roman period. Despite the fact that the archaeological material of the Carpathian Basin clearly shows that from the Copper Age through the Regöly Pannons, the Scythian and Sarmatian tribes, to some of our conquerors or the arrival of the Jász in the 13th century, all peoples are ultimately united by a common cultural background [SZABÓ 2020a]. However, this did not directly go hand in hand with the survival of the population. Continuity was not territorial and ethnic, but was primarily realized in the context of cultural continuity in the presence of common traditions, ethnic foundations, elements of education [SZABÓ 2020b]. In its background, there are peoples with Iranian roots who broke away from practically the same cultural circle — mostly similar, but not necessarily genetically related ethnic groups — in new waves and settled in the Carpathian Basin and other parts of Europe at different times. Behind the Alan language inscription on jug No 6, such population can be expected, a short before the conquest, but, based on the archaeological parallels [M. LEZSÁK et al. 2018], arriving in our area at the same time. Thus, the Alan word  $\text{𐰇𐰏}$  dan/water, which can be read at the bottom of jug No 6, on the edge of the inner side of the rim, (Fig. 4) once again draws attention to the importance of the thread pointing to the peoples living in the foreground of the Caucasus, belonging to the Iranian cultural circle, connected in countless ways to our finds and customs from the time of the conquest [SZABÓ 2022b]. Based on the background made with a ring punch, the best and most helpful parallels for the interpretation of the bird of prey scene on jug No 2, which is also related to jug No 6, can be found just in this area [SZABÓ 2021a; 2021b].

Based on the Nart epic and customs of the Ossetians, the late descendants of the Sarmatians and Alans belonging to the Iranian peoples, still living in the Caucasus today, the tradition system can be easily followed, the characteristics of which give the unique formulation of the depictions of vessel No 2, which is also related to jug No 6.

In the same context, many popular decorative elements of our metalwork from the time of the conquest can also be well interpreted, such as the image of an eagle with a nodular vine in its beak and holding its young in its claws on the pair of hair braid discs in Rakamaz<sup>8</sup> or the vine decorations, which refer to hops, seen on sabretache plates and sabers<sup>9</sup>. This also proves that the goldsmith did not just place simple decorative elements and scenes onto the objects just as an idea, but filled them with consciously designed content that was understandable in the given community — for which he had to at least know the world of the given community. In addition to the Alan language sample, the associated two jugs depicting figures, No 2, which also reflects the origin myth of the Árpád house in its details [SZABÓ 2021b], and No 7, which can be interpreted in the broader Iranian tradition system, draws attention to the duality which, during the research of our belief system and decorative art from the time of the conquest, we can continuously meet [MARKOV 2014]. István Dienes, in connection with the Ugrian-era relics of our mortuary customs, has drawn attention more than half a century ago to the Iranian origin of the phenomenon that can be observed in many areas of our heritage, also pointing beyond the Urals, in connection with the finds found around the eyes and mouth in grave 10 of the Bashalom cemetery, which are considered to be characteristically Hungarian. According to him, the shroud could have spread to the north to the for the Ob Ugrians from the southern civilizations *”since on the steppes of the Scythian and Sarmatian era, in Iran, among the late Alans, the use of eye and mouth plates was popular for a long time.”* [DIENES 1963: 110]. His early observation highlights the fact that our ancestors could have encountered Iranian influences already in the Ugrian era, they could even have brought the basic elements of this peculiar system of traditions from there, but during their journey they could also have had many

---

<sup>8</sup> István Fodor rejects the possibility that some of our hair braiding discs could have originated directly from the North Caucasus, based on a number of arguments, including the lack of evidence that our ancestors and the Caucasian Alans were neighbours. This, however, is contradicted, for example, by a recently published palmette braid disc from a site in the north-western western Caucasus called Andreevskaya Shchel: M. LEZSÁK et al. 2018.

<sup>9</sup> The identification of the vine plant with hops is demonstrated by one of the Permian silver bowls, which realistically depicts hop cones with bract behind an ibex (nehany-permi-ezust.png (nyest.hu) 2020. 02. 10.).

direct influences from the mentioned Caucasian Alans. Based on anthropological data and recent research, the emerging, highly mixed genetic picture of the conquerors shows that Hungarians were formed from ethnic groups that followed different paths, which obviously kept more or less different traditions and beliefs, and their origin myths may have differed.

Recent archaeometric results of the Nagyszentmiklós treasure, in particular the Alan word ᚢᚢ [dan] among the four-language Runic inscriptions on jug No 6, and the wedding scene on jug No 2 based on the Caucasian parallels sheds new light not only on Hungarian-Alan language relations, but also on the original myths of the Hungarian people [SZABÓ 2022b]. There are two known origin myths of Hungarians, which is why the fact that both are based on Iranian traditions is puzzling, their motif system, the related archaeological finds and the distribution of the phenomena to be taken into account are concentrated only in the smaller, north-eastern area of the Carpathian Basin, and even there in the graves of the Hungarian ruling [SZABÓ 2022b]. Hunor and Mogor, in the swamps of Meotis, while chasing the Mythical Stag, captured the two daughters of Dula, prince of the Alans, one of whom was married by Hunor and the other by Mogor, according to this, the Hungarians are descended from the latter lineage [Kézai 1.1.4]. The prince of the Hungarians who found a new homeland in the Carpathian Basin in the 9th century, the founder of the House of Árpád, was called Álmos, according to legend, because a turul bird landed on his mother, Emese, in her sleep and got her pregnant [Gesta Hungarorum]. Like the Mythical Stag, the myth of the two founding brothers is also ancient and widespread. Regarding the two heroes of the Nart epics which date back to the Bronze Age, Ahasartag and Ahasar and the Roman founders Romulus and Remus, George Dumézil saw in the phenomenon related co-adaptive elements that can be traced from the Caucasus through Italy to Scandinavia [DUMÉZIL 1968]. The mating of the woman and the eagle is also a widespread motif, from Sasanid vessels and Permian bronzes to Buryat and Hungarian folklore [LÁSZLÓ, RÁ CZ 1977: 94–96]. However, both sagas contain, in addition to the general motifs, specific elements [the marriage of Mogor and the daughters of the Alan prince Dula; the mating of Emese and the turul bird] which can be linked to the Alans or to the Caucasus. Furthermore, the word “water”, which is written on jug No 6 of the Nagyszentmiklós treasure in the Alan language alongside the three languages [Ogur, Hungarian, Slavic], makes it clear that, in addition to the linguistic and archaeological connections already assumed earlier, among the conquering Hungarians in the 9th century Alans also lived in the Carpathian Basin, speaking their own language — and even then having their own written language.

## REFERENCES

- АБАЕВ, Василий Иванович 1949: *Осетинский язык и фольклор*. Москва.
- МИЛЛЕР, Всеволод Фёдорович 1881: *Осетинские этюды*. ч. I-III. Москва. (1992).
- ANONYMUS *Gesta Hungarorum* (Translat.: Pais Dezső). Budapest: Magyar Helikon, 1977.
- BÁLINT, CSANÁD 2004: *A Nagyszentmiklósi kincs*. Balassi Kiadó, Budapest.
- BÜHLER, Birgit — FREIBERGER, Viktor 2018: *Der Goldschatz von Sânnicolau Mare (ungarisch: Nagyszentmiklós)*. Daim, Falko — Gschwantler — Plattner, Georg — Stadler, Peter (Hrsg.). Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz.
- CSÁKY, Veronika — Gerber, Dániel — Szeifert, Bea — Egyed, Balázs — Stégmár, Balázs — Botalov, Sergej Gennad'evich — Grudochko, Ivan Valer'evich — Matvejeva, Natalja Petrovna — Zelenkov, Alexander Sergejevich — Slepčova, Anastasija Viktorovna — Goldina, Rimma D. — Danich, Andrey V. — Mende, Balázs G. — Türk, Attila — Szécsényi-Nagy, Anna 2020: Early Medieval Genetic Data from Ural Region Evaluated in the Light of Archaeological Evidence of Ancient Hungarians. *Scientific Reports*, 10:19137 (2020) <https://doi.org/10.1038/s41598-020-75910-z> <https://www.nature.com/articles/s41598-020-75910-z>
- DAIM, Falko — Gschwantler, Kurt — Plattner, Georg — Stadler, Peter (Hrsg.) 2015: *Der Goldschatz von Sânnicolau Mare (ungarisch: Nagyszentmiklós) — The Treasure of Sânnicolau Mare (hungarian: Nagyszentmiklós)*. RGZM-Tagungen Band 25. Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz.
- DIENES, István 1963: Honfoglalóink halottas szokásainak egyik ugorkori eleméről. *Archaeológiai Értesítő* 90. (1963) 108–112.
- DUMÉZIL, Georges 1968: *Mythe et épopée* I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Éditions Gallimard.
- ERDÉLYI, István — PATAKY, László 1968: A nagyszentmiklósi „Attila-kincs” lelet körülményei. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, Szeged, 1968. 35–45.
- FEHÉR, Bence 2020: *A Kárpát-medencei rovásírásos emlékek gyűjteménye 1*. Magyarságkutató Intézet, Budapest, 2020. 133–152. (2–6., 8–11., 15–17., 22–23.)
- FEHÉR, Bence 2021: Gondolatok a nagyszentmiklósi írások megfejthetőségének korlátairól. In: Vizi László Tamás; Horváth-Lugossy Gábor (eds.) *A Magyarságkutató Intézet évkönyve 2020*. Magyarságkutató Intézet, 2021. 137–158.
- FODOR, István 1973: Honfoglalás kori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez. *Archaeológiai Értesítő* 100. (1973) 32–41.
- FODOR, István 1980: Honfoglalás kori korongjaink származásáról. *Folia Archaeologica* XXXI. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 1980. 189–219.
- FODOR, István 2014: Honfoglalás kori korongjaink és párhuzamaik. *Folia Archaeologica* LVI. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 2014. 133–185.
- FODOR, István 2017: Sámánok voltak-e táltosaink? Megjegyzések Pócs Éva dolgozatához. *Ethnographia* 128. (2017) 2. sz. 510–523.

FÓTHI, Erzsébet 1991: A Kárpát-medence avar korának összehasonlító embertani vizsgálata. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1984–1985. Szeged 1991. 483–502.

ISTVÁNOVITS, Eszter — KULCSÁR, Valéria 2018: „...aligha állhat nekik bármely csatarend ellent.” *Egy elfelejtett nép, a szarmaták*. Nyíregyháza, Szeged.

FÓTHI, Erzsébet — Gonzalez, Angéla — Fehér, Tibor — Gugora, Ariana — Fóthi, Ábel — Biró, Orsolya — Keyser, Christine 2020: Genetic Analysis of Male Hungarian Conquerors: European and Asian Paternal Lineages of the Conquering Hungarian Tribes. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 12, 1. <https://doi.org/10.1007/s12520-019-00996-0>

BÜHLER, Birgit — FREIBERGER, Viktor 2015: Der Goldschatz von Nagyszentmiklós / Sânnicolau Mare: Ergebnisse der goldschmiedetechnischen Untersuchungen und der Materialanalysen. In: Daim, Falko — Gschwantler — Plattner, Georg — Stadler, Peter (Hrsg.): *Der Goldschatz von Sânnicolau Mare (ungarisch: Nagyszentmiklós) — The Treasure of Sânnicolau Mare (hungarian: Nagyszentmiklós)*. RGZM-Tagungen Band 25. Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz, 2015. 9–42.

GARAM, Éva — KOVÁCS, Tibor 2002: *A nagyszentmiklósi kincs — Az avarok aranya*. Helikon Kiadó, Budapest.

GÖBL, Robert — RÓNA-TAS, András 1995: *Die Inschriften des Schatzes von Nagyszentmiklós: eine paläographische Dokumentation*. Denkschriften 240, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission 31, Mitteilungen der Prähistorischen Kommission 29) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

GYÖRFFY, György 1977: *István király és műve*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Hampel, József 1884: Tanulmány a népvándorláskori művészetről. *Archaeológiai Értesítő*, 4. (1884) 1–166.

HOSSZÚ, Gábor — ZELLIGER, Erzsébet 2014: Többnyelvű feliratok a Nagyszentmiklósi aranykincsen. *Magyar Nyelv*, 110. (2014) 177–195.

KÉZAI, Simon: *Gesta Hunnorum et Hungarorum - Magyarok krónikája*. Translat.: Szabó Károly. Budapest, 2017.

ЛАМАНСКИЙ, Владимир Иванович 1899: Заметки об ясах аланов. XI. *Археологический съезд*. Киев.

LÁSZLÓ, Gyula 1970: *A népvándorlás kor művészete Magyarországon*. Corvina, Budapest.

LÁSZLÓ, Gyula — RÁCZ, István 1977: *A nagyszentmiklósi kincs*. Corvina, Budapest.

M. LEZSÁK, Gabriella — Novichikhin, Andrey — Gáll, Erwin 2018: The analysis of the discoid braid ornament from Andreyevskaya Shhel (Anapa, Russia) (10th century). *Acta Archaeologica Carpatica*, LIII. (2018) 143–168.

MARKOV, Nikolay 2014: About the Characters on Jugs № 2 and 7 from the Nagyszentmiklós Treasure. In: Doncheva-Petkova, Lyudmila — Balogh, Csilla — Türk, Attila (eds.): *Avars, Bulgars and Magyars on the Middle and Lower Danube*. Archaeolingua, Budapest, 2014. 93–106.

MUNKÁCSI, Bernát 1901: *Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben I.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.

RÓNA-TAS, András 1995: *A magyarság korai története.* Magyar Őstörténeti Könyvtár 9. József Attila Tudományegyetem Magyar Őstörténeti Kutatócsoport, Szeged.

RÓNA-TAS, András 2001: *Források a korai magyar történelem ismeretéhez.* Magyar Őstörténeti Könyvtár 16. Balassi Kiadó, Budapest.

SCHULZE-DÖRLAMM, Mechthild 2010: Bemerkungen zu den jüngsten Elementen des Schatzes von Nagyszentmiklós und zum Zeitpunkt seiner Deponierung. *Antaeus*, 31–32. (2010) 127–142.

SZABÓ, Géza 2017a: Eastern myth elements in the West in light of the Nart sagas and the archaeological finds of the Carpathian Basin. *Nartamongæ*, XII. (2017) 1–2. sz. 85–109.

SZABÓ, Géza 2017b: Egy iráni ősvallás nyomai a Kaukázusban és a Duna mentén. In: Hubay Péter (szerk.): *Az igaz vallás.* Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 2017. 594–609.

SZABÓ, Géza 2018: Égi ajándék: a komló — a honfoglalás kori tarsolylemezeink díszítéséről. *Életünk*, LVI. (2018) 8–9. sz. 3–13.

SZABÓ, Géza 2020a: V. F. Miller and the Iranian Peoples of the Carpathian Basin. *Kavkaz-Forum* Вып. 2. (2020) 102–112. <https://doi.org/10.46698/s7077-2537-2745-a>

SZABÓ, Géza 2020b: A kontinuitás változatai a regölyi grafémák tükrében. In: Fehér Bence — Ferenczi Gábor (szerk.): *Ősi írásaink.* Magyarságkutató Intézet, Budapest, 2020. 227–258.

SZABÓ, Géza 2021a: Kaukázusi régészeti és néprajzi megfigyelések a rovásfeliratos Nagyszentmiklósi kincs értékeléséhez az újabb archaeometriai vizsgálatok tükrében. In: Fehér Bence — Ferenczi Gábor (szerk.): *Ősi írásaink II.* Magyarságkutató Intézet, Budapest, 2021. 175–236.

SZABÓ, Géza 2021b: A nő ábrázolása a Nagyszentmiklósi kincs 2. korszóján — értelmezési lehetőségek a kaukázusi régészeti és néprajzi párhuzamok, valamint az újabb kutatási eredmények alapján. *A női dimenzió*, 2021/Tél 33-45.

SZABÓ, Géza 2022a: Bühler, Birgitt — Freiburger, Viktor: Der Goldschatz von Sânnicolau Mare (Recensio). *Proceedings of the National Museum of History*, Vol. XXXIV Sofia, 2022. 497–507.

SZABÓ, Géza 2022b: „Palmetta”, „karmos paripák”, „égberagadó turul”, „Csodafiú-szarvas” — kaukázusi régészeti és néprajzi párhuzamok a honfoglalás kori hitvilágunk és díszítő művészetünk növény- és állat ábrázolásainak értelmezéséhez. *Ethnographia*, 133/2, 215-245.

SZÉCSÉNYI-NAGY, Anna — Szeifert Bea — Csáky, Veronika — Mende, Balázs Gusztáv 2021: Archeogenetika és magyar őstörténet: Hol tartunk 2021 elején? *Magyar Tudomány*, 182. (2021) S1, 142–154. <https://doi.org/10.1556/2065.182.2021.S1.14>

SZÓKE Béla 1960: Über die Beziehungen Moraviens zu dem Donaugebiet in der Spätawarenzeit. *Studia Slavica*, 6. (1960) 75–112.

VÉKONY, Gábor 1973: Zur Lesung der griechischen Inschriften des Schatzes von Nagyszentmiklós. *Acta Archaeologica Hungarica*, XXV. (1973) 293–306.

VÉKONY, Gábor 1987: Spätvölkerwanderungszeitliche Kerbinschriften im Karpatenbecken. *Acta Archeologica Hungarica* (1987) Vol. 39, 211-256.

VÉKONY, Gábor 2004: *A székely írás emlékei, kapcsolatai, története*. Nap Kiadó, Budapest.

VÉKONY, Gábor 2020: A nagyszentmiklósi kincs történeti értékeléséhez. In: Fehér Bence — Ferenczi Gábor (szerk.): *Ősi írásaink*. Magyarságkutató Intézet, Budapest, 2020. 289–307.

WAMERS, Egon 2015: locus amoenus. »Becher 19« im Kontext der kontinentalen Kunst des 8. und 9. Jahrhunderts. In: Daim, Falko — Gschwantler — Plattner, Georg — Stadler, Peter (Hrsg.): *Der Goldschatz von Sânnicolau Mare (ungarisch: Nagyszentmiklós) — The Treasure of Sânnicolau Mare (hungarian: Nagyszentmiklós)*. RGZM-Tagungen Band 25. Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz, 2015, 71–119.

DOI: 10.46698/VNC.2022.18.34.001

А. Л. ЧИБИРОВ,

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, chibiroff@mail.ru***ГАРОЛЬД БЕЙЛИ: ЧЕРКЕСКА ДЛЯ АНГЛИЙСКОГО  
РЫЦАРЯ**

Архивные фонды СОИГСИ ВНЦ РАН — это бездонный кладезь совершенно невероятных историй, переплетений судеб и биографий. Помимо документов, древних и не очень, архивы содержат письма — нечто личное, что никак не подлежало публичной огласке. Несколько лет назад я пережил совершенно невероятное приключение, погружившись в расшифровку писем В. Абаева и Ж. Дюмезиля, которое вылилось в книгу, посвященную их переписке. Но фонд В. И. Абаева в СОИГСИ ВНЦ РАН содержит еще много сюрпризов, которые по крупицам позволяют

рассмотреть великих людей эпохи, ушедшей безвозвратно, с совершенно другого, неожиданного ракурса. Среди этой россыпи писем и фотографий мое внимание привлекла папка, в которой, помимо прочих, находился фотографический портрет представительного мужчины в кавказской черкеске. Мужчине явно нравилось позировать в этом наряде (Фото 1). К фотографиям прилагались письма, адресатом которых значился В. И. Абаев.

Сэр Гарольд Уолтер Бейли (16 декабря 1899 г. — 11 января 1996 г.). Выдающийся исследователь хотано-сакского языка<sup>1</sup>, санскрита и сравнительного изучения иранских языков. Профессор санскрита Кембриджского

<sup>1</sup> Королевство Хотан — древнеиранское Сакское буддийское царство, располагавшееся на ветке Шелкового пути, пролегавшей вдоль южного края пустыни Такламакан в Таримской котловине (современный Синьцзян, Китай).

университета, Великобритания<sup>2</sup>. Один из столпов мировой лингвистики, и один из величайших востоковедов двадцатого века. «Бессмертный». Говорят, он мог читать более чем на пятидесяти языках. Близкий друг сэра Гарольда, известный лингвист, член Британской академии и профессор Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета Джордж Хьюитт в своих воспоминаниях о Гарольде Бейли писал, что он не говорил на языках, которые изучал, но скорее был ученым, который мог читать на изучаемых языках. Позже профессор Хьюитт писал мне: «Я не знаю где и когда он встречался с ним, но Гарольд Уолтер Бэйли однажды сказал, что немецкий лингвист Адольф Дирр<sup>3</sup> знал больше языков, чем кто-либо из тех, кого он встречал». По словам его учеников, Гарольд Бейли на своих лекциях блистал великолепной эрудицией и однажды даже признался: «Я десять с половиной часов говорил о проблеме одного слова, не переходя к дальнейшей проблеме его значения» [WOSWORTH, 2012:42]. «Тот факт, что глухой фарингальный фрикатив в абхазском языке требует, чтобы соседний гласный был открыт, завораживал его, потому что это напоминало ему о втором протоиндоевропейском ларингале», — отмечает Джордж Хьюитт в своих воспоминаниях. Бейли невероятно увлекала сама идея и возможность «играть» словами, звуками и скриптами. Стоит отметить, что при работе над данным материалом я просмотрел определенное количество статей о Гарольде Бейли. Великолепную статью, посвященную жизни и деятельности сэра Гарольда, написал известный осетинский лингвист К. Е. Гагкаев<sup>4</sup>. И все же, самыми трогательными, личными, на мой взгляд, оказались реминисценции его близкого друга профессора Джорджа Хьюитта. Я связался с ним, и Джордж был столь любезен, что поделился со мной своими воспоминаниями о своем учителе и старшем товарище, который был его другом на протяжении последних двадцати шести лет его жизни. Пользуясь случаем, я хотел бы выразить глубокую признательность профессору Джорджу Хьюитту за ту поддержку и помощь, которую он оказал мне при работе над письмами сэра Гарольда. Без

<sup>2</sup> После своей отставки Гарольд Бейли становится почетным, то есть *emeritus* профессором Кембриджского университета.

<sup>3</sup> Адольф Дирр (17 декабря 1867 г. — 9 апреля 1930 г.) немецкий филолог, лингвист, этнолог и исследователь Кавказа. Работал в Тбилиси. С 1913 года и до своей смерти он был хранителем Музея Фелькеркунде в Мюнхене. Во время Первой мировой войны в 1918 году Дирр был в Грузии в составе Кавказских войск Германии под командованием генерала Фридриха Кресса фон Крессенштейна. Был новатором в области изучения кавказских языков.

<sup>4</sup> ГАГКАЕВ К. Е. Осетинские этимологии Г. В. Бэйли // Осетинская филология: межвуз. сб. ст. Орджоникидзе: Изд-во СОГУ, 1981. Вып. 2. С. 119–124.

его бесценных консультаций материал был бы не полным. С разрешения профессора, в изложении *curriculum vitae*, или жизнеописания Гарольда Уолтера Бейли я буду опираться на его воспоминания.

Гарольд Уолтер Бейли родился в Девизесе (графство Уилтшир, Великобритания) 16 декабря 1899 года. В десятилетнем возрасте его родители мигрировали в Австралию, в западную ее часть, где он и двое его братьев росли и воспитывались на ферме в 200 милях к востоку от города Перта (Фото 2). Джордж Хьюитт, со ссылкой на покойного Чарльза Даусетта, профессора-армениста, рассказал историю о том, как однажды Гарольд Бейли принял приглашение на ужин в оксфордском колледже и оказался за столом рядом с довольно напыщенным человеком, которому сказали, что Бейли является одним из ведущих индоевропейцев мира. Важный господин предположил, что такой выдающийся ученый должен был получить образование в той или иной из ведущих государственных (то есть частных) школ страны, и спросил: «Какую школу вы посещали?». Профессор не замедлил с ответом. «Я никогда не ходил в школу в Австралии», — парировал он.

И действительно, начальной школы в его жизни было мало. В его случае это было несколько книг, случайным образом оказавшихся в доме, которые вызвали в Гарольде живое увлечение памятниками письма, языками, словами и их этимологиями. Незнакомые письмена, которые он вычитывал на различных упаковках и коробках в доме и округе, способствовали тому, чтобы в будущем он начал изучать любые языки, к которым мог подобрать грамматику. Недалеко от дома он познакомился с эмигрантом из России и попросил его дать ему уроки русского. Сборник переводов Библии на арабский, тамильский, турецкий, японский и финский языки, который он также нашел в доме, где жил, познакомили его с первой его «языковой» любовью — персидским языком. Когда Гарольд Бейли покидал дом, он уже мог читать Авесту на языке оригинала. Позже, получив в Австралии ученую степень в классических языках («религия в драмах Еврипида». — *А. Ч.*), Гарольд Бейли увлекся иранской ветвью индоевропейской семьи языков. Он написал диссертацию о Бундахишне<sup>5</sup> в Оксфорде, и когда университет начал искать эксперта по профилю,

---

<sup>5</sup> Бундахишн — Изначальное творение — главное религиозное сочинение зороастрийской религии, которое открывает целый свод произведений, носящих название «Зенд». Эти произведения представляют собой комментарии к Авесте, священной книге древних иранцев. На протяжении многих веков Зенд передавался в устной форме и был записан только в эпоху Сасанидской империи на среднеперсидском языке, использовавшим арамейское письмо.



*Фото 1.* Гарольд Бейли  
(Harold Walter Bailey)



*Фото 2.* Семья Гарольда Бейли. Фото из личного архива Дж. Хьюитта

Эмиль Бенвенист<sup>6</sup> рекомендовал Гарольда Бейли, отметив, что лучшим ученым для исследования этой темы может быть только он.

В Оксфорде Гарольд Бейли воспользовался возможностью посетить занятия по кельтскому языку вместе с Дж. Р. Р. Толкином, известным медиевистом и автором не менее известной саги «Властелин колец», и эта связь, возможно, отразилась в романах Толкина. Украинский ученый М. Рахно провел удивительные параллели между толкиновскими сюжетами и сюжетами из осетинской Нартиады. В частности, в своей статье под названием «Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Р. Толкина «Властелин колец» [РАХНО, 2013: 225–235], со ссылкой на третью часть книги под названием «Возвращение короля» (1955), Рахно приводит следующий пример. По совету Элронда Перэльдара, правителя Ривенделла, и по пророчеству древнего провидца, лорд Арагорн проводит небольшой отряд под горами в Рохане для того, чтобы собрать армию мертвецов под Двиморбергом, «Горой призраков», и отправиться по берегу Андуина, величайшей реки Западного Средиземья, чтобы перехватить подмогу Темного властелина Саурона до того, как она достигнет крепости Минас Тирит [РАХНО, 2013: 225–235]. «— Мертвые следуют за нами, — спокойно промолвил он [Леголас]. — Я вижу силуэты людей на конях, бледные стяги, как клочья тумана, и лес призрачных копий. Мертвые следуют за нами. — Да, Мертвые скачут позади, — подтвердил Элладан. — Они вняли призыву...» [Толкин, 2002: 744–745]. Король мертвых! Король мертвых идет — сопровождали Арагорна крики разбегающихся в ужасе людей.

Там же М. Рахно приводит сказание из малого цикла Нартиады о вражде родов Ахсартаггата и Бората, когда почти побежденные Ахсартаггата (Урузмаг) обращаются к владетелю рыб Кафты-сар Хуандон-алдару с просьбой о помощи. Войско алдара находится в башне (в другом тексте за железными воротами в Черной скале) и призывается только тогда, когда оно очень нужно. Но призвавший его не должен оглядываться назад, иначе войско исчезает (популярный в мифологии запрет при выводе существей из иного мира)<sup>7</sup> [РАХНО, 2013: 225–235].

Ещё один осетинский текст прямо указывает в данном сюжете на войско мертвецов. Кафты-сар Хуандон-алдар говорит Урузмагу следующее:

<sup>6</sup> Эмиль Бенвенист (1902–1976) — французский лингвист, один из выдающихся лингвистов XX века.

<sup>7</sup> «— Идите и обратитесь по-хатиагски к железным воротам, что в Черной скале, и они раскроются перед вами, и войска будут идти за вами до тех пор, пока вы не оглянетесь назад, а потом [ворота] закроются. Мне же скажете, сколько их, чтобы знал я: кто будет убит, а кто вернется» [Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т.А. Хамицаева и А. Х. Бязыров. Москва: Наука, 1989. Книга 2. 494. С. 228].

«Завтра утром, кто из вас надеется на коня, тот пусть на коня сядет. Вон там, в степи, — одна могила, пусть [человек] ударит в ее дверь ногой, и, когда [она] отворится, пусть он ускачет и не смотрит назад, — и люди будут». Урузмаг сел на своего коня поутру, ударил в дверь, и стали преследовать его люди, и наполнили [они] поля». Это воинство истребило врагов» [Нарты, 1989: 229]. Невероятные переплетения. Вполне возможно, что эти сюжеты у писателя возникли, в том числе и после его тесного общения с Гарольдом Бейли — уже тогда известным специалистом в области осетинской Нартиады.

Стремление Гарольда Бейли изучить как можно больше языков было нацелено на то, чтобы понять, как далеко распространились индоевропейские, в частности иранские слова. В иранских языках Гарольд Бейли больше всего привлекал осетинский язык, особенно его дигорский диалект. Его лингвистические путешествия вывели его на кавказские языки, к примеру, на грузинский, который он выучил в 1928 году. Профессор Хьюитт вспоминает: «Однажды он сказал мне, что в грузинском было так много иранских корней, что, когда он как-то посмотрел на страницу с текстом, он увидел в нем столько иранских основ, что смог почти осмыслить текст, фактически не зная грамматики!». Осетинский язык также давно привлекал внимание Г. Бэйли. К. Е. Гаккаев пишет: «Так, еще в 1934 г. он [Гарольд Бейли] сопоставил осетинское фезонæг — физонæг со староанглийским афиген<sup>8</sup>. Это сравнение оказалось неудачным, и Бэйли потом отказался от своей этимологии. Ссылаясь на материал хотанского языка, Бэйли пришел к выводу, что корень осетинского *фёз-* (*-физ-*) является эпитетом, подобно корню *шши-* в турецком слове «шашлык» [ГАККАЕВ, 1981: 119–124]. В 1950 году выходит еще одна его «осетинская» статья «L'accento in Osseto Digoron»<sup>9</sup>. Увлечение Бейли языками было всепоглощающим. Джордж Хьюитт вспоминал: «Я смутно помню это, но я почти уверен, что однажды Гарольд Бейли сказал мне, что он составил рассказ о своей жизни, в котором реконструировал как форму язык, на котором, как он предполагал, говорили сарматы, достигшие Великобритании, и (опять же, я полагаю) эти несколько слов из реконструированного Бейли языка были написаны на праздничном торте в честь его 90-летия». На мой вопрос, помнит ли он эти слова, написанные на торте, профессор ответил: «Ах, вот в чем вопрос! Я думаю, что Гарольд Бейли сказал, что это было то, что, по его мнению, могло бы существовать в сарматском языке, на котором говорили те, кто достиг этих берегов».

<sup>8</sup> OE “afigen” : Ossete “fēzōnæg” , Leeds Studies in English and Kindred Languages, 3, 1934, 7–9. (By A. S. C. Ross and H. W. Bailey.

<sup>9</sup> “L'accento in Osseto Digoron,” Ricerche Linguistiche, I, 1, 1950, pp. 58–66.

Гарольда Бейли можно было назвать аскетом. Уже находясь на пенсии, он жил в скудно обставленной квартире, в которой практически ничего не было кроме множества книг. Он любил играть на скрипке. Вместе с коллегой, известным британским ирландцем, профессором Ильей Гершевичем, который играл на виолончели, и двумя другими коллегами они играли произведения для струнного квартета. Он получал удовольствие от шахмат, а в качестве легкого чтения предпочитал читать Шерлока Холмса. «Между прочим, — писал мне Джордж Хьюитт, — когда Далай-лама посетил Кембридж, Бейли встретил его. После этого он заметил, что не уверен, что Лама правильно понимает один из Путей к Просветлению!».

Он любил свой сад, и, пожалуй, знал латинские названия всех растений, которые росли в его саду. Он не имел ни малейшего интереса к животным за исключением кошек, которых он обожал. Научный сотрудник Юго-Осетинского научно-исследовательского института Коста Кочиев в разговоре со мной вспоминал детали визита Ильи Аркадьевича Гершевича в Южную Осетию, который состоялся в конце 1980-х годов. И. А. Гершевич прекрасно говорил по-русски, хотя родился в Швейцарии и почти всю жизнь прожил в Кембридже, где занимался научной и научно-преподавательской деятельностью. В Южную Осетию Илью Аркадьевича привел интерес к южноиронским говорам, которые он считал намного более архаичными в сравнении с северными. Заядлый курильщик, он выходил покурить в вестибюль второго этажа Института, где по настоящее время стоит скульптура осетинского литератора Цомака Гадиева (фото 3). Илья Аркадьевич поинтересовался у Коста Карленовича, кого же удостоили подобной чести, и очень оживился, узнав, как звали писателя. По его словам, у Гарольда Бейли, который помимо В. И. Абаева был для него величайшим авторитетом, было два домашних питомца — коты, которых звали *Цомахъ* и



Фото 3. Памятник осетинскому литератору Цомаку Гадиеву в фойе ЮОНИИ



Фото 4. У. Э. Д. Аллен, Г. Бейли и В. И. Абаев во время путешествия в сел. Нар

*Уырызмаг.* При этом со ссылкой на хотано-сакское наречие, этимологию имени *Цомахъ* он объяснял как *царапающийся*. Сэр Бейли считал, что это очень подходящее имя для кота. Кстати, по просьбе Бейли Василий Иванович посылает ему книгу Цомахъа Гадиева, о чем сообщает ему в письме от 20 декабря 1966 года: «Посылаю Вам три книги из списка, который Вы мне отправили: 1. *Gædiaty Comaq. Ævzargæ wacmystæ. 1938*, 2. *Н. В Гоголь, Равзаргæ уацмьстæ. 1952*. 3. *А. Пушкин. Евгений Онегин. 1952*».

Гарольд Бейли не водил автомобиль, но был заядлым велосипедистом. На одной из фотографий из селения Нар, которые я показал Джорджу Хьюитту, он был изображен с традиционным осетинским рогом с аракой<sup>10</sup> в руке, в компании с У.Э.Д. Алленом<sup>11</sup> и В. И. Абаевым. «Я бы удивился, узнав, что Бейли выпил тост — написал мне профессор Хьюитт. — он никогда не прикасался к алкоголю» (фото 4).

Сэр Гарольд проявлял особый интерес к эпической поэзии и в течение жизни читал большинство основных произведений этого жанра на языках оригинала. В 1966 году он побывал на Кавказе, представляя в Тбилиси

<sup>10</sup> Арака (осетинский) — алкогольный напиток, приготавливаемый путем перегонки из зерна.

<sup>11</sup> Уильям Эдвард Дэвид («Билл») Аллен (6 января 1901 — 18 сентября 1973) — известный британский ученый-лингвист, офицер дипломатической службы, политик и бизнесмен. В научном сообществе был известен как картвелолог, а также своими работами по индоевропейской фонологии.

Великобританию вместе с двумя своими коллегами Уильямом Алленом и Дэвидом Лэнгом<sup>12</sup> на восьмисотлетию великого грузинского поэта Шота Руставели. Как раз в этот период он работал над осетинскими нартовскими сказаниями. Грузинский ориенталист, директор Института востоковедения Грузинской ССР, профессор Георгий Церетели презентовал Гарольду Бейли кавказский национальный костюм и кинжал. Бейли очень гордился этим костюмом. Более того, в «Соляриуме» Куинз-Колледж<sup>13</sup> в Кембридже сэр Гарольд изображен художником именно в таком наряде (Фото 5).



Фото 5. Портрет Гарольда Бейли в "Соляриуме" Куинз-колледжа

Отразилась эта поездка на Кавказ и в письмах В. И. Абаева. В письме Ж. Дюмезилю от 22 октября 1966 г. Василий Иванович пишет:

«Глубокоуважаемый профессор и дорогой друг,

В конце сентября в Тифлисе отмечалось весьма широко и торжественно 800-летие со дня рождения Шота Руставели. Мне сказали в организационном комитете, что Вам послано приглашение на этот юбилей. К общему огорчению, в особенности — моему, Вы не приехали. Из Франции был *Lafon*, из Англии — *Lang, Allen* и *Bailey*, из Норвегии — *Vogt*. Юбилей прошел интересно, но было слишком много назойливой рекламы... Мы с профессором *Bailey* совершили также поездку в Осетию» [Чибиров, 2020: 58].

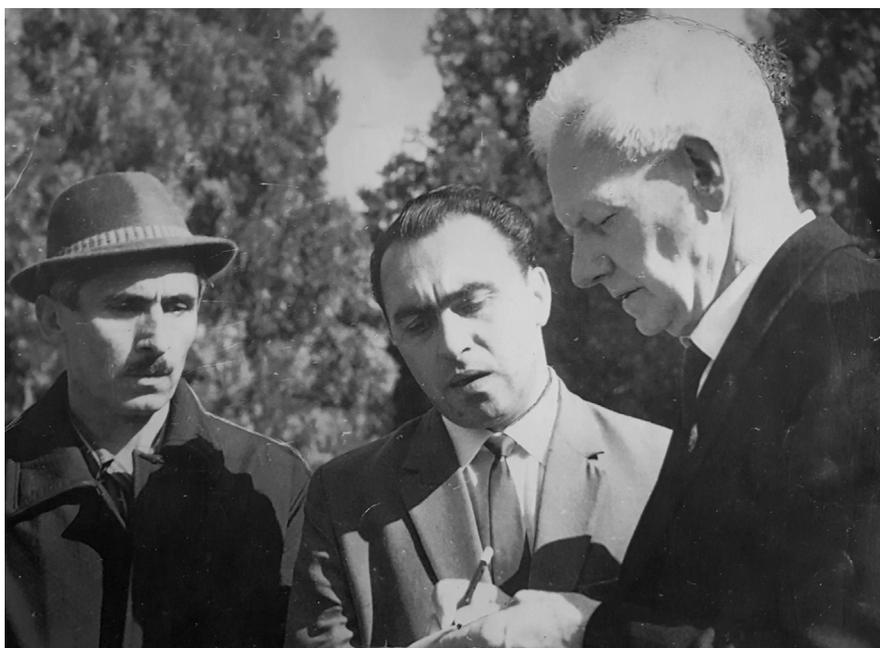
Мой отец, профессор Л. А. Чибиров помнит детали того визита ученых в Осетию: «В 1966 году в Советском Союзе широко отмечали

<sup>12</sup> Дэвид Маршалл Лэнг (1924–1991) — профессор кавказских исследований в университете Лондона, специалист по истории Грузии, Армении, Болгарии.

<sup>13</sup> Куинз-Колледж — один из старейших, крупнейших и самых престижных колледжей Кембриджского университета, основанный в 1448 году Маргарет Анжуйской. Также одно из самых узнаваемых зданий в Кембридже. Река Кам делит колледж на две части, которые в Кембридже прозвали «светлой стороной» и «темной стороной». Берега соединяет так называемый Математический мост, спроектированный сэром Исааком Ньютоном — выпускником Тринити колледжа, который также расположен на берегах реки Кам.

800-летие со дня рождения Шота Руставели. Конечно же, основные мероприятия проходили в Тбилиси. В числе приглашенных в Грузию был и В. И. Абаев, посвятивший поэме «Витязь в барсовой шкуре» ряд своих исследований («О фольклористской основе поэмы «Витязь в барсовой шкуре», «Вокруг поэмы «Витязь в барсовой шкуре», «Миф и история в поэме Руставели *Vepxistgaosani*»). Информацию о том, что на юбилей Руставели прибывает и известный английский востоковед-иранист Гарольд Бейли, мы встретили с радостью, тем более узнав, что эти два больших ученых по окончании торжеств в Тбилиси придут к нам в Цхинвал: многие наши коллеги никогда вживую не встречались даже с Василием Ивановичем. Наконец в один из будних дней порог нашего института (тогда он размещался на первом этаже Дома Советов) переступили трое мужчин солидного возраста. Третьим, помимо В. И. Абаева и Гарольда Бейли был известный английский ученый-картвелолог Уильям Эдвард Дэвид Аллен. Официальная встреча состоялась в длинном продолговатом помещении, в котором сидел ученый секретарь института и разместились сотрудники отдела языка и литературы. Встречу своим вступительным словом открыл директор института Зелим Павлович Цховребов. Затем своих коллег-земляков тепло приветствовал Василий Иванович. Он же представил английских коллег, кратко рассказав об их научной деятельности. Когда В. И. Абаев представил следующее слово Гарольду Бейли, тот достал из кармана листок бумаги и, к нашему большому удивлению и радости, начал читать свое приветствие на осетинском языке. Вслед за Бейли выступил Уильям Аллен. От Василия Ивановича, переводившего его речь с английского на русский, мы узнали, что, хотя он и является картвелологом, специалистом по истории Грузии, хорошо знает историю предков осетин — алан, ему известно об их пребывании в Британии и он допускает, что вполне возможно является отпрыском тех самых сармато-алан. «Не случайно же мне дали имя Аллен» — закончил свое вступление под аплодисменты английский гость. После встречи мы все сфотографировались на память». Еще один участник той памятной встречи известный ученый Ю. С. Гаглойти рассказал, что Гарольд Бейли читал свой текст на дигорском диалекте осетинского языка, трудного для восприятия аудитории. Однако, последнюю часть сообщения Гарольда Бейли поняли все.

Безымянный свидетель записал эту фразу и оставил ее храниться в архивах Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Спустя десятилетия у нас вновь появилась возможность ее воспроизвести. Гарольд Бейли закончил свою речь следующим словами: *Мах тугаей амае рондзай дæр иу стæм. Мин фондзсада азы разма Англисма æрцыдысты фондз мин алайнаг бинонтæ амае æз дæр уыдон фæдон дæн. Уыдон фæдон ма у Англисы раздæры премьер-министр Макмиллан дæр.* (Мы с вами одной



*Фото 6.* Осетинские ученые Нафи Джуссойты и Юрий Гаглойти с Гарольдом Бейли. Южная Осетия. 1966 г.

крови. Тысяча пятьсот лет назад в Англию прибыли пять тысяч аланских семей, и я являюсь их потомком. Их потомком является и бывший премьер-министр Великобритании Макмиллан<sup>14</sup>). (Фото 6, 7, 8, 9)

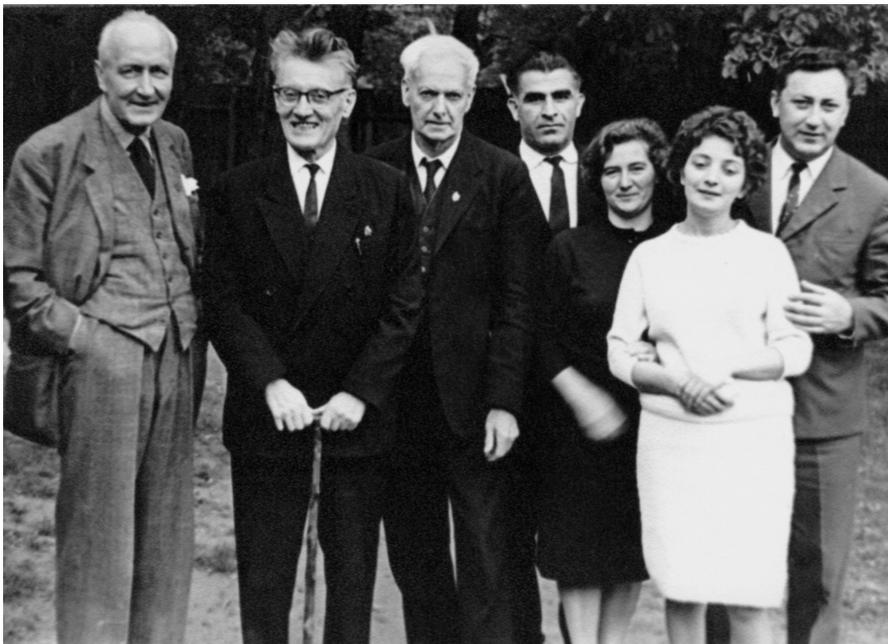
Известно, что после торжеств в Грузии В.И. Абаев вместе с гостями выехал в Северную Осетию, где они посетили Северо-Осетинский научно-исследовательский Институт и выехали в Алагирское ущелье, в селение Нар — родину Коста Хетагурова. Поездка в Южную и Северную Осетию отразилась в нескольких интереснейших фотографиях, на которой коллеги запечатлены как с представителями общественности Южной Осетии, так и в селении Нар у мемориального памятника Коста Хетагурову. (Фото 10, 11, 12, 13, 14)

По следам поездки на Кавказ Г. Бейли отправляет В. И. Абаеву письмо от 21 октября 1966 года следующего содержания:

«Уважаемый профессор Абаев, Благополучно вернулся в Кембридж. Пожалуйста, примите мою искреннюю благодарность от всей души».

---

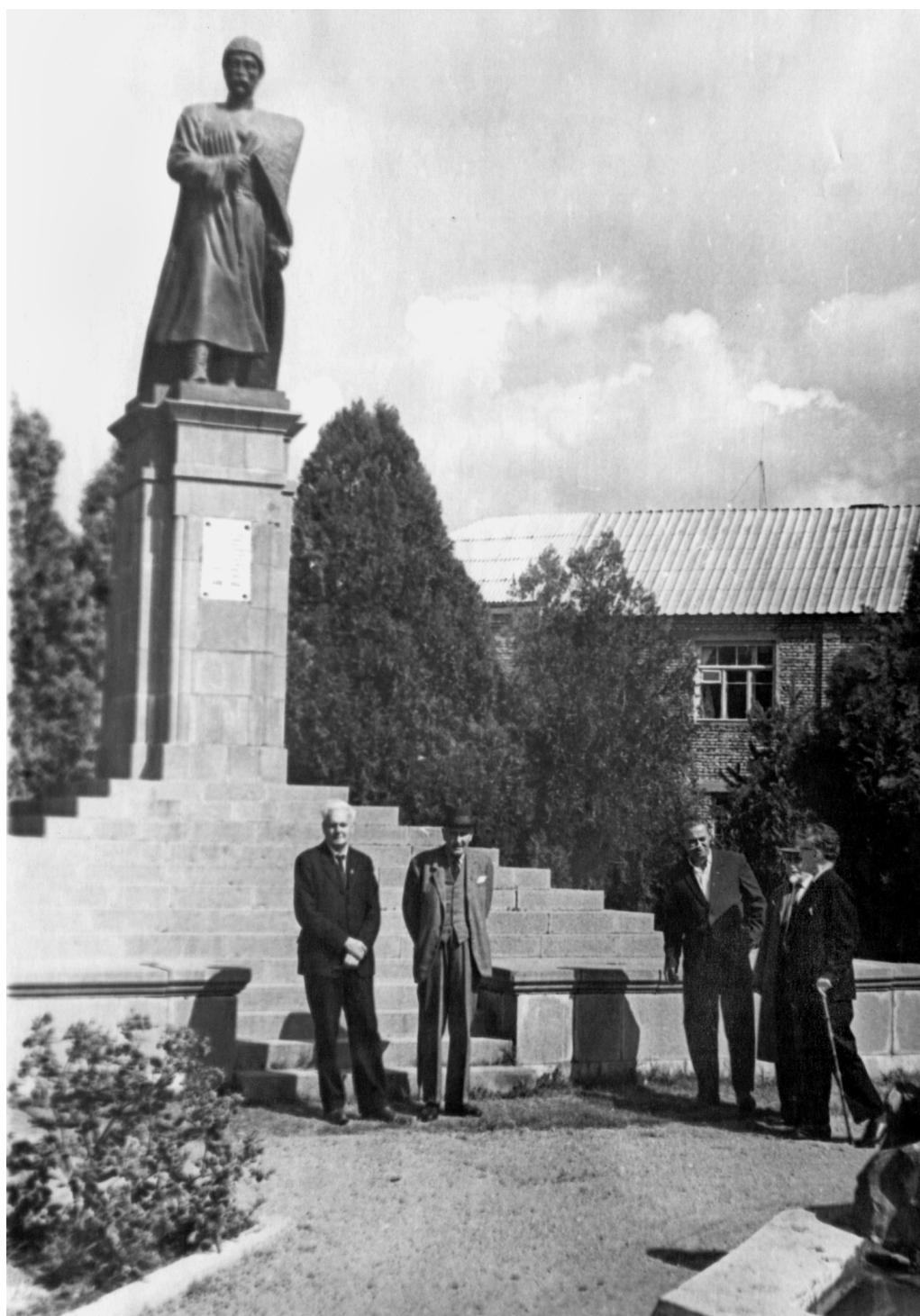
<sup>14</sup> Морис Гарольд Макмиллан, 1-й граф Стоктон (10 февраля 1894, Челси — 29 декабря 1986, Челвуд-Гэйт) — британский политический деятель, аристократ, член Консервативной партии Великобритании, 65-й премьер-министр Великобритании (с 1957 по 1963 год).



*Фото 7.* У. Э. Д. Аллен, Г. Бейли и В. Абаев во время визита в Южную Осетию



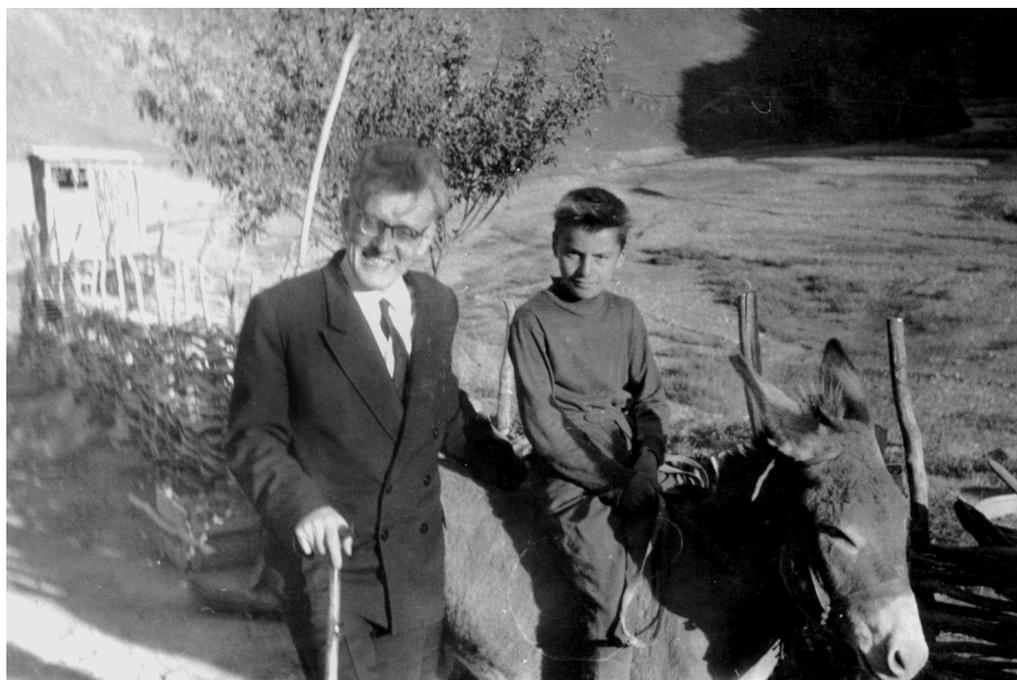
*Фото 8.* У. Э. Д. Аллен, Г. Бейли и В. Абаев с сотрудниками ЮОНИИ.  
Цхинвал, 1966 г.



*Фото 9. У памятника К. Хетагурову. Цхинвал, 1966 г.*



*Фото 10.* Путешествие в Нар. 1966 г.



*Фото 11.* В. И. Абаев. С. Нар, 1966 г.



*Фото 12.* Путешествие в Нар. 1966 г.



*Фото 13.* У памятника К. Хетагурову. Северная Осетия, с. Нар, 1966 г.



Фото 14. У памятника К. Хетагурову. Северная Осетия, с. Нар, 1966 г.

Тогда же, в 1966 году Василий Иванович Абаев по протекции Г. Бейли становится действительным членом Королевского Азиатского общества Великобритании и Ирландии. Сэр Гарольд сообщает ему эту новость в письме от 20 декабря 1966 г.:

«Уважаемый профессор Абаев,

Сегодня из Королевского Азиатского Общества я отправил Вам по почте официальное письмо с просьбой согласиться быть избранным почетным членом общества. Профессор Г. Церетели (Тбилиси) стал почетным членом в 1964 г. В обществе всего 30 таких почетных стипендиатов. Я пишу Вам сегодня, чтобы поделиться своей радостью от этого принятого Обществом решения.

Сегодня я получил Вашу поздравительную открытку, и теперь с нетерпением буду ждать книги, о которых Вы упоминаете. 10-го декабря я отправил Вам по почте свои фотографии в кавказском наряде<sup>15</sup> (и также фотографию для Исаева М.)<sup>16</sup>. Этот предмет верхней одежды

<sup>15</sup> Имеется в виду кавказская черкеска. — А. Ч.

<sup>16</sup> Исаев Магомет Измайлович (5 марта 1928 — 21 июня 2011) — советский и российский языковед, специалист по иранистике, интерлингвистике и этнолингвистике. Коллега и друг В. И. Абаева.

мне подарили в Тбилиси. А вчера вдова Владимира Минорского подарила мне бурку, которая принадлежала ее мужу: теперь у меня полный комплект горского костюма. Я ходил в нем в колледж, где он вызвал немалое восхищение.

Всего наилучшего в новом году.

Искренне Ваш Г. Б.».

Реакции В. И. Абаева на положительное решение членов Королевского Азиатского общества в имеющихся у меня в наличии письмах нет. Вполне возможно, что, зная отношение В. И. Абаева к подобным регалиям, ее могло не быть вообще. Зато Василий Иванович был в восторге от фотографий Гарольда Бейли, о чем и сообщил ему в небольшой открытке от 30 декабря 1966 года:

«Дорогой профессор Bailey, Сердечно благодарю Вас за фотоснимки. Они великолепны и доставили мне большое удовольствие. Город Кембридж за всю свою историю не видел другого такого «джигита»,

*Nog azy xorzæx dæ wæd!* В. Абаев».

Василий Иванович высоко ценил труды Г. Бейли по иранистике, сакскому языку, по нартам. В этой связи я хотел бы сослаться на еще одно воспоминание Л. А. Чибирова: «17 сентября 1983 года, в субботний день мы с супругой, а также Тamarой Николаевной Шавлоховой и Иваном Владимировичем Хабалаты навестили Абаевых в Боржоми. Поблагодарив нас за то, что мы приехали, он сказал: «Когда мы утром встали, то думали: «Неужели никто к нам не придет? Людей здесь много, но хотелось бы встретиться с говорящими на родном языке, с осетинами. И вот сюрприз!» Вообще он в тот день разговаривал оживленно, особенно когда говорил о выходе работы Г. Бейли о Нартовском эпосе, где английский ученый устанавливает иранские истоки эпоса. «Теперь — говорил Абаев — крупные нартоведы Дюмезиль и Бейли признали иранские корни эпоса. Если нам, осетинам, не верят, пусть поверят им» [Чибиров, 2010: 32–33]. Здесь Василий Иванович ссылаясь на работу Гарольда Бейли «Осетинские нарты // Традиции героической и эпической поэзии» (1980)<sup>17</sup>, которая тогда же была переведена на русский язык и издана в так называемом «рабочем» переводе. (Фото 15).

Итак, письма и фотографии. В архиве СОИГСИ писем всего одиннадцать, не считая нескольких открыток, и, конечно же, среди них не было

<sup>17</sup> Bailey H. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. — London: W.S. Manley & Son Limited, 1980. — Volume 2.

BY H. W. BAILEY

OSSETIC

(Нартä)

LONDON

Фото 15. Рабочий перевод книги Гарольда Бейли

обратных. Они не столь информативны, как в случае с письмами Ж. Дюмезиля, но, конечно же, заслуживали того, чтобы быть переведёнными, что и было сделано нашим коллегой Тимуром Чибировым. Я все же не оставлял надежду на то, чтобы попробовать получить обратную корреспонденцию, и fortuna вновь предоставила мне шанс. Я спросил Джорджа Хьюитта, есть ли у меня какая-либо гипотетическая возможность связаться с архивариусом Кембриджа. Ответ не замедлил ждать. Профессор Хьюитт написал мне, что обратился к своему коллеге, члену Британской Академии, почетному профессору Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета Николасу Симс-Уильямсу с просьбой помочь в поиске писем В. И. Абаева. Уже через пару дней я получил письмо от Джорджа, которое я привожу полностью: «Доброе утро, Алексей. Я только что получил ответ от Ника из Кембриджа. Вот оно:

«Дорогой Джордж,

Я почти уверен, что архив Бейли включает письма и, может быть, другие материалы Абаева. Я не вижу причин не предоставлять их вашему визави, хотя полагаю, что авторские права принадлежат наследникам Абаева. (Благотворительный фонд<sup>18</sup> владеет авторскими правами на письма Бейли, но мы с радостью дадим разрешение на предлагаемую публикацию.) И наоборот, Благотворительный фонд может использовать некоторые фотографии и письма, переданные Вами для блога или информационного бюллетеня.

Я попросил Джо, нашего библиотекаря, заглянуть в архив. Проблема может быть в самом большом объеме материала, так как сэр Гарольд никогда не выбрасывал даже самые тривиальные письма!

Всего наилучшего, Ник».

«Я только что получил копии переписки Абаева-Бейли, которая хранится в Благотворительном фонде Древней Индии и Ирана. Я попытаюсь прикрепить файл сейчас, но если он будет слишком большой, вы должны дать мне свой адрес электронной почты, и я отправлю его по электронной почте», — написал мне спустя пару дней в одном из мессенджеров профессор Хьюитт. Я не знал, как его отблагодарить. Вновь, как и с письмами Жоржа Дюмезиля, случай и исследовательский дух позволили мне свести вместе хрупкие отголоски взаимоотношений двух Бессмертных. Я получил копии тринадцати писем, в том числе четыре открытки, десять из которых были за авторством Васо. Три письма за подписью Гарольда Бейли были адресованы Василию Ивановичу (их не было в абаевском архиве), причем

---

<sup>18</sup> Ancient India & Iran Trust (Благотворительный Фонд Древней Индии и Ирана) — был основан Гарольдом Бейли и его коллегами в 1978 г.

одно из них, отпечатанное на пишущей машинке и датированное 11 декабря 1959 года дублировало такое же из архива Васо. Разница заключалась лишь в том, что «английское» письмо было без подписи Гарольда Бейли. Полагаю, что для большего понимания сути изложенного в письме Васо, Гарольд Бейли помечал его небольшими правками и заметками на английском языке на полях и в самом тексте. В конечном итоге в моем распоряжении оказалось двадцать четыре письма, одно из которых было продублировано дважды. Как и в случае с Ж. Дюмезилем, не вполне ясно, кто же кому написал первым. Как и в случае с письмами Ж. Дюмезиля наблюдается большой временной разрыв в периодизации, и все же складывается впечатление, что переписка между Абаевым и Бейли была не столь интенсивной, как между Абаевым и Дюмезилем. Но, вполне, возможно, что это лишь следствие того, что в английской, как и осетинской «коллекции» недостает существенного пласта корреспонденции.

Первое письмо в архиве обозначено датой 5 августа 1946 года. В нем Гарольд Бейли пишет следующее:

«Уважаемый профессор Абаев,

Я был бы очень признателен, если бы Вы смогли прислать мне какие-либо из Ваших печатных статей. Ваш. Г. У. Бейли».

Последнее письмо В. И. Абаева из Кембриджского фонда датировано 4 февраля 1968 года, в то время как Гарольд Бейли точно продолжал писать ему вплоть до 27 июня 1990 года. К тому времени сэр Гарольд страдал от потери большей части зрения, что отразилось и на его почерке. Письмо гласило следующее:

«Уважаемый Васо Абаев,

Сегодня я получил от моего друга Р. Ченсера Ваши приветственные слова. Большое спасибо.

Ваше удивительное полное знание Осетии в 4-ех томах Вашего словаря — это замечательный памятник.

Моя подруга Анна Батлер уже 4 года работает над диссертацией по осетинским Нартским текстам и очень интересуется всем собранием Нартиады. Однажды она хотела бы посетить Осетию.

Пишу небольшую статью для Вашего тома «День рождения 90». 16 декабря прошлого года у меня была вечеринка в честь 90-летия.

Хотя сейчас из-за некоторых проблем с глазами я не мог работать, мне еще есть что написать, если смогу.

Самые сердечные пожелания Вам здоровья и работы. С наилучшими пожеланиями.

[Г.У. Бейли]»

Последнее письмо Гарольда Бейли вместе с посланием от 20 декабря 1966 года, приведенное мною выше, является одним из самых информативных писем в коллекции, которые включают в себя немного личной информации. В основном же они касаются тем, связанных с обменом статьями и книгами, как своими, так и изданиями, которые были им необходимы в работе, а также вопросами лингвистического характера. Гарольда Бейли интересует интерпретация и значение некоторых осетинских слов дигорского и иронского диалектов. Василий Иванович дает исчерпывающие ответы по всем интересующим коллегу вопросам. Их немного, но по ним явно видно, с какой скрупулезностью сэр Гарольд относится к весьма важным для него деталям. Ранее письмо от 5 декабря 1955 г. Гарольд Бейли пишет:

«Уважаемый профессор Абаев,  
Буду очень признателен, если Вы дадите мне несколько ссылок на слова

<i>Iron zäryn</i>	осыпать
<i>aizäryn</i>	усеивать
<i>baizäryn</i>	
<i>äryzäryn</i>	

которые я нахожу в словарях без ссылок. Если слов нет в книгах, не могли бы Вы дать мне несколько предложений, в которых используются эти глаголы? Я также был бы признателен, если бы Вы сказали мне, встречается ли *azar* (из *älazar* = *älaxiz*) в каком-либо другом месте, отдельно или в другом сочетании?

С наилучшими пожеланиями,

Г. У. Бэйли».

В письме от 7 июля 1956 года В. И. Абаев дает необходимые разъяснения:

«Уважаемый профессор!

Как всегда, с большим интересом изучаю Ваши новые труды, *separata* которых Вы с такой любезностью мне прислали. Обращаю Ваше внимание, что иронскому *zæryn* «сыпать» отвечает в дигорском не *ærszalun* (*indo-iranian studies* — III 57), а *rægænun* ← \**fra-kan*— (Ос. язык и фольклор I 461 689, 493).

С глубоким уважением и благодарностью

В. Абаев».

Еще одно письмо от Бейли гласит:

«Куинз-колледж. Кембридж, 20 марта 1957 г.

Я был бы очень признателен, если бы вы могли дать мне ссылку на дигорский глагол *iværzun, iværsun* «обещать». Я только встречал *bajvarsta*».

31 декабря 1958 г. Письмо из Кембриджа.

«У меня есть вопрос. В переводе поэмы «Слово о полку Игореве» «*Кадаг Игоры Стæрыл*» В. А. Газзаева (2-е издание 1956 г.) на с. 15 встречается *зырыд*: *zyryd sau qærcsuŋajau zyryd ævræxtu byn*. Кажется, что это означает «развернуться (повернуться) или облетать», следовательно, это, вероятнее всего, соответствует дигорскому *zurun* «развернуться (повернуться)». Не могли бы вы дать мне какое-нибудь толкование этого глагола *zyr*-?»

Замечу также *zurnæ Iron zyrn* “turning-lathe” «токарный по дереву станок».

В ответном письме от 10 января 1959 Василий Иванович дает необходимые разъяснения:

«Глубокоуважаемый профессор Bailey,

С благодарностью подтверждаю получение отписок двух Ваших статей.

Иронское *zyryn* встречается редко и только в юго-осетинских говорах. В моих материалах отмечена форма *nyzzyryd* «закружился, завертелся» (о веретене, о волчке). По значению близко к *zilyn*. Дигор. *zurun*-обычно. Отсюда *zyrn, zyrnæ* “станок для обточки дерева» (Ос. яз. и ф. I 469 952)».

Комментарии к письму дополнялись следующими разъяснениями:

«Zur-

1.Zyr-

*Nyzyryd zakružilsja*

*Zavertelsja*

*O veretene*

*O volčke*

---

*Zurnæ*

*Zyrn*

*Abaev. Oc Jaz. F. 469. No. 952*

*Dzurk'a ; Dzurunæ kænyyn*».

23

From Professor H. W. Bailey, Queens' College, Cambridge  
Tel. 4425

I have a question to ask.

In the translation of the  
Igor poem

Кагор изорос снѣрск

~~edit~~ by V. A. Jazzaev (<sup>2nd edition</sup> 1956)

p. 15 occurs зѣрскъ зъздъ

санъ гѣресуражанъ зъздъ арърѣтъ  
бън

It would seem to mean "turn  
or fly around".

It is therefore likely to correspond  
to Digoron zuren 'turn round'.  
Could you give me any

information about this  
verb zyr- ?

---

I notice also зурна

kon zurn 'turning-lathe'  
Токарный по дереву станок

---

With best wishes

H. W. Bailey

Фото 15а. Письмо Г. Бейли В. И. Абаева от 31 декабря 1958 года (оборот)

From Professor H. W. Bailey, Queens' College, Cambridge

Tel. 4425

Dec. 11. 1959

Dear Professor Abaev

I write to thank you for your telegram of good wishes for my birthday.

I have also a question about a Digoron Ossetic word *ærdzæg*. This word I have found only in Bayrat's *Sozur, Zærdi Duar*, 1949, p. 113

Fun *fæcæg*, -- æ *fæynnæ næwæg ærdzægi*

*baftudæg næ bærzæg*.

I have not found it in any dictionary. But no doubt you will know it. I should much like to learn the meaning.

With best wishes

H. W. Bailey

I have to-day  
posted 2 offprints  
to you.

Еще одно письмо Гарольда Бейли от 11 декабря 1959 г.:  
«Уважаемый профессор Абаев,  
Пишу, чтобы поблагодарить Вас за телеграмму с добрыми пожеланиями на мой день рождения.

Еще у меня вопрос по поводу дигорского слова *ærdzæg*. Это слово я нашел только в [книге] *Baxæratı Sozur, Zrdı Duar*, 1949, с. 113.

*Fun fæcæj, — æ fæyuntæ næuæg ærdzægi baftudæj næ bærzæj.*

Я не нашел его ни в одном словаре. Но я не сомневаюсь в том, что вы будете знать это [слово]. Я очень хотел бы узнать значение»,

на что Василий Иванович отвечает в письме от 8 января 1960 года:

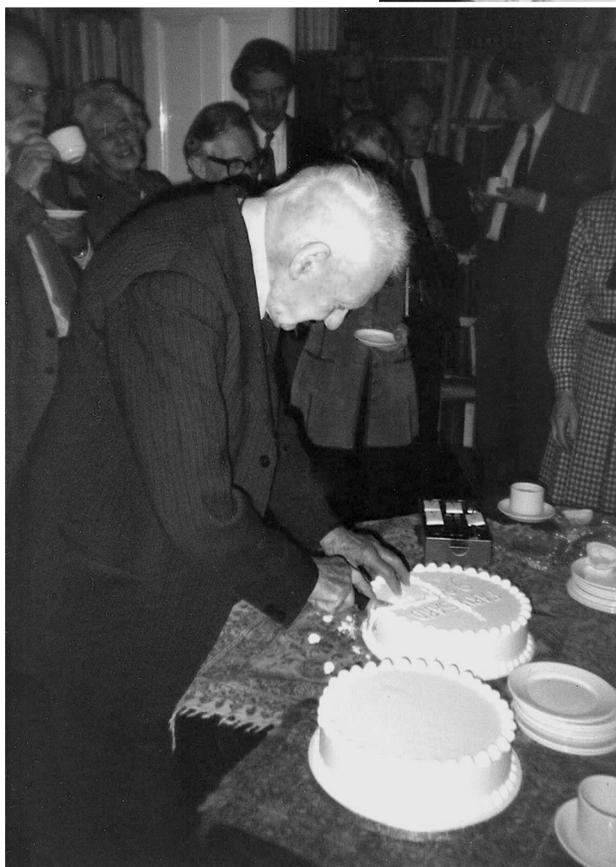
«Интересующее Вас слово *ærzæg* я считаю стяженным *ærvæzæg* ‘петля’: *næwæg, ærzægi baftudæj næ bærzæj*= «в новую петлю попала наша шея».

К сожалению, остальная корреспонденция, имеющаяся в наличии, не позволяет в полной мере охватить весь спектр вопросов, которые обсуждали между собой ученые, но она дает представление о книгах и статьях, интересующих коллег. Судя по всему, обмен этот был очень активным. В рамках данной статьи нет необходимости в том, чтобы комментировать эту часть переписки. Так как они представляют интерес в комплексе, я посчитал нужным представить все письма в последующем, в отдельном приложении к статье, изложив их в хронологическом порядке.

\* \* \*

История жизни Гарольда Бейли полна ярких событий и приключений. Куинз-колледж Кембриджского университета, в котором Гарольд Бейли проработал практически всю свою жизнь, — это очень статусное учреждение с давними традициями. Следует отметить, что среди многих ученых, связанных с Куинз-колледж, был величайший ученый так называемого Северного Возрождения — Эразм Роттердамский (1469–1536), прозванный современниками «принцем гуманистов». Так вот. Джордж Хьюитт писал мне, что в бытность его слушателем курсов антиковедения в колледже Святого Иоанна, покойный профессор античной истории Джон Энтони Крук, руководитель научно-исследовательского отдела, считал, сэра Гарольда Бэйли «величайшим ученым Куинз-колледжа со времен Эразма». (Фото 16, 17)

Сэр Гарольд Уолтер Бейли скончался 11 января 1996 г. Согласно завещанию он был похоронен в Австралии рядом с отцом и другими родственниками. Незадолго до смерти Гарольда Бэйли, Джордж Хьюитт посетил его по случаю его последнего дня рождения, проведенного в



*Фото 16, 17. Празднование  
90-летия Гарольда Бейли.  
Фото из архива Дж. Хьюитта*



Фото 18. Надгробная плита на могиле Гарольда Бейли

больнице Адденбрук, что в Кембридже. Профессор Хьюитт сказал мне, что это было, возможно, его предпоследней встречей со своим наставником: «В последний раз мы прогулялись с ним от Куинз-колледжа до здания Фонда, и, должно быть, он испытывал невольное искушение обдумать свой уход из жизни, поскольку, когда я спросил, есть ли у него еще что-то, что он хотел бы написать, он ответил: «Единственное, что беспокоит меня, это то, что когда я уйду, все мои знания о словах и связях между ними, которые хранятся в моей памяти, будут утеряны» (Фото 18)

#### ЛИТЕРАТУРА

1. C. Edmund Bosworth (27 December 2001). A Century of British Orientalists, 1902–2001. Oxford University Press. p. 42. ISBN 978-0-19-726243-6. Retrieved 24 October 2012.
2. РАХНО М. Ю. Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Р. Толкина «Властелин колец» // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II.
3. Толкин Дж. Р. Р. Властелин Колец / Пер. с англ. Н. Григорьевой, В. Грушецкого. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002.
4. Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров. Москва: Наука, 1989. Книга 2.
5. ГАГКАЕВ К. Е. Осетинские этимологии Г. В. Бэйли // Осетинская филология: межвуз. сб. ст. Орджоникидзе: Изд-во СОГУ, 1981. Вып. 2.
6. ЧИБИРОВ А. Л. «Да, ночью верить в свет...». Владикавказ, 2020.
7. ЧИБИРОВ Л. А. Имена. Владикавказ, 2010.

DOI: 10.46698/VNC.2022.98.44.001

З. А. ДЖИОЕВА,

*с.н.с. отдела Древней Истории и Нартоведения ЮОНИИ, к.и.н.,  
dzioevazalina09@gmail.com*

## **ОБ ОДНОЙ КОБАНО-СКИФО-ОСЕТИНСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ: К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КОБАНЦЕВ**

Вопросы, связанные с изучением взаимодействия между племенами скифо-сарматского круга и кобанской цивилизацией, степени культурного взаимовлияния этих племен являются одной из наиболее важных проблем истории Кавказа и юга России. Проблема этнической принадлежности кобанцев по-прежнему остается дискуссионной и продолжает вызывать оживленный интерес у исследователей.

Письменные источники по рассматриваемому периоду весьма малочисленны, поэтому приобретает особое значение комплексный подход к изучению истории взаимоотношений скифов и кобанцев. Вне всякого сомнения, наряду с письменными источниками, довольно малочисленными, важное место в реконструкции этого периода истории Осетии имеют данные фольклора, мифологии, прикладного искусства, этнографии и археологии.

Исключительное значение в свете заявленной нами темы является нартовский эпос осетин, поскольку в искусстве и духовной культуре кобанцев можно усмотреть сюжеты, которые с высокой степенью вероятности можно связать с сюжетами нартовского эпоса.

Нартовский эпос осетин — поэтизированная, зашифрованная история осетин, художественное отражение различных событий, побед и потрясений, которые происходили в различные эпохи существования народа. Точно так же, как в Илиаде и Одиссее Гомера мы можем найти отголоски реальных исторических событий истории эллинского народа, так и нартовский эпос осетин хранит многие тайны истории наших предков, которые нам предстоит еще разгадать.

Нартовские сказания отражают черты, восходящие к скифо-сармато-аланской мифологии [Абаев, 1949: 42; 1957: 32; 1990: 216; Дюмезиль, 1976: 173; Кузнецов, 1980: 21; Иванеску, 1999 :30] и, возможно, даже и отражают мифологические представления восходящие к кобанской древности.

Выдающийся осетинский историк-нартовед Ю. С. Гаглойти отмечал, что многие сказания нартовского эпоса воспроизводят реальные события из жизни народа и за внешней фантастической оболочкой нартовских сказаний скрывается «рациональное зерно [Гаглойти, 1977: 5].

Весьма перспективным методом изучения спорных вопросов древней истории Осетии является сопоставление сюжетов нартовского эпоса и данных археологии Кавказа. Такой подход не является новым, отражение мотивов нартиады в археологии отмечал еще Вс. Ф. Миллер, в дальнейшем сопоставление сюжетов нартовского эпоса и археологического материала занимались и некоторые советские ученые и современные исследователи. [Семенов, 1949; Семенов, 1957; Кузнецов, 1980; Туаллагов, 2020: 84–90].

В архаических мифологических системах, каковой является и кобанская религия, образ змеи носил двоякий характер. Этот символ, который соединяет небо и землю.

Как уже неоднократно отмечали исследователи, древняя цивилизация кобанцев отражает представления о трехуровневой структуре бытия, в том числе и представление о хтоническом, подземном и подводном мире. Образы змей и рыб, которые символизируют мир хтонический, в большом количестве встречаются в искусстве кобанских племен.

Изображения этих животных фиксируются археологами уже с конца второго тысячелетия до н.э. и входят в сложные сюжеты на бронзовых топорах, которые были найдены в Кобанском и Тлийском могильниках, что тоже весьма примечательно [Тотров, 1978: 52–53; Техов, 2002:477].

Говоря о культуре змеи у кобанцев, следует особо отметить замечательный дважды изогнутый топор с изображением змея, опоясывающего весь корпус топора, найденный в Кобане. Хронологически этот топор можно отнести к X–VIII вв. до н.э. [Мошинский, 2010, с. 72, илл. 70; с. 68, илл. 65].

Исследователи, изучающие кобанскую культуру, обращали внимание на то, что в искусстве кобанцев вместе со змеей изображались рыбы, существа символизирующие подземный мир. [Доманский, 1984: 11, рис. 1; илл. 13–15; Техов, 1988, рис. 1–4, 6].

В большом количестве пряжки с графическим образом змеи встречаются в дигорских памятниках. Бронзовые пряжки VI–V вв. до н.э. в форме змей были найдены в Кобанском и Тлийском могильниках [Техов, 1985, табл. 120, 5].

Очень любопытна, с точки зрения религиозной семантики, змеобразная пряжка VI в. до н.э. из могильника Фаскау (сел. Галиат). На пряжке изображена змея и голова барана. Здесь, видимо, отражена довольно сложная система мифопоэтической системы мироздания у жителей кобанского ареала культуры. А. П. Мошинский вслед за М. Н. Погребовой предположил, что

подобный синкретизм свидетельствует о единстве Верхнего и Нижнего миров [ПОГРЕБОВА, 1984: 91–95; Мошинский, 2010:178, 179, илл. 237].

В этом плане чрезвычайно важной и интересной является сцена борьбы охотника и семи змей, представленная на бронзовом кобанском топоре из коллекции Р. Вирхова [ПОГРЕБОВА, 1984:90, табл. V, 1]. Сюжет этот привлекал пристальное внимание исследователей, которые предлагали самые разные его интерпретации.

По мнению М. Н. Погребовой, в мировосприятии кобанцев этот сюжет рассматривается как единство двух миров — верхнего и среднего. Лучник со стрелой символизирует небо, грозу, змея — землю. Исследовательница проводит здесь параллель с верховным божеством древних римлян Юпитером, ранней ипостасью которого была стрела. Стрела символизирует молнию. [ПОГРЕБОВА, 1984: 91–95].

Исчерпывающую интерпретацию данного сюжета дал, на наш взгляд, Л. П. Семенов. Исследователь провел блестящую параллель и совершенно логично связал сюжет, изображенный на топоре с древними мифами о змеборце и о солнце, с нартовским эпосом осетин, с сюжетами в которых упоминается семиглавая «залийская» змея и семиглавое чудовище Кандзаргас [СЕМЕНОВ, 1949: 58-61].

Точку зрения Л. П. Семенова и его понимание изображения на кобанском топоре как соответствующего нартовским сюжетам, повествующим о борьбе героев с змееподобными чудовищами, поддержал и В. А. Кузнецов [КУЗНЕЦОВ, 1980: 31–40].

В. А. Кузнецов, полагал, что змеборческий мотив в нартовском эпосе есть отражение кавказской архаической фольклорной основы [Кузнецов, 1980: 40–44]. На наш взгляд, это не совсем корректный вывод, поскольку общепризнанным является тот факт, что змеборческий сюжет является основным индоевропейским мифом и появляется в мифологии и религиозных представлениях индоевропейцев раньше, чем у кавказцев. С другой стороны, многие исследователи отмечают, что на Кавказе индоевропейцы фиксируются очень рано, уже в третьем тыс. до н.э. и если признать тот факт, что кобанцы были индоевропейцами, то точка зрения В.А. Кузнецова выглядит вполне логичной [НИКОЛАЕВА,2011: 209–210; ТЕХОВ, 2002: 476–477].

Змея олицетворяла у многих народов землю, автохтонность, она является хтоническим символом и здесь, само собой напрашиваются параллели со змееногой скифской богиней, чьи изображения весьма многочисленны в скифском искусстве, а также с генеалогическими легендами Геродота о происхождении скифов от Геракла и женщины-змеи — Ехидны (Hdt, IV, 9-10).

Змея в большинстве мифологических систем символизирует плодородие, матушку землю, женскую производящую силу, с другой стороны

змея связана с мужским началом, небом, как например в египетской мифологии Геб – змеем олицетворяет небо, мужское оплодотворяющее начало.

Возвращаясь к змеборческому сюжету, изображенному на бронзовом топоре из коллекции Р. Вирхова, надо отметить его особенное значение так как здесь изображен целостный миф, миф который имеет индоевропейское происхождение и встречается и в осетинской мифологии и фольклоре и в мифологии и искусстве племен скифо-сарматского мира.

Согласно осетинским преданиям залийский змей преграждает путь к источнику воды, взамен требует принести ему в жертву красивых девушек. В дань семиглавому дракону приносили прекрасных дев и тогда народ имел свободный доступ к источнику воды.

Сюжет змеборчества нередко встречается также и в скифском искусстве.

В качестве примера можно привести изображение на костяном гребне, найденном в женском захоронении 4 кургана Гаймановой могилы. По мнению Ю. Б. Полидовича, изображенный на гребне рисунок представляет миф о змеборчестве. [Полидович, 2019: 483–492]

Исследователи отмечают, что в скифской иконографике встречаются изображения чудовищ с передней частью хищника, туловищем и хвостом «морского чудовища» и «грифоньи» крылья [Мелюкова 1981:42]. Изображения подобных монстров достаточно многочисленны в скифском искусстве [Мелюкова 1981: 42–43; Полидович 2015: 125–127].

В мифологии этих чудовищ обычно принято называть драконами [Чеснов 1986: 59–72; Безсонова 1977:17–18; Полидович: 124–129]. По видимому, драконом является и существо, изображенное на гаймановом гребне [Яковенко, Бидзиля 1979: 460; Безсонова 1977: 17–18; Бидзиля, Полин 2012: 483–484].

Исследователи предположили, что чудовище, изображенное на гребне имело голову хищного зверя и грифоньи крылья. Возможно, у чудовища было несколько голов [Безсонова 1977: 17]. Такого рода чудовища также встречаются в скифском искусстве в контексте сцены сражения [Безсонова, 1977: 11–15; Полидович, 2015: 127].

На пластине изображена, по мнению исследователей, скифская легенда, которая повествует о борьбе героя с чудовищным змеем, поражение героя, далее идет месть второго героя и гибель чудовища [Полидович, 2019: 486].

Изображенный сюжет сопоставляется Ю. Б. Полидовичем с иранским мифом. Эта параллель между иранским мифом о победе над Аджи-Дахакой и сюжетом, изображенным на гаймановском гребне вполне логична и оправдана. Правда, среди исследователей возникли разногласия по

поводу того, каких именно персонажей иранской мифологии следует соотносить с героями скифского эпоса. [Полидович, 2019: 486].

Д. С. Раевский проводил параллель между Йимой и Тагимасадом, которому поклонялись скифы царские (Herod. IV, 59) [РАЕВСКИЙ 1977:122–123].

По мнению ряда исследователей, со скифским Таргитаем соотносится авестийский Траэаона [РАЕВСКИЙ 1977:81–86; БЕССОНОВА 1983: 16–17].

С. Бессонова отмечала сходства Йимы и Колакся [БЕССОНОВА 1983: 18–19]. Некоторые исследователи полагали, что Йиме соответствует Таргитай [АКИШЕВ 1984: 83; БОЙКО 1990: 59]. Той же версии придерживается и Ю. Б. Полидович [Полидович, 2019: 489].

Победа героя над хтоническим божеством, обыкновенно выступающим в змееподобном образе, – сюжет, имеющий широкое распространение у индоевропейских народов. И миф этот встречается в том числе в скифских генеалогических легендах [РАЕВСКИЙ, 1985: 34–112]. Победа скифского Геракла (Таргитая) над змееногой богиней – это скифский сюжет, который дублирует этот индоевропейский миф.

Как уже отмечалось выше, змееборческий сюжет встречается и в осетинской мифологии и фольклоре, а поскольку осетины являются прямыми наследниками скифской цивилизации, было бы вполне логично обратиться и к осетинскому материалу.

Согласно некоторым сюжетам нартовского эпоса, Залийский змей владел бусиной желания [ГАЗДАНОВА, 2007: 288]. В нартовском эпосе говорится и о другом змееподобном существе — Руймоне [Нартæ, 2005:140, 272; Нартæ. 1990:399; Нарты, 2005: 292]. Исследователи, занимавшиеся изучением сюжетов, посвященных этому образу, отмечают что миф о Руймоне соответствует индоевропейским мифам о борьбе героя со змеем [ГАЗДАНОВА, 1997: 215–227; ТУАЛЛАГОВ, 2010: 240, 319; ДАРЧИЕВ, 2017: 268–279].

Осетинское сказание о том, как женился нарт Сослан на дочери Челахсартага Бедухе, отражает на наш взгляд, тот же змееборческий мотив.

Сослан убивает змея, владеющего чудесной бусиной желания, отнимает у него ее и оживляет Бедуху [Сказания о нартах, 1978: 196–197]. Данный сюжет является реминисценцией индоевропейского змееборческого сюжета, распространённого у индоиранцев и древних греков. Для индоариев и греков присущ сильный культ солнечных богов, богов света. Так в греческом эпосе в роли змееборцев выступают Аполлон и Зевс, который на Крите почитался как бог дня. [МОСКАЛЕНКО, 2018: 215]. Как и Аполлон, нарт Сослан — солнечный герой, это само солнце. И миф этот транслирует победу света над тьмой, порядка над хаосом, поскольку Сослан — солнечное божество, а змея символизирует хтонические силы, хаос.

Тема борьбы залиаг змея и героя встречается также в осетинских сказках и легендах. В легенде «Почему Уастырджи называют Лаегты -дзуар» также прослеживается общеиндоевропейский змеборческий сюжет, согласно которому Уастырджи убивает змея, отрезавшего людей от воды. По мнению В. С. Газдановой, Уастырджи совмещает в себе функции Индры, Ашвинов и Митры-Варуны [Газданова, 1998: 259].

Драконовидные чудовища нередко описываются в индоевропейской мифологии, в том числе они встречаются и в мифологии и фольклоре осетин, прямых потомков скифов.

Так, в сказке «о семиголовом уаиге и Залиаг-змее» говорится о том, как младший из трех братьев победил семиголового уаига и расправился с залийским змеем. Победив уаига, герой отправляется в подземное царство. Добрался он до одного дома, заночевал там. Хозяева не имели доступ к источнику воды, так как в реке сидел Залиаг-калм (змей, дракон) и не позволял им брать воду. К тому же, чудовищу платили каждый месяц дань — отдавали ему на съедение девушку.

Герой убивает семиглавое чудовище и спасает таким образом людей от залиаг змея [«Волшебная бусина», 1976].

На наш взгляд здесь можно привести в пример сказание о женитьбе нарта Батраза на прекрасной Аколе. Акола упрекает Батраза в том что он не освободил своего деда, который находится в плену у Кандзаргаса, семиголового чудовища, а также дочерей Солнца и Луны [Нарты, 2005: 245–248].

Сюжет, в котором герой убивает хтонических чудовищ, спасая тем самым людей от неминуемой смерти, от человеческих жертвоприношений является весьма распространенным в мифологиях индоевропейских народов, достаточно вспомнить мифы о Минотавре и Тезее, о лабиринте, о Персее и Андромеде. Фигурирует этот миф и в осетинской мифологии и, видимо, отражает переход человечества от стадии родоплеменных отношений к стадии цивилизации, от матриархата к патриархату, от хтонической магии бронзового века к веку героическому, когда появляется уже запрет на человеческие жертвоприношения, на умерщвление стариков [Лосев, 1996: 241–242; Чочиев, 1996: 72–80].

Змееобразные существа в индоевропейской мифологии полисемантны, они олицетворяют, с одной стороны мудрость, изобилие, а с другой хаос, зло, разрушение и смерть. Не стала исключением и осетинская мифология и система религиозных представлений, согласно которой змею нельзя убивать, змея приносит бусину желаний, которая охраняет семью от бед и невзгод. С другой стороны змей боялись, называли их «наезаегъинаг», великие герои нартовского эпоса, олицетворяющие силы света, борются со змееподобными чудовищами и побеждают их.

В свете проблемы, рассматриваемой нами, можно провести еще одну аналогию — греко-скифо-осетинскую. Речь идет о культуре Аполлона. Аполлон — сияющее божество солнца, прорицатель, бог гармонии и красоты, змееборец, побеждающий Пифона, чудовищного дракона который опустошал окрестности Дельф пожирая людей и скот. Этот эллинский миф о победе сияющего солнечного божества над Пифоном, являющийся вариантом индоевропейского мифа о герое-змееборце соотносится с осетинскими сказаниями о борьбе великих нартовских героев — солнечного Сослана и громовержца Батраза с хтоническими чудовищами — Залийской змеей и Кандзаргасом.

И Аполлон и Батрадз соответствуют индийскому богу Индре, что отмечалось многими исследователями [Дюмезиль, 1990: 50–56; Петросян, 2015: 747–752]. Аполлон изначально бог – разрушитель и в этом плане можно проводить аналогии между ним и индийским Рудрой. [Петросян, 2015: 248]

Как известно, Аполлон является союзником троянцев в «Илиаде» и главным противником героя Ахилла. Образ Ахилла восходит к мифологическому змею. Ахилл был убит самим Аполлоном или Парисом при помощи Аполлона во время свадьбы с Поликсеной [Лосев, 1996: 339].

Есть мнение о том, что Ахилл изначально являлся одним из демонов подземного мира [Хоммель, 1981: 53–76; Гуцуляк, 2017: 151].

В. Н. Топоров также считает, что образ Ахилла восходит к мифическому змею, а имя его является одним из вариантов индоевропейского корня названия змея [Топоров, 1986: 25–37; Топоров, 1990: 64–95]. Мать Ахилла Фетида, морская нимфа, у Гомера названа сереброногой, так как нижняя часть у нее чешуйчатая как у рыб, т.е. она существо, связанное с хтоническим миром [Лосев, 1996: 56]. Отсюда и демоническая сущность, гневность Ахилла, его безудержность. Согласно данным Льва Диакона, который ссылается на Арриана, Ахилл был родом из Скифии, из города Мирмикиона и был изгнан скифами за необузданность, жестокость и высокомерие [История, IX, 6]. Исследователи указывают на связь греческого культа Ахилла в Северном Причерноморье с культом змей [Лазаренко, 2016: С. 21; Лазаренко 2015: 30–57].

Как известно хтонические существа символизировали хаос, тьму. Из борьбы солнечных и грозных божеств с чудовищами подземного мира и рождался космос, гармония, цивилизация. Так Аполлон, божество несущее свет и гармонию, побеждает Пифона, убивает Ахилла, символизирующего хаос, разрушения, первобытный мир в противоположность Гектору, который является предвестником цивилизации, городов, порядка. Ахилл — это прошлое, Гектор — символизирует будущее [Боннар, 1994: С. 52].

Точно так же нартовские герои неба и света Батраз и Сослан побеждают чудовищ хтонического мира — Кандзаргаса, Залиаг калм и др.

В нартовском эпосе, как отмечает А. Р. Чочиев, нарт Батрадз символизирует новый этап в развитии нартовского общества — переход от варварства к цивилизации. Именно с ним связан аристократический переворот или культурная революция — распад родоплеменного строя и выделение профессиональных воинов в воинскую касту кшатриев и образования государственных структур [Чочиев, 1996: 72–80].

Относительно змеборчества, можно выделить еще один аспект в понимании этого индоевропейского сюжета. Змея, драконы, змеевидные существа символизируют землю, женскую сущность, в то время как солнечные, грозовые герои — мужское начало. Возможно этот змееборческий сюжет отражает стадию перехода от матриархата к патриархату, начало героического века.

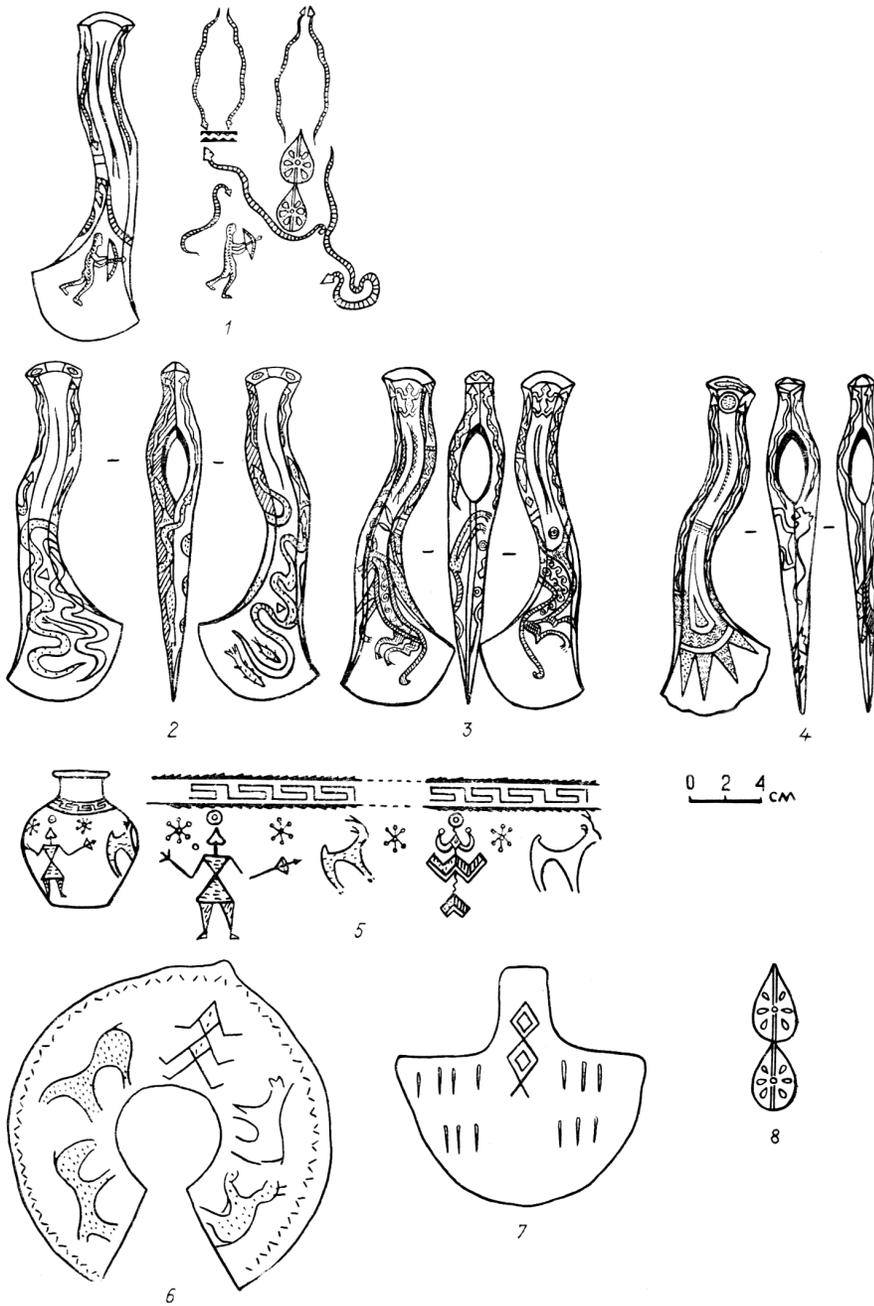
Подобно скифскому Таргитаю, иранскому Йиме, нартовские солнечные герои являются культурными героями, которые положили начало героическому веку, цивилизации и порядку, установили запрет на человеческие жертвоприношения.

В заключении, опираясь на изложенный выше материал можно сформулировать следующие выводы.

Индоиранский сюжет о борьбе героя с драконовидным чудовищем встречается еще в кобанском искусстве. Изображение на бронзовом топоре из коллекции А. Вирхова транслирует змееборческие мифы о борьбе солнечных богов, громовержцев, которые находят отражение и в скифском искусстве и мифологии и в осетинском нартовском эпосе, фольклоре.

Можно предположить, что кобанцы, будучи кавказцами по месту проживания, по культуре, языку, обычаям являлись индоевропейцами, родственными скифам.

Гипотезу о индоевропейском происхождении кобанцев обосновывают и некоторые археологи. По мнению Н. А. Николаевой, кобанцы — это древнеевропейцы, которые попали на Кавказ в результате миграции из древней Европы. Она выдвинула гипотезу о включении в состав осетин неиранской, но индоевропейской группы кавказского населения. Исследовательница, полагает, что скифо-европейские изоглоссы, которые были выявлены В. И. Абаевым [Абаев, 1965], и данные археологии и мифологии, позволяют сделать вывод о переселении не окончательно разделившихся древнеевропейцев на Северный Кавказ и подтверждают древнеевропейскую основу в сложении осетинского этноса. Под древнеевропейцами подразумеваются предки современных балтов, кельтов, славян и германцев. Присутствие древнеевропейцев на Северном Кавказе, судя по



Топор с фигурой лучника и близкие его декору орнаментальные мотивы:  
 1 — бронзовый топор из Кобанского могильника (коллекция Р. Вирхова);  
 2-4 — бронзовые топоры из Тлийского могильника; 5 — орнамент  
 белоинкрустированного сосуда; 6 — орнамент белоинкрустированного сосуда;  
 7 — сечка бронзовая; 8 — розетка на топоре из колл. Р. Вирхова

данным археологии и лингвистики, фиксируется с III тыс. до н.э. [НИКОЛАЕВА, 2011: 209–210].

Б. В. Техов, опираясь на данные археологии, привел убедительные аргументы в пользу индоиранского происхождения кобанцев. Исследователь отмечал, что во второй половине II – первой половине I тысячелетия до н.э. именно в центральной части Кавказа формировалась культура, которая известна как кобанская и создателями этой культуры были ираноязычные племена [ТЕХОВ, 2002: 476–477].

Рассмотренный выше сюжет борьбы божеств света и культурных героев с хтоническими чудовищами – змеевидными существами и драконами, является одной из многих кобано-скифо-алано-осетинских параллелей, которые свидетельствуют о том, что создатели кобанской культурно-исторической общности, будучи кавказцами по месту обитания, были индоевропейцами, скорее индоиранцами, чем древнеевропейцами.

Таким образом сопоставление археологических материалов с данными письменной традиции и мифологии является вполне плодотворным для выявления культурно-генетических соответствий между кобано-тлийской цивилизацией и скифо-алано-осетинской традицией. Можно предположить, что начальные этапы этногенеза осетин относятся еще к эпохе кобанской культурно-исторической общности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. АБАЕВ В. И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Дзауджикау, 1949.
2. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М. Л, 1949.
3. АБАЕВ В. И. Проблемы мартовского эпоса // Абаев В. И. Избранные труды. Т. I. Владикавказ, 1990.
4. АКИШЕВ А. К. 1984. Искусство и мифология саков. Алма-Ата.
5. БЕЗСОЛОВА С. С. Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфської епохи // Археологія. 1977. С. 11–24.
6. БЕЗСОЛОВА С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
7. БИДЗИЛЯ В. И., ПОЛИН С. В. Скифский царский курган Гайманова Могила. Киев, 2012.
8. БОННАР А. Греческая цивилизация Ростов-на-Дону, 1994. Т. 1.
9. Волшебная бусина. Осетинские народные сказки // Составитель Г. З. Калоев. Орджоникидзе. 1976.
10. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса Цхинвали, 1977.
11. ГАЗДАНОВА В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. М., 2007.

12. Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин // Дарьял. Владикавказ. 1998. № 3.
13. Газданова В. С. Руймон: имя и образ // Дарьял. 1997. № 2. С. 215–227.
14. Гуцуляк О. Ахиллес — Известный неизвестный // Апокриф-113. 2017. № 3.
15. Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа. Nartamongæ. 2017.
16. Доманский Я. В. Древняя художественная бронза Кавказа. М. 1984.
17. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
18. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
19. Иванеско А. Е. Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // Донская археология. 1999. № 2.
20. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
21. Козенкова В. И. Специфика духовного мира кобанских племен. М., 2017.
22. Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Владикавказ, 1980.
23. Лазаренко В. Отражение культа Ахилла в нумизматических памятниках // Емінак: науковий щоквартальник. 2016. № 3 (15). Т. 4.
24. Лазаренко В. Г. Образ Змея и архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. СПб., 2015. Т. VII. С. 30–57.
25. Лев Диакон. История; Пер. М. М. Копыленко, М. Наука, 1988.
26. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
27. Мелюкова А. И. Краснокутский курган // М.: 1981. 112 с.
28. Москаленко И. И. Традиционное сознание индоиранских народов в его культурно-историческом развитии. М., 2018.
29. Мошинский А. П. Древние бронзы Кавказа. М., 2010.
30. Нартæ. Ирон адамон героикон эпос. М., 1990.
31. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзауджыхъæу, 2005: Æртыккаг чиныг.
32. Николаева Н. А. Этнокультурные процессы на Северном Кавказе в III–II тыс. до н. э. в контексте древней истории Европы и Ближнего Востока. М., 2011.
33. Петросян А. Е. О происхождении имени и образа Аполлона // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2015.
34. Погребова М. Н. Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время. М., 1984.
35. Полидович Ю. Б. Гребень из Гаймановой Могилы и скифский миф о змееборчестве // Археологія і давня історія України. 2019. Вип. 2 (31). С. 483–492.
36. Полидович Ю. Б. Образы фантастических животных в искусстве народов скифского мира. Донецький археологічний збірник, 19, с. 85–142.

37. РАЕВСКИЙ Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985.
38. РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.
39. СЕМЕНОВ Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // Нартский эпос. Дзанджикау, 1949.
40. СЕМЕНОВ Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры и Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957.
41. Сказания о нартах. М., 1978.
42. ТЕХОВ Б. В. Тайны древних погребений. Владикавказ. 2002.
43. ТЕХОВ Б. В. Бронзовые топоры Тлийского могильника. Тбилиси. 1988.
44. ТЕХОВ Б. В. Тлийский могильник: каталог. Т. III. Тбилиси. 1985.
45. ТОПОРОВ В. Н. К реконструкции «прото-Ахилла» // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 25–37.
46. ТОПОРОВ В. Н. Об архаическом слое в образе Ахилла / В. Н. Топоров // Образ-смысл в античной культуре. — М, 1990. С. 64–95.
47. ТОТРОВ В. К. Культ змеи в мифологии и верованиях осетин. // Известия ЮОНИИ 1978. Вып. XXIII. С. 52–53; ТЕХОВ Б. В. , 2002, С. 477
48. ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.
49. ТУАЛЛАГОВ А. А. Осетинский эпос и археология // KAVKAZ FORUM Вып. 1(8) 2020.
50. ХОММЕЛЬ Х. Ахилл-бог / пер. с нем. // Вестник древней истории. 1981. № 1. С. 53–76.
51. ЧЕСНОВ Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Жуковская, Н. Л. (ред.). Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 59–72.
52. ЧОЧИЕВ А. Р. Нарты арии и арийская идеология. М., 1996.
53. ЯКОВЕНКО Э. В., БИДЗИЛЯ В. И. Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы» // Проблемы античной истории и культуры: Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене». 1979. 2, с. 457–464.

DOI: 10.46698/VNC.2022.51.85.001

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ,

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

## В ПОИСКАХ СТОЛИЦЫ АЛАНИИ

**1.1.** Арабский историк и географ Ал-Масуди (X в. н.э.) был первым, кто упомянул о столице «царства алан» *М.γ.ς* (\**Mayas* / \**Maghas*), название которой сближал с персидским словом *magas* ‘муха’ [MINORSKY 1952: 233; АЛЕМАНЬ 2003: 347]. Следующие упоминания об этом городе относятся уже к XIII в. н.э. Историк Джувейни сообщает об осаде, взятии и полном уничтожении аланского города *Mks* [MINORSKY 1952: 232; АЛЕМАНЬ 2003: 476]. Другой историк Рашид ал-Дин, частично опиравшийся на предыдущего автора или на общий с ним источник [MINORSKY 1952: 232], сообщает об осаде и взятии города *Mnks* (или *Myks*?) [Ibid.: 226]. Город *Meket* / *Meget*, упоминаемый в монгольской хронике «Тайная история монголов», также отождествляют со столицей Алании, а развитие *-s > -t* относят на счет особенностей монгольского языка [MINORSKY 1952: 229, 232; АЛЕМАНЬ 2003: 348, 482]. В китайской хронике упоминается асский город *Maigesi*, который также отождествляют со столицей Алании [MINORSKY 1952: 232; АЛЕМАНЬ 2003: 348, 531]<sup>1</sup>.

**1.2.** Локализация и этимология названия столицы алан давно уже стали предметом пристального внимания специалистов. Из новейших работ укажем [Гутнов 2007: 377–379; Фидаров 2011: 14; Нарожный 2016; Гуаллагов 2017: 526–560; Савенко 2017: 71–72; Латнам-Sprinkle 2022]<sup>2</sup>. Однако существующие на сегодняшний день этимологии ойконима \**Magas* неудовлетворительны, а попытки соотнести это название с современной топонимией Северного Кавказа ненадежны [Minorsky 1952: 234].

**1.3.** Ойконим \**Magas* не сохранился ни в одном из современных языков Кавказа, поэтому при его этимологизации следует опираться только на

<sup>1</sup> Сведения о Магасе в последующих источниках восходят к одному из перечисленных авторов [MINORSKY 1952: 235] и не представляют интереса для нашей темы. Не исключено, что упоминающийся в персидском источнике «Бахтияр-наме» *šahr-i Alan* ‘город Алан’ [Берадзе 1984: 9] тождествен Магасу.

<sup>2</sup> Указанием на последнюю работу мы обязаны любезности Т. К. Салбиева.

цитированные источники. А поскольку в них представлены две разные формы, нам необходимо, прежде всего, установить этимологически релевантную. А. П. Новосельцев читал рассматриваемый ойконим у Масуди как *Ma'as* [Новосельцев 1969: 133; Оньибене 2017: 65], что признано неточным [Алемань 2003: 348], т. к. в рукописи значит<sup>3</sup>ся *Mys*. А с учетом сближения этого ойконима с персидским *magas* 'муха', хотя и основанного на случайном созвучии (там же), вокализация рассматриваемого названия предполагает форму *\*Magas*.

Сближение аланского ойконима с персидским словом *magas* подсказывает также, что срединный согласный мог быть смычным. Об этом же свидетельствуют формы, зафиксированные у Джувейни, Рашид ал-Дина и в последующих источниках. Таким образом, название столицы алан достаточно уверенно реконструируется в виде *\*Magas* / *\*Makas* [MINORSKY 1952: 234, 235]. Вариацию *-g-* / *-k-* в этом названии следует отнести на счет заимствующего языка или источника [Ibid.: 238], а не языка-донора.

1.4. Выше мы видели, что Масуди отождествлял ойконим *\*Magas* с созвучным персидским словом, означающим 'муха'. И хотя Джувейни, говоря о многочисленности населения Магаса, метафорически сравнивал его с муравьями и саранчой (см. ниже), повторяя, по мнению В. Минорского, ассоциацию с персидским *magas* 'муха' [MINORSKY 1952: 232], такая семантика представляется современным исследователям странной [Новосельцев 1969: 133–134; Кузнецов 1993: 249]. А. П. Новосельцев (там же) склонен видеть в основе анализируемого ойконима либо венгерское *magasi* 'высокий', либо скифо-аланское *маз(а)* 'большой; высокий'. Последняя этимология неубедительна, т. к. опирается на сомнительную аланскую форму *\*ma'as*.<sup>3</sup> К тому же праиранское *\*maž-* 'большой, великий' (о котором см. [ЭСИЯ, V: 313]) не оставило ясного следа в осетинском языке. А первая порождает вопрос, ответа на который не видно: «почему аланская столица носит венгерское название?» [Кузнецов 1993: 249].

Ассоциацию с мухой, по мнению В. Минорского, можно усматривать и в следующем сообщении Ибн Руста (X в.) о горной зоне Дагестана (Сарир): «Говорят, что в горах живут мухи (*magas*), каждая из которых величиной с куропатку. Время от времени царь посылает к месту обитания (этих) мух большое количество мяса забитой или павшей скотины или дичи. Все это бросают (им) в качестве пищи, ибо если они проголодаются, то могут сожрать любого, как человека, так и животное, оказавшегося (на их пути)» [MINORSKY 1952: 233]. В этом сообщении видят не только отзвук упомянутой ассоциации города с мухой, но и обязанность царя Сарира задабривать своих буйных соседей [Ibid.: 233–234].

<sup>3</sup> По этой же причине следует отклонить сближение с вайнахским *mala* 'солнце' + *ca* 'земля' [Чокаев 1987: 107].

**1.5.** Р. Г. Дзаттиаты связал аланский ойконим с осетинским *maega* ‘бекас’, наделив его значением ‘шершень’ [Гуаллагов 2017: 539]. Эта этимология предполагает, что семантическая мотивация аланского ойконима действительно лежала в сфере названия насекомого, а Масуди лишь перевел его на персидский язык. Однако семантика «шершень» для названия города выглядит не менее странной, чем «муха». К тому же аланское и персидское слово случайно должны были совпасть как по семантике, так и по форме, что маловероятно. Мы уверены, что сопоставление аланского ойконима с персидским словом представляет собой случай межъязыковой омонимии. Иначе говоря, перед нами народноэтимологическое осмысление чуждого названия, принадлежащее самому Масуди: услышав новый для него ойконим, и не зная аланского языка, Масуди попросту сблизил его с известным ему созвучным персидским словом. Однако происхождение ойконима \**Magas* вполне может быть объяснено из аланского языка.

**1.6.1.** З. Н. Ванеев [1959: 178] и Р. Ф. Фидаров [2011: 14] пытались выделить в ойкониме \**Magas* компонент *-as*, в котором усматривали самоназвание части алан — *ās*. Однако данная этимология признана безуспешной [Савенко 2017: 45]. Добавим, что она неприемлема и для нас.

**1.6.2.** В современном осетинском языке представлен непродуктивный топоформант *-as* [Дзищойты 2018: 105–106], с которым мы и связываем соответствующий компонент в аланском ойкониме. Производящая основа осетинских топонимов с формантом *-as* может быть как живым апеллятивом, так и реликтовым корнем. К первой категории топонимов относятся:

*Ė'imas* — река и селение в Южной Осетии, от *Ė'ima* ‘раздвоенная деревянная палочка’. Значение топонима — ‘развилка’. Для семантики ср. балкарский топоним *Айры агъач* ‘Рогатина-дерево’ (дерево с раздвоенным стволом) — название местности [БТС: 27]. Ср. также татарское *tyz* ‘место разветвления (стволов дерева); устье реки; переносица’ [ТТЭС, II: 325].

*(Y)sqas* — ледник в Северной Осетии, от *usqæ* ‘плечо; выступ’. Значение топонима — ‘(ледник) на выступе’.

*Sylas / Slas* — селение в Северной Осетии, от *syl* ‘рожь’. Значение топонима — ‘селение у ржаного поля’.

Ко второй категории относятся:

*Cargas* — пашня в Северной Осетии, от праиранского \**čār(a)-ka-* ‘пастбище’. Очевидно, пашня появилась на месте древнего пастбища, хотя в авестийском языке *čarāna-* означает именно ‘поле, пашня’ [BARTHOLOMAE 1904: 581].

*Kodas* — лес и покосный участок в Северной Осетии. От праиранского \**kauda-* ‘дикий чеснок / лук’. Для семантики ср. балкарский топоним *Зууа*, букв. ‘дикий чеснок’ [БТС: 68].

О других топонимах с формантом *-as*, основы которых пока не поддаются этимологизации, см. [Дзиццойты 2018: 97].

**1.6.3.** В. Ф. Миллер сопоставил осет. суффикс *-as / -asæ* с персидским формантом *-(ā)sā* ‘подобный, похожий на’ [Миллер 1882: 114; 1962: 156]. Это сопоставление принято Дж. Чёнгом [ЧЁНГ 2008: 183]. Г. В. Бейли сопоставил осет. суффикс *-as(æ)* с индоиранским формантом, представленным в названиях животных и птиц: авест. *kahrkāsa-* ‘коршун, ястреб’ (в первой части *\*kark-* ‘бить, ударять’), осет. *ruvas | robas* ‘лиса’ и т. п. [BAILEY 1979: 55; BAILEY 1980: 243]. Однако, по мнению Д. И. Эдельман, такое деление «не подтверждается иранским (и индоарийским) материалом» [ЭСИЯ, IV: 400]. Ср., впрочем, осет. *ruvæga, rubæga* ‘хитрец, шельма’, *ruvk'i* ‘то же’, где на основу *ruv-* наращены другие суффиксы (*ruvæga* продолжает др.-иран. *\*raupa-ka-*, о котором см. [ЭСИЯ, V: 81]). Ср. также праиран. *\*raupi-* : *rupi-* ‘собаководное животное; лиса’, связанное этимологическим родством с *\*raupāša-* ‘лиса’ [ЭСИЯ, V: 80]. Как бы то ни было, иранское происхождение суффикса *-as(æ)* не вызывает сомнений<sup>4</sup>.

**1.7.1.** В качестве этимона основы *\*Mag-* можно рассматривать два праиранских слова. Во-первых, праиран. *\*maka-* ‘тыльная сторона шеи, затылок’ [ЭСИЯ, V: 172], сохранившееся в современном осетинском языке в виде производной основы *mæk'ur* ‘затылок; тыл’ [АБАЕВ 1973: 85; FILIPPONE 2013: 640]. О следах этой праиранской основы в топонимии Осетии см. [Дзиццойты 2018: 103]. Соматические термины часто становятся географическими названиями. В частности, семантика ‘затылок/спина’ приобретает значение ‘горный хребет’. Ср. осет. *ray* ‘спина’ > ‘гребень горы, горный хребет’, др.-инд. *pr̥sthá* ‘спина (человека и животного)’ > ‘горный хребет; вершина горы’ [ЭСИЯ, VI: 206], вьетнамское *u* ‘загрибок; холка’ в названиях гор [МУРЗАЕВ 1969: 12] и пр. Если в ойкониме *\*Magas* скрывается праиранское *\*maka-* ‘затылок’, то значение ойконима следует понимать как ‘(поселение, расположенное) возле горного кряжа / хребта’.

**1.7.2.** Другая возможность — видеть в основе *\*Mag-* рефлекс праиранского *\*maka-* ‘мокрый, влажный’, о котором см. [ЭСИЯ, V: 168–169]<sup>5</sup>. В случае правильности последней этимологии аланский ойконим мог означать ‘(поселение, расположенное) на влажной / заболоченной земле’. Типологических параллелей к такому наименованию довольно много. Ср., например, ойконим *Старая Чигла* в Воронежской области, во второй части которого скрывается тюркское слово со значением «влажная земля; сырое, глинистое место» [ТВК: 213]. Производные от праславянской основы

<sup>4</sup> Суффикс *-as* в топонимии Крыма (*Bugas, Tinas, Tunas*) считается грецизмом [СУПЕРАНСКАЯ 1969: 197].

<sup>5</sup> Родственно русским словам *мокрый, мочить, мокнуть, макать* (там же).

\**мок-* ‘мочить’, родственной праиран. \**мака-*, также представлены в многочисленных топонимах, из которых мы приводим только ойконимы: *Močile* — село в Хорватии [ЭССЯ, 19: 79], *Močidlky, Močidlce* — деревни в Чехии [Там же: 80], *Mokrani* — село в Сербии [Там же: 134], *Мокреш* — село в Болгарии [Там же], *Mokrice* — поселок в Герцеговине, два хорватских села [Там же: 136], *Mokrine* — сёла в Боснии, в Далмации [Там же: 137], *Mokra, Mокру* — сёла в Чехии [Там же: 145] и пр.

**1.7.3.** Трудно сказать, какая из приведенных праиранских основ отложилась в аланском ойкониме. В пользу второй этимологии можно привести слова Джувейни, сказанные об осаде \**Magas*’а татаро-монгольскими полчищами: «оттуда (из Булгара. — Ю. Д.) они (монголы. — Ю. Д.) отправились в земли Руси и покорили области ее до города М.к.с, жители которого по многочисленности своей были (точно) муравьи или саранча, а окрестности были покрыты болотами и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее» [MINORSKY 1952: 234].

Если в названии столицы Алании нашли отражение эти особенности ее окрестностей, то именно Джувейни, а не Ал-Масуди, сохранил глоссу этимологического характера. А толкование Ал-Масуди — это всего лишь этимология неясного для него названия.

**2.** *О локализации Магаса.* Недавно была высказана гипотеза о тождестве Магаса со средневековым городищем Верхний Джулат, а также с аланским городом *Дедяков* [Фидаров 2011; 2017]. Эта позиция полностью принята в [Бзаров 2020: 30, 38], но подвергнута критике в [Кузнецов 2014а; 2014б]. Последовал ответ Р. Ф. Фидарова [Фидаров 2021], свидетельствующий о том, что вопрос нельзя считать окончательно решенным.

Не вдаваясь в детали этой полемики и не претендуя на окончательное решение вопроса, мы хотели бы привлечь внимание ученых к не учтенным в дискуссии свидетельствам осетинского языка и фольклора. Нам предстоит ответить, в частности, на следующий вопрос: действительно ли Магас тождествен Верхнему Джулату, а летописный *Дедяков* — Магасу? Поскольку в источниках нет даже намека на тождество топонимов *Джулат* ~ *Магас* ~ *Дедяков*, а в топонимии Северного Кавказа сохранился только первый из них, именно с него уместнее начать поиски ответа на поставленный вопрос.

**3.** *Крепость Дзылат / Джулат в осетинском фольклоре.*

**3.1.1.** В осетинском языке представлен апеллятив *zylat* || *zulatae* ‘(высокая) башня; минарет’ [Миллер 1927: 542; ИУД: 225; ТСОЯ, II: 300], а также устойчивое словосочетание *Zylaty ræsuɣd* ‘красавица’ [ТСОЯ, II: 300], букв. «Дзилатская красавица». Отсюда и *Zylaty xwyzæŋ čyɣg* ‘красавица’ (там же), букв. «девушка, похожая на дзилат(скую красавицу)». Другая

линия развития этого выражения привела к появлению женского имени собственного *Zylat* (см., например [ЦЫРЫХАТЫ 1979: 166 и сл.]).

Маловероятно, чтобы апеллятив *zylat* || *zulatae* стал источником топонима *Zylat* ‘Джулат’. Во-первых, топоним *Zylat* || *Zulat* известен шире, нежели соответствующий апеллятив. В статусе онима он вошел и в кабардинский язык, где интересующая нас башня носит название *Жулат*. Апеллятив же представлен не во всех говорах и не во всех словарях осетинского языка — его нет, например, в Словаре В. И. Абаева. Во-вторых, в языке осетинского фольклора встречается еще и фамильное имя *Zylatae* ‘Дзулаевы’, указывающее на существование в прошлом мужского имени *Zyla* || *Zula*. Как увидим ниже, это важное обстоятельство. Следовательно, апеллятив восходит к топониму, а не наоборот.

**3.1.2.** В осетинском языке зафиксирована клятвенная формула *Zylaty suudæg zwaræj ard hæryn* ‘клясться пречистым Дзилатским святилищем’ [ЦЕГЕРАТЫ 2002: 182]. В молитвословии, обращенном к Всевышнему (*Xwusaw*), Дзилатское святилище именуется *Æržynaræžy Zylat* ‘Арджинарагский Дзилат’ [ТУАЕВ 2016: 187] т. к. расположено в местности Арджинараг. Святилище посвящено одному из наиболее почитаемых святых в Осетии, именуемому здесь *Zylaty / Tætærtuppy Wastyrži* ‘Дзилатский (*или* Татартупский) Уастырджи’ — «покровитель равнинной Осетии» [Там же: 261–262, 271]. В другом молитвословии зафиксирован святой *Zylaty Fælværa* ‘Дзилатский Фалвара’, который также считается одним из покровителей равнины [АГЪНАТЫ 1999: 91], хотя *Fælværa* в современном осетинском пантеоне — покровитель домашнего скота. В третьем молитвословии к *Zylaty zwar* ‘святилищу Дзилат’ обращаются с просьбой даровать счастье девушкам [Там же: 105].

В некоторых источниках это святилище и, соответственно, святой упоминаются как *Tætærtuppy Wastyrži* ‘Татартупский Уастырджи’ [АГЪНАТЫ 1999: 54–55, 101], *Æržynaræžy Tætærtupp* ‘Арджинарагский Татартуп’ [Там же: 124], *Tætærtuppy zwar* ‘Татартупское святилище’ [ИАА, III: 102]. Татартуп, как и Дзилатское святилище, считается «покровителем равнины» (*bydyry zæd*) [УХТ: 9], *Budyron zwar* ‘Святой равнины’ [АГЪНАТЫ 1999: 101]<sup>6</sup>, *Budyry Tætærtupp* ‘Татартуп равнины’, т. е. «покровитель равнинной Осетии» [КАЛОЕВ 1971: 281; ЧИБИРОВ 1976: 203], покровителем равнинных осетин (*bydyry cæræg adæm*) [ХÆУЫТАТЫ 2021: 18]. В одном тексте *bærzond Tætærtupp* ‘высокий Татартупп’ и *Budyry Wastyrži* ‘Уастырджи — покровитель равнины’ предстают перед нами в качестве двух разных божеств [АГЪНАТЫ 1999: 135]. Наконец, именем Татартупа осетины клянутся так же, как

<sup>6</sup> В одном фольклорном тексте он предстает перед нами под именем *Budyry xicaw* ‘Покровитель равнины’ [НК, V: 462].

и именем святого Дзилата — *Tætærtuppystæn* ‘клянусь Татартупом’ [КЪУБАЛТЫ 1978: 331], *Tætærtuppardystæn* ‘клянусь божеством Татартуп’ [БАРАХЪТЫ 1975: 358]<sup>7</sup>.

Праздник в честь этого святого носит название *Tætærtuppy bæraegbon* ‘праздник (святого) Татартупа’, и совпадает с празднованием *Xory særy kwyvd* ‘праздник урожая’ и *Xwareldari bon id.* в других уголках Осетии [ХЪУЫТАТЫ 2021: 135].

Святылище Татартуп, как и святылище Дзилат, расположено на вершине горы [ИАС, II: 506; ПНТО 1992: 99] и никак не связано с минаретом. Но, очевидно, у этого святылища был и филиал на том самом месте, где до недавнего времени возвышался минарет. В свою очередь, минарет был воздвигнут на месте этого филиала, что и обеспечило ему чрезвычайную популярность среди осетин — пиетет, с каким аланы относились к своему святылищу, был перенесен на минарет.

О позднем появлении здесь минарета свидетельствует не только дата его строительства (XIV в.), но и его название, означающее, по В. И. Абаеву [1979: 282], «татарское сборище», а по В. А. Кузнецову — «татарский стан / стоянка татар» [Кузнецов 1974: 53]. Несомненно, под татарами в данном случае имеются в виду монголы. Сказанное не позволяет присоединиться к мнению о том, что минарет лишь «со временем стал объектом поклонения» [АБАЕВ 1979: 282]. Аналогичное утверждение находим у В. А. Кузнецова: «у осетин и кабардинцев со временем сложился настоящий культ Татартупа; это место стало считаться священным» [Кузнецов 1974: 61]. Приблизительно то же самое пишет Л. И. Лавров о городище Верхний Джулат: «город строился здесь сперва в качестве военного укрепления и лишь с течением времени приобрел торговое и культовое значение» [Лавров 1982: 70]. Однако нет никаких оснований считать, что сначала появился минарет, а затем сложился культ этой местности. Напротив, святылище Татартуп в качестве покровителя «равнинной Осетии» наследовало Дзилатскому святылищу, в культе которого прослеживаются древнеиранские черты (см. ниже).

В одном из молитвословий Татартупское святылище носит название *Xetæžy Tætærtupp* ‘Хетаговский Татартуп’ [АГЪНАТЫ 1999: 136]. *Xetæg* — имя пророка, основавшего святылище недалеко от современного Алагира

<sup>7</sup> В компоненте *ard* последней формулы вряд ли можно видеть современное осетинское *ard* ‘клятва’. Иначе получается бессмыслица: «клянусь клятвой Татартупа». Скорее всего, здесь *ard* выступает в значении ‘божество’. В этом случае клятвенную формулу следует понимать как «клянусь божеством Татартуп». В настоящее время значение ‘клятва’ у этого слова считается древнейшим [ЧЕНГ 2008: 212; КИМ 2007: 47], но значение ‘божество’, представленное на древнеперсидской и авестийской почве, зафиксировано и в аланском языке [АБАЕВ 1958: 61].

(Северная Осетия). Это святилище также посвящено Уастырджи [Дзиццойты 2020]. Называя Татартуп святилищем Хетага, осетины подчеркивали его связь с тем кругом религиозных представлений, олицетворением которых выступает *Xetæžy žwar / Xetæžy Wastyrži*. В некоторых текстах богомольцы обращаются одновременно к *Xetæžy Wastyrži* и *Tætærtupp* с просьбой о покровительстве путникам, направляющимся с гор на равнину [Агънаты 1999: 89; Брытъяты, I: 99; Хъороты 1990: 90].

Весьма архаичные черты содержатся и в предании о священной горе близ Татартупа, на вершине которой, по поверьям осетин, раз в год собирались *dæsnytæ*, т. е. 'знахари(-ки), ведуньи(-ны), колдуньи(-ны)'. Ведомые божествами осетинского пантеона, они устремлялись в бой с нечистой силой ради обладания колосьями зерна [Шанаев 1870: 27–29]. Поскольку гора эта называется *Къурыс*, И. Гершевич считал возможным говорить о реминисценции с зороастризмом, сближая его с авестийским названием мифической горы или горного хребта *kaoirisa* [GERSHEVITCH 1955: 485–486]. В. Ф. Миллер сопоставил образ горы *Къурыс* с восточнославянской *Лысой горой* [Миллер 1882: 258], а В. И. Абаев добавил цитату из словаря В. Даля: «На Лысой горе под Киевом ведьмы шабаш справляют» [Абаев 1958: 613]. И хотя этимология авестийского слова не совсем ясна, а его связь с осетинским ненадежна (в осетинском ожидали бы *-l-* вместо *-r-*) [ЭСИЯ, IV: 320], в цитированном предании отражены весьма глубокие религиозные представления. Они не сводимы к шабашу колдунов, а являются отражением представлений о глобальном противостоянии между силами света и тьмы, что также переключается с зороастризмом, но не является результатом его влияния<sup>8</sup>.

Однако осетинское предание сообщает и некоторые другие сведения. Оказывается, нечистую силу в упомянутой войне возглавляет сам Татартуп, чему Дж. Шанаев находит следующее объяснение: Татартуп «считается божеством как осетин, так и кабардинцев; но, должно полагать, он более

<sup>8</sup> В последнее время все чаще можно слышать разговоры о влиянии зороастризма на культуру средневековых алан. Даже культовую практику алан, погребенных на Змейском могильнике, В. А. Кузнецов склонен приписывать влиянию зороастризма [Кузнецов 2019: 11, 26, 33–39 и passim], что лишено всяких оснований. Нам уже приходилось отмечать, что все случаи совпадения между осетинской (аланской) и зороастрийской культурой следует отнести на счет общеиранских истоков обеих культур [Дзиццойты 2021]. Точно так же трактует некоторые совпадения между осетинской и зороастрийской традицией Й. Кноблех [Кноблех 1991: 26], см. также [Алемань 2003: 460]. Правда, В. А. Кузнецов так уточняет свои представления о зороастризме: это «совокупность народных древнеиранских культов и традиций, восходящих к эпохе Ариан-Ведж и вошедших в религию Зороастра как ее основа» [Кузнецов 2019: 56]. Тем самым он путает зороастризм с дозороастрийскими верованиями алан и осетин.

стоит за кабардинцев, чем за осетин...» [ШАНАЕВ 1870: 28]. Т. е. конфликт между светлой и темной силой, уступил место конфликту между чисто осетинскими богами и нечистой силой, возглавляемой кабардинизированным осетинским божеством Татартупом. Таким образом, в истории рассматриваемого поверья следует различать четыре периода: 1) древнейший, восходящий к религиозным представлениям и, возможно, ономастике общепранского уровня; 2) тюркский (*Zylat*, см. ниже); 3) монгольский (*Tætærtupp*); 4) кабардинский, выразившийся в кабардинизации главного божества. Как увидим ниже, эти же периоды прослеживаются и в исторических преданиях, связанных с Дзилатом.

**3.1.3.** На карте современной Осетии топоним *Zylat* представлен в качестве названия поляны, ущелья и горы. Поляна *Zylat* — это «пахотные поля на левом берегу р. Терек вокруг Татартупского минарета напротив с. Эльхотово» [ЦАГАЕВА 1975: 534]. Там же зафиксирован топоним — *Zylaty kom* ‘ущелье Джулат’ — «лесистая балка к северу от с. Красногор. В конце балки на левом берегу р. Терек стоит Татартупский минарет, который и называют в народе Дзлаты маэсыг» [Там же: 423], т. е. ‘Дзилатской башней’. Однако, как увидим ниже, «Дзилатская башня» в осетинском фольклоре — это название жилой башни, не имеющей отношения к минарету. Третий топоним — *Zylaty xox* ‘гора Дзилат’ — название горы в Южной Осетии [ТЮО, II: 364–365]. Если это название не перенесено из Северной Осетии в «готовом» виде, то оно может быть дериватом апеллятива *zylat* и, следовательно, общее значение оронима — «гора с башней / башенная гора». Если так, то первоначальное значение этого апеллятива, действительно, не связано с минаретом.

**3.2.1.** В осетинском фольклоре башня *Zylat* || *Zulat* упоминается, прежде всего, в предании, посвященном герою (*Æ*)*mzoraty* (*Æ*)*mzor*’у. Хорошо известны три варианта этого предания.

Содержание первого варианта [ХИФ 1936: 538–542] вкратце таково. Мзоров Мзор вынужден был бежать с двумя товарищами из гор Осетии (местность Дзамарас) в местность *Æržynaræg* ‘теснина Арджинараг’, где находится *Zylaty mæsyg* ‘Дзилатская башня’. Поселившись в глухом лесу, Мзор однажды заметил, что «в (местности) Арджинараг из башни Дзилат что-то сверкнуло подобно солнцу. Посмотрев в подзорную трубу, Мзор (увидел) Дзилатскую красавицу Азаухан, направившуюся купаться к берегу моря». Мзор соорудил сундук (*с̄yрун*) из обрубка дерева, лег в него и поплыл вниз по Терек. Прислуга вытащила сундук на берег, а Азаухан, решив, что внутри лежит покойник, принялась оплакивать его. Но парень выскочил из сундука, схватил в объятия девушку, и вынудил ее признать его своим женихом. Однако когда они вдвоем направились к башне, Азаухан проскользнула внутрь и захлопнула за собой дверь. А затем объявила о своих требованиях к претен-

денту на ее руку. Парню предстояло: 1) темной ночью проскакать по гребню Арикского хребта (*Aryqqu ray*), 2) пригнать *Terk æmæ Turčy ræyaw* ‘табун Терков и Турков’ [ХИФ 1936: 540], 3) превзойти всех в танце во время праздника на поляне Сута (*Suty fæz*) [Там же: 541]. Парень выполнил все три задания, и Азаухан была вынуждена объявить его своим мужем.

В этом тексте много интересного. Во-первых, Дзилатская башня (*Žylaty mæsyg*) — это жилая башня, которая четко локализуется в теснине Арджинараг, рядом с «морем», которое в дальнейшем оказывается рекой Терек (*Terk*). Во-вторых, практически вся ономастика предания тюркская. Следует заметить, что в районе Арджинарага нет моря. Разумеется, для фольклорного произведения это не столь важно, однако в данном случае можно объяснить появление «моря» в самом центре Кавказа. Дело в том, что осетинское *furd* || *ford*, которое, как мы полагаем, и фигурировало в первоначальной редакции текста, имеет два значения: 1. ‘большая река’; 2. ‘море’. В значении ‘большая река’ слово *furd* обычно прилагается к среднему и нижнему течению реки Терек [ШАНАЕВ 1870: 22]. Верхний Джулат как раз и расположен на берегу Терека в районе Арджинарага, недалеко от современного селения Эльхотово. Следовательно, слово *denžyz* ‘море’ появилось в рассматриваемом тексте в результате ошибочного осмысления исходного названия. К тюркскому источнику относится также и женское имя собственное *Azawxan* [FRITZ 2006: 27–28]. Второй компонент этого имени служит также титулом красавицы: прислуга обращается к ней как *xan* ‘правительница’ [ХИФ 1936: 539]<sup>9</sup>.

Соседями страны Азаухан названы *Terk æmæ Turk* ‘терки и турки’, которые часто упоминаются и в Нартовском эпосе осетин и под которыми мы, вслед за В. И. Абаевым [АБАЕВ 1990: 218], видим «терских тюрков» [Дзиццойты 1992: 183–184].

Весьма показательны также наличие в тексте тюркского топонима *Aryqqu*, который, как увидим ниже, является названием реального горного хребта в современной Кабардино-Балкарии.

Напротив, мужское имя *Mzor* — кабардинское [Fritz 2006: 17 (s.v. *Anzor*)], из чего можно сделать вывод, что исходный текст со временем подвергся еще и кабардинизации.

Исконно осетинскими оказываются топоним *Æržynaræg* ‘теснина Арг’, а также компоненты *mæsyg* ‘башня’ и *ræsyud* ‘красавица’ соответственно в *Žylaty mæsyg* и *Žylaty ræsyud*. Что касается топонима *Suty fæz* ‘поляна Сута’, то происхождение компонента *Sutæ* нам не ясно.

---

<sup>9</sup> В другом тексте прислуга обращается к Азаухан как *ne 'fsin* ‘наша госпожа’ [ИАС, I: 447].

**3.2.2.** Согласно второму преданию [ХИФ 1936: 543–546], некий юноша, бежавший от правителя Балкарии по имени Брегон (*Asyŷy ældar Bregon*) [Там же: 544], нашел пристанище у Амзора Амзорова. Прожив три года у Амзора, парень открылся своему новому хозяину и они вдвоем отомстили балкарскому князю.

**3.2.3.** Сюжет третьего предания [ИАС, I: 446–448] вкратце таков. Однажды во время утиной охоты (*babyzŷwan*) в пойме реки Терек (*Terčy byl*) добрый молодец Амзор забрел в местность *Elxoty ŷylat* ‘Дзилат у Эльхота’ и вскоре заприметил в окне башни *Azaw-xan ræsuŷd* ‘красавицу Азаухан’, красотой которой был пленен. Некая мудрая женщина подсказала ему, что лунными ночами (*mæjruxs æxsæv*) девушка в сопровождении служанок приходит купаться в Тереке, и к ней можно подкрасться, плывя в лодке. Воспользовавшись подсказкой, парень схватил девушку, а та попросила не позорить ее, пообещав выйти за него замуж. Однако, оказавшись в своей башне, она объявила Амзору, что замуж пойдет только за такого парня, который угонит для нее табун лошадей из «большого Ногая» (*styr Noŷaj*), отстреливаясь от погони (т. е. в результате открытого нападения). Амзор выполнил это условие, однако, пригнав табун к Дзилату, весь израненный, рухнул на свою бурку и испустил дух. Поняв, что парень принес себя в жертву ради нее, Азаухан покончила с собой, перерезав горло ножницами. Перед смертью она наказала слугам похоронить ее и ее суженого друг против друга на противоположных берегах Терека, что и было выполнено.

**3.2.4.** Четвертый, неопубликованный, текст (Архив СОИГСИ, ф.ф., д. 306, п. 120, л. 27–28) озаглавлен «*Narty Azawxany kadæg*» («Сказание о нартовской Азаухан») <sup>10</sup>. Согласно этому варианту, жилия башня Дзылат находится в стране нартов, на берегу Терека. Cholera уничтожила все население края, однако выжила красавица Азаухан, которая проводила свои дни, обозревая окрестности с вершины своей башни. Она отвергала всех претендентов на ее руку, но однажды со стороны равнины (*Dermecyčŷy kom* ‘ущелье Дермецик’) к башне подъехал белый всадник на белом коне, в сопровождении пяти белых гончих. Пораженная его красотой, красавица стала расспрашивать юношу: земной ли он человек (*wælzæxxon*) или житель подземелья (*dælzæxxon*). В ответ услышала следующее: *Æz dæn zæxxon adæjmag, iw dæ xwuzæn iron mad-fydæj či rajgwyrđ, axæm, Islamaty čysyl Islam* ‘Я земной человек, рожденный, как и ты, от осетинской (*iron*) матери и отца, (а зовут меня) Исламов славный Ислам’. Выполнив трудное задание (поймать лис, угнать табун у кара-ногайцев), парень скончался от полученных ран, а Азаухан приказала вырыть могилу для двоих, и перерезала себе горло ножницами.

<sup>10</sup> Выражаем искреннюю признательность Борису Мысыккаты, указавшему нам на данный источник и приславшему копию текста.

**3.2.5.** Пятое предание — это вариант, записанный классиком осетинской литературы С. Гадиаты (1855–1915). Автор указал имя своего информанта — *Novaty Qæræse* — свидетеля присоединения Грузии к России [ГÆДИАТЫ 1991: 511], что говорит об аутентичности данной версии. Согласно этой версии, пастух, живший возле Дзилатской крепости — это младший сын князя (*tawbi*) *Kwyrđta* — родоначальника Куртатинцев (*Kwyrđtatae*), одного из наиболее крупных обществ современной Осетии. Будучи похищен кабардинскими князьями на равнину, он проводил свои дни, ухаживая за табуном своих хозяев. Красавица Азаухан, жившая в крепости Дзылат, влюбилась в парня, и помогла ему бежать, разумеется, сбежав вместе с ним в Куртатинское ущелье [Там же: 511–515]. В этом предании можно видеть намек на связь осетинских княжеских фамилий *Kwyrđtatae* и *Tægiatae*, последние из которых произошли от *Tæga* — родного брата *Kwyrđta*, с правителями исторического Дзилата.

**3.3.1.** В свадебной народной поэзии осетин рассматриваемый сюжет представлен в редуцированном виде в качестве иллюстрации к первой земной свадьбе, состоявшейся между сыном небожителя и земной красавицей. Небожители пытались засватать за Татаркана (*Tætærqan*), сына небожителя Татартупа (*Tætærtupp*), красавицу Азау-хан, живущую на вершине горы Бештау (*Bestawi tuppur*). Но она отвергла парня и тогда небожители посватались к другой красавице — Дзилле, живущей в Дзулате (*Zulati badæg Zillæjræsuyd*) [ПНТО 1992: 102–103]. В варианте этой песни небожители сватаются сначала к красавице Азаухан, проживающей на горе Уаза, а затем — к *Zulati badæg Zulati ræsuyd* ‘Дзулатской красавице, живущей в (башне) Дзулат’ [Там же: 103]. В третьем варианте сначала сватаются к «дочери Солнца Аколе» (*Xori kizgæ Akola*), а затем — к *Zulati badæg Azawxan-ræsuyd* ‘красавице Азаухан, живущей в (башне) Дзулат’ [Там же: 103–104].

Вариант, в котором фигурирует дочь Солнца Акола, обитающая на вершине горы *Waza*, является наиболее древним. Гора *Waza* у осетин считается священной [Дзиццойты 1992: 83–85]. Возможно, от этого оронима и произошло женское имя *Azaw*, представленное в рассматриваемых текстах<sup>11</sup>.

**3.3.2.** Существует еще одна песня из цикла свадебной поэзии, которая намного ближе к приведенному выше преданию. В ней, в частности, отсутствует мотив свадьбы сына небожителя, а «события» изложены так.

С вершины горы Дзулат (*Zulati bærzond*) Азаухан-краса (*Azawxan-ræsuyd*) объявила о том, что выйдет замуж только за такого молодца (*læg*),

<sup>11</sup> Женское имя *Azaw* встречается и в осетинском быту. Очевидно, оно появилось в результате метатезы *Waza* > *Azaw*, скорее всего, по контаминации с тюрк. названием города Азов — *Azaw* / *Azak* [FRITZ 2006: 27], откуда и название Азовского моря в русск. языке [ФАСМЕР, I: 63].

который пригонит к ее башне стадо оленей с Кумской равнины (*Qumi budur*), а сторогого оленя в этом стаде, заарканив, привяжет к ее коновязи. Сначала за выполнение этой задачи берутся князья из Биаслановых (кабардинцы), затем — из Баделиата (дигорцы), потом — из «Большой Чечни» (*Stur Cæcæn*), затем — «ногайская молодежь» (*Noɣaj fæsevæd*), затем — женихи из «Большого Карачая» (*Æstur Qæræse*), затем — из «Большой Кабарды» (*Æstur Qabarde*). Однако никому из именитых женихов не удалось справиться с этой задачей. И лишь доброму молодцу Куцуку Куцукаеву (*Kucukkati mængæj Kucukk*) удалось выполнить трудную задачу, а дело завершилось его женитьбой на Азаухан [ПНТО 1992: 111–112].

**3.3.3.** Сюда же относится песня «*Zylaty Zanzæbæx*» («Дзилатская Дзандзабах»), представляющая собой обработку народной ее версии и народного предания [ЧЕДЖЕМТЫ 1997: 75–79]. Однако, за исключением имени *Zanzæbæx* (из перс. *jān* ‘душа’ + осет. *zæbæx* ‘хорошая; красивая’) и локализации Дзилатской башни на правом берегу Терека (*Terkæn jæ raxiz fars*) во владениях князей Биаслановых (*Biaslantæ*), в этой версии нет ничего интересного для нашей темы.

**3.3.4.** Рассматриваемый сюжет нашел отражение и в осетинской художественной литературе. При этом в одних произведениях находим всего лишь упоминание о *Zylaty mæsyg* ‘Дзилатской башне’, стоящей на берегу реки *Ærʒynaræʒy don* ‘река Арджинараг’ [САНАТЫ 1960: 29]. В другом произведении находим упоминание о Дзилатской башне (*Zylatæn jæ mæsyg*), расположенной на берегу Терека (*Terčy don*) [КЪУБАЛТЫ 1978: 265]. У этого же автора встречается выражение «От Цми до Дзлата» [Там же: 304], что можно понимать как «вся Осетия».

В рассказе А. Коцойты [1971: 70–71] находим совпадения на уровне сюжета. Рассказ посвящен девушке по имени Ханиффа, живущей в Большой Кабарде (*Styr Kæscæʒy*), в одинокой башне (*galwan*) на краю глухого леса (*tar qæd*). К ней сватаются лучшие женихи со всей Кабарды и прилегающих стран (*jæ alyvars bæstætæ*), однако каждый из претендентов слышит один и тот же ответ: ей еще рано выходить замуж. Но, когда к девушке посватался осетинский джигит по имени *Togojty Tega*, который сразу понравился девушке, то к своему обычному ответу она добавила еще и оскорбления в адрес претендента. В ответ на это Тегга подкараулил Ханиффу на берегу реки (*dony byl*), в которой она обычно купалась в сопровождении служанок, и похитил. Дальнейшие события мы опускаем, т. к. они расходятся с народной версией.

Однако в осетинской литературе находим и развернутое изложение фольклорного сюжета.

**3.3.5.** В 1948 г. была написана поэма «*Zylaty ræsuɣd*» («Дзилатская красавица») [ДЗУГАТЫ 1971: 313–327], в которой много деталей, не находящихся

отклика в народной версии, поэтому у нас нет уверенности в их аутентичности. События в поэме излагаются так. В высокой Дзилатской башне живет красавица Агунда (*ræsuyd Agwyndæ*), к которой безуспешно сватаются лучшие парни из Осетии (*Ir*) и Кабарды (*Kæsæg*). Пастух Амзоровых, которого автор называет также Амзором (*Æmzor*), решил испытать свое счастье. Сбежав от хозяев и обосновавшись в девственном лесу на берегу Терека (*ægændæg qæd, Terčy byl*), пастух заметил, что ежедневно ранним утром до восхода солнца красавица купается в реке. Смастерив лодку в виде сундука (*čyryn*), парень подплыл к красавице, схватил за косы и не отпускал до тех пор, пока она не пообещала выйти за него замуж. Однако, оказавшись внутри своей башни, девушка изменила свое решение, заявив, что выйдет замуж только за того из парней, кто 1) поднимется на вершину Арыкского хребта (*Aryqqy rar*), гарцуя на лошади; 2) угонит табун лошадей у князей (*ældærtty ræγaw*). Выполнив оба требования, Амзор отказался от брака с красивой, но заносчивой девушкой.

Если удалить из этой поэмы социальный конфликт, привнесенный автором, то в остальном она соответствует народной версии. Социальный конфликт коснулся не только концовки (бедный, но храбрый юноша, предъявив доказательства своей отваги, отказывается жениться на красивой, но богатой девушке), но и объекта набега. В народной версии набег совершается в соседнюю область, населенную представителями враждебного народа, а здесь одни богачи (*qæznyg Zylatæ*) направляют грабителей к другим богачам, называемым *ældærttæ* ‘князья’, или *Ældarataæ* ‘семейство князя’, живущим в стране *ældærtty bæstæ* ‘страна князей’ [Дзугаты 1971: 322]. Как увидим ниже, *Ældarataæ* — это название правителей самого Дзилата.

Интересно в рассматриваемой поэме и то, что Терек прямо назван *c'æx furd* ‘большая голубая/синяя река’ [Там же: 321]. Это подтверждает вывод о появлении «моря» в одной из народных версий.

**3.3.6.** Другая поэма, написанная в 1929 г. по мотивам народного предания, называется «*Azžerity Kwycykk*» («Куцук Азджериев») [Барахты 1975: 120–150]. В этой поэме обращает на себя внимание имя главного героя. Оно хорошо известно в кабардинском предании о борце против царизма в 30–40-е гг. XIX в. — это *Адджигерийкъо Кучук* [КФ: 412–413, 414–415]. В свое время этот герой был так популярен, что упоминание о нем проникло и в абхазский фольклор — *Ажгерей-уна Кучук* | *Адджгеру-уна Кучук* [КФ: 615; АС: 301–303; Когония 2014: 115, 116–117]. Содержание кабардинского и абхазского преданий не имеет ничего общего с осетинским. Остается предположить, что автор поэмы заимствовал из кабардинского предания только имя главного героя, а вместе с этим и действие перенес в Кабарду (*Wæræx Kæsæžy bydyrtæ* ‘просторная Кабардинская равнина’), а

главную героиню, *Bæstyræsyd*, букв. «краса (всего) мира», превратил в представительницу (кабардинского) рода *Aznawyrtae* 'Анзоровы', именуя ее *kæsgon æxsin* 'кабардинская княжна'. Исчезло упоминание о Дзилате, место которого заняло «зажиточное селение Анзоровых» (*Aznawyrty caergæ qæw*) с башней (*galwan*) в центре. А народ-тиран, правители (ханы) которого угнетают жителей страны красавицы Бастирасухт, превращен в арабов (*Arapp-zyllæ*).

Содержание поэмы вкратце таково. К красавице Бастирасухт безуспешно сватаются отборные женихи со всех концов света. Посватался к ней и небожитель Уастырджи, для которого земная красавица не стала делать исключений. И тогда в игру вступает герой Куцукк, которому красавица изложила свои требования: 1) угнать табун у арабов; 2) не показывать страданий от полученных ран и 3) пригнать, в чем мать родила, к дому Бастирасухт ханских женщин, устроивших купальню на берегу реки. Разумеется, все три требования были выполнены, но закончилось дело гибелью героя от полученных ран, и самоубийством Бастирасухт.

В этой поэме ярко выражен мотив поведения красавицы: ею движет не гордыня, а боль за поруганное отечество [Дзуццаты 1966: 175–176], поэтому она готова подарить свою любовь только тому из молодых людей, кто отомстит врагу-поработителю.

**3.3.7.** Третья поэма, написанная в 1943 г., принадлежит перу И. Дзанайты [НИГЕР, II: 72–84]. К Дзилатской красавице, живущей в Дзилатской башне (*Zylaty mæsyg*), что в местности Арджинараг, безуспешно сватаются лучшие женихи со всей Осетии (*Iry zyld*) и Кабарды (*Kæsaeg*). Но однажды ее увидел Амзоров славный Амзор, охотившийся на берегу Терека. Его воспитатели (*æmceg*) посоветовали ему соорудить лодку (*bælæy*), лечь в нее и отправиться вниз по Тереку. Только так он мог достигнуть красавицы, которая имела обыкновение в летние жаркие дни купаться в реке. Парень так и сделал, а оказавшись рядом с красавицей, схватил ее за руку, после чего девушка попросила прислать к ней сватов. Но, оказавшись рядом с башней, девушка объявила о своих требованиях к претенденту на ее руку: 1) поймать трех лис в дремучем лесу; 2) ограбить купцов, везущих дорогие шелка из Моздока; 3) пригнать табун лошадей кара-ногайцев. Разумеется, парень выполнил все три задания, однако скончался от полученных ран. Обезумевшая от горя красавица покончила с собой прямо над телом любимого, предварительно наказав служанкам похоронить их на противоположных берегах Терека.

Примечательно, что Терек и в этой поэме назван *furd* 'ом [НИГЕР, II: 78].

**3.3.8.** В повести, посвященной происхождению родоначальников осетинских обществ *Tægiatae* 'Тагаурцы' и *Kwyrdatae* 'Куртатинцы', интересующее нас предание представлено в переработанном виде [ТХТ: 37–64]. Приводим краткое содержание повести.

Юноша по имени Хан-Гирей, сын алдара *Xat'u*, заблудившись в глухом лесу, там же и остался жить. А рядом в Дзилатской башне жила правительница (*æxsin*) со своей дочерью *Acyruxs*, к которой сватался кабардинский князь, которому девушка предпочла его побратима (*ærdxord*) Хан-Гирея. Мать девушки, выяснив, что Хан-Гирей сын осетинского алдара, взяла дело в свои руки, уговорив парня жениться на своей дочери. От их брака и родились два сына — *Tæga* и *Kwyrda*.

Детали этой повести не важны для нашей темы, однако весьма интересны содержащиеся в ней онимы. Хозяйка *Zylaty mæsyg* 'Дзилатской башни' именуется то *qwystgond æxsin* 'прославленная правительница' [ТХТ: 42], то *Zylaty mæsyžy æxsin* 'правительница Дзилатской башни' [Там же: 44], то *Zylaty æxsin* 'Дзилатская правительница' [Там же: 59, 63]. Ее дочь *Acyruxs* и является той самой красавицей, которая в народе известна как *Zylaty ræsyud* 'Дзилатская красавица' [Там же: 42]. Рядом с *Zylaty mæsyg* стоит еще одна башня, называемая *Tætærtuppy mæsyg* 'Татартупская башня', или *Tætærtuppy mæzžyt* 'Татартупская мечеть' [ТХТ: 42]. Таким образом, Дзилатская башня, согласно автору повести, не тождественна Татартупской башне / мечети, под которой имеется в виду минарет. Мечеть (*mæzžyd*), стоящая рядом с башней (*galwan*) красавицы, упоминается и в одной из рассмотренных выше поэм [БАРАХЪТЫ 1975: 120–150].

**3.4.** Отдельно стоит остановиться на вопросе об отражении топонима *Zylat* || *Zulata* в Нартовском эпосе осетин.

**3.4.1.** Согласно одному сказанию, *Zulat* — это равнина, где царит вечная весна, и куда нарт Созирико перегоняет гибнущий от голода нартовский скот [НК, I: 381–383]. В варианте этого сказания степь носит название *Zylaty bydyr* 'Дзилатская равнина' [НК, II: 234, 235]. Там же, в степи, стоит *Zylaty qæw* 'селение Дзилат', в котором живет великан по имени *Azgar* (Там же). В остальных вариантах данного сказания речь идет о владениях великана Мукары. Совершенно ясно, что топоним «Дзилат» попал в этот сюжет в качестве названия бескрайней степи за Терекком. Характерно, что поход в эту степь сопряжен со смертельной опасностью для нартовского богатыря.

**3.4.2.** Согласно другому нартовскому сказанию, *Zulat* находится в *Ergiungæg* 'теснина Арг', рядом с селением *Elxott*, на берегу реки *Terk* 'Терек' [НК, II: 17, 18]. В другом тексте Дзулат — снова жилия башня на берегу Терека [НК, II: 128, 129]. Согласно третьему сказанию, *Zylat* — это башня (*mæsyg*), стоящая в междуречье (*dywwæ dony astæw*), в которой живет красавица *Acyruxs* [НК, V: 129].

В четвертом тексте Дзылат служит эталоном высоты. О дочери Солнца сказано: «Она была ростом с Дзылат» [НК, V: 624].

**3.5.** Подведем предварительные итоги. В современной осетинской традиции *Zylat* || *Zulatæ* — это и название минарета, и святилища, а в фольклоре — название жилой башни (3.2.1; 3.3.5; 3.3.8).

**3.5.1.** Башня *Zylaty mæsyg* расположена в местности *Æržynaræg* ‘теснина Арг’ (3.2.1; 3.3.8), недалеко от современного селения *Elxot*, откуда и название *Elxoty Zylat* ‘Елхотовский Дзилат’ (3.2.3). Согласно одному тексту, башня расположена на «кабардинской равнине» (3.3.7) или в Большой Кабарде (3.3.5).

**3.5.2.** Башня расположена на возвышенности, или на склоне горы, откуда и названия *Zulati bærzond* ‘Дзулатская возвышенность’ (3.3.3), ср. *Tætærtury bærzond* ‘Татартупская возвышенность’ [ИАС, II: 506].

**3.5.3.** Башня расположена на (левом) берегу большой реки (*furd*), обычно именуемой *Terk* ‘Терек’ (3.2.1; 3.2.3; 3.3.6; 3.3.8). В одном тексте река носит название *Æržynaræžy don* ‘река Арджинараг’ (3.3.5). Согласно другому тексту, башня расположена на правом берегу Терека (3.3.4).

**3.5.4.** Рядом с башней находится поляна *Suty fæz* — место сбора молодежи во время традиционных праздников (3.2.1).

**3.5.5.** Рядом с башней находится глухой / девственный (*ægændæg*) лес (3.2.1; 3.3.6; 3.3.8; 3.3.9).

**3.5.6.** Жители башни зажиточны: *qæznyg Zulatæ* ‘богатые Дзилата’ (3.3.6), *Aznawyrty cærgæ qæw* ‘зажиточное село Азнауровых’ (3.3.7).

**3.5.7.** Согласно одному тексту, соседями страны (или области?), в которой расположена Дзилатская башня, являются: балкарцы (в частности, князь Брегон), кабардинцы (в частности, князя Биаслановы; Большая Кабарда), осетины-дигорцы (в частности, князя Баделиата), осетины-иронцы, ногойцы, Чечня, Большой Карачай. Учитывая, что история Верхнего Джулата, с которым нельзя не отождествить фольклорный Дзулат, началась до X в., а закончилась после XVII в., можно предположить, что в этом предании отражена ономастика позднейшего времени.

**3.5.8.** Жители башни враждуют с жителями Кумской равнины (3.3.3), или с мифическим народом *Terk ætæ Turk* (3.2.1), или с ногойцами (3.3.3; 3.3.8), или с арабами (3.3.7), или с некой страной *ældaertty bæstæ* ‘страна князей / господ’, в которой живут *ældaerttæ* ‘князья’, или *Ældarataæ* ‘Алдаровы’, «Князевы» (3.3.6).

Очевидно, от мифических «терских тюрков» нельзя отделять и топоним *Aryqqu ray* ‘Арикский хребет’ (3.2.1; 3.3.6). Это название реального хребта, тянущегося в широтном направлении от города Майский в современной Кабардино-Балкарии, до границы Моздокского района Северной Осетии. Огибая этот хребет, Терек устремляется на восток к Каспийскому морю. Название *Aryqq* тюркское [АБАЕВ 1958: 75]. Следовательно, в рассматриваемом

предании могли найти отражение алано-тюркские отношения средневековой эпохи. Судя по контексту, Арикский хребет служит границей между страной Дзилатской красавицы и землями враждебного ей народа.

Что касается Кумской равнины, то она расположена еще дальше, на север от Арыкского хребта. В ее названии скрывается гидроним *Кума*, от которого происходит также название куманов [ФАСМЕР, II: 414, 415]. Можно предположить, что именно куманы имеются в виду под населением Кумской равнины. Куманы — это тюркоязычный народ, иначе называемый «половцы». В предкавказских степях куманы появились около середины XI в. и господствовали в них почти до середины XIII в. В Предкавказье куманы граничили с аланами, видимо, в основном по долине р. Кумы [Кузнецов 1980: 112–114]. Археологические данные подтверждают, что северная граница Алании проходила по правобережью рек Кума и Терек [Малахов 2020: 471]. Согласно одному нартовскому тексту, *Qumi budur* находится рядом с горой Бештау (*Bestawi bærzond*) [ПНТО, II: 16], что подтверждает сделанный вывод. Следовательно, конфликт, отразившийся в анализируемом предании, это реплика алано-половецких отношений. Другим отражением этого конфликта считается эпическое сказание, описывающее противостояние между нартами и «гумским / кумским человеком» (*gwumag / qwumag / kwujmag læg*) [Алборов 1979: 202–234; Дзиццойты 1992: 121–123, 152]. Прав Б. А. Алборов, когда утверждает, что в нартовском эпосе отразились как противостояние, так и дружественные отношения между аланами и куманами (там же). Подтверждением этого вывода может служить и выражение *qumag særak* ‘кумский сафьян’ в осетинском языке [Хъайтыхъты 1998: 76], свидетельствующее о том, что аланы еще и торговали с куманами.

**3.5.9.** Таким образом, в рассмотренных преданиях и песнях сохранилось историческое зерно, свидетельствующее о противостоянии предков осетин тюркским народам Северного Кавказа. Очевидно, алано-тюркские отношения длились довольно долго и носили переменчивый характер. А Дзилатская башня была центром противодействия напору тюркоязычных народов.

**3.5.10.** Свидетельством тюркских влияний на рассматриваемый фольклорный материал является, прежде всего, ономастика: *Aryqq*, *Azaw-xan*, *Bestawi (tuppur)*, *Zylat* || *Zulata* (см. ниже), *Kucukk*, *Noçaj (?)*, *Qum*, *Tætærqan*, *Tætærtupp*, *Terk* [СУПЕРАНСКАЯ 1969: 191], *Turk*, а также апеллятив *xan*. Наряду с собственно осетинским слоем, тюркский слой в ономастике рассматриваемых текстов является наиболее древним.

**3.5.11.** Впоследствии, когда под ударами монголов равнинные и предгорные аланы вынуждены были покинуть свою родину, их земли постепенно стали осваивать кабардинцы. Начало этого процесса обычно относят к XIV в., однако, по мнению Л. И. Лаврова, правильнее говорить о второй

половине XIII в. [Лавров 1956: 26, 27]. Начиная с этого времени, осетинский язык стал подвергаться кабардинскому влиянию, что нашло отражение и на ономастике рассматриваемых преданий и песен. К кабардинскому слою относятся следующие онимы: (*Æ*)*mzor* / (*Æ*)*mzoratae* (3.2.1; 3.2.2; 3.3.8), *Žillae* (3.3.2), «кабардинская равнина», а также *Aznawyrtae*, несомненно, пришедшее на смену ойкониму *Žylat* || *Žulatae*.

**3.6.** В 1414–1416 гг., будучи в свите ордынского царевича Чекре, немец Иоганн Шильтбергер совершил путешествие по Великой Татарии, во время которого посетил также и «гористую страну Джулад (*Setzulad*)<sup>12</sup>, населённую большим числом христиан, которые имеют там епископство» [Малахов 2020: 397]. Здесь «страна Джулад» — это название Алании. Называя страну по ее столице, Шильтбергер поступил так же, как, например, турки и албанцы, для которых *Moskov* — это ‘Россия’ [Фасмер, II: 660], или как южные осетины, для многих из которых *Žæžyqæw* ‘Дзауджикау/Владикавказ’ — это Северная Осетия. Таким образом, в начале XV в. Джулат все еще считался столицей Алании.

**4.1.** Выше мы обращались к выражению *ældærty bæstæ* ‘страна правителей’ и связанному с ним ойкониму *Ældaratae*, соотносимому с противниками страны Дзилатской красавицы. Поскольку последний топоним стал источником калькирования топонима *Žylatae* (см. ниже), именно ойконим *Ældaratae* и можно признать исконно осетинским названием города (и страны) красавицы Азаухан. Наряду с этим топонимом и в том же самом значении в языке осетинского фольклора выступает выражение *ældary qæw* ‘поселение правителя’, с которого мы и начинаем наш обзор.

**4.1.1.** Анализ выражения *ældary qæw* ‘поселение правителя’ привел А. Р. Чочиева к выводу о том, что в этом поселении «проживает владелец с семьей», укрепленный замок (*galwan*) которого «расположен обычно в центре поселения» [Чочиев 1985: 13–14].

Т. А. Гуриев удачно сравнил *ældary qæw* ‘поселение правителя (князя, феодала)’ с французским выражением *cit  royal*, букв. ‘королевский / царский город’ и немецким *Hauptstadt* ‘главный город; столица’, предложив для осетинского выражения уточненный перевод «столица алдарства (княжества)» [Гуриев 1991: 129–131]. К этому выводу можно добавить следующее. Во-первых, аналогичное развитие семантики находим и в грузинском *Uplis cixe*, означающем как ‘Град владыки / Царский город’, так и ‘столица’ [КЦ: 126].

Во-вторых, *ældary qæw* не было названием столицы какого-то неопределенного (нереального) царства. Напротив, под этим названием скрывается реально существовавший город, соотносимый с рассмотренным выше Джулатом.

<sup>12</sup> Первый компонент (*Se-*), возможно, следует сопоставить с компонентом *Se-* в топонимии Осетии: *Sejæwwat*, *Sedongon*, о котором см. [Дзищойты 2017: 137].

4.1.2. В дигорском фольклоре в значении ‘главный город / столица княжества’ употребляются выражения *xani γæw*, букв. ‘селение хана / ханское селение’ [МАЛИТИ 1973: 62]<sup>13</sup>, *æfsini γæw* ‘селение афсина’ [ИАС, I: 473] и *padzaxi γæw* ‘селение царя’ [ИСАЕВ 1966: 167, 177]. Параллель с *ældary qæw* подсказывает, что *æfsinæ* в *æfsini γæw* означает не ‘хозяйка дома, распоряжающаяся хозяйством; свекровь’ — значения, присущие этому слову в современном осетинском языке, — а ‘правитель’. Последнее значение, реконструированное В. И. Абаевым для аланского \**æfsin(æ)* [АБАЕВ 1958: 110–111], прослеживается и в современном осетинском языке [ИСАЕВ 1981: 186–189; ЧЕНГ 2008: 219]. Именно в этом значении слово вошло в грузинский язык в качестве мужского имени — *Apšina* [Андроникашвили 1966: 140].

Согласно цитированному выше фольклорному тексту, в *æfsini γæw* проживает *ustur ældar* ‘великий князь’ [ИАС, I: 473]<sup>14</sup>. Фольклорист М. С. Туганов со ссылкой на своих информантов так объяснил происхождение топонима *Æfsin* близ селения Даргавс: «здесь когда-то сиживал Тимур, собирал с населения дань» [ТУГАНОВ 1977: 123]<sup>15</sup>. Этот же автор за несколько лет до В. И. Абаева сопоставил осет. *æfsin* с среднеазиатским титулом «афшин» (Там же).

Поскольку, дигорское выражение *æfsini γæw* сохранило архаичную семантику одного из своих компонентов, можно предположить, что оно восходит к весьма древней эпохе. А выражения *xani γæw* и *padzaxi γæw* являются его кальками, возникшими в эпоху алано-тюркских контактов. Что касается выражения *ældary qæw*, то и оно представлено в дигорском диалекте в закономерной форме *ældari γæw* id. [ОДНИ: 114].

Сравнение приведенных названий показывает, что первый компонент в исконно осетинском названии, во-первых, варьировался, а во-вторых, был калькирован средствами тюркской лексики — *xan, padzax*<sup>16</sup>. Последнее слово, означающее ‘царь’, свидетельствует о том, что под *ældary qæw*

<sup>13</sup> Выражение «ханское селение» встречается и в языке кабардинского фольклора [КФ: 119].

<sup>14</sup> Необходимо добавить, что параллельно с топонимом *Æfsiny badæn* ‘резиденция правителя’ (в Северной Осетии) [ЦАГАЕВА 1975: 18] существует топоним *Ældary badæn* id. (в Южной Осетии) [ТЮО, I: 188], что также указывает на значение ‘правитель’ у слова *æfsin*.

<sup>15</sup> Возможно, это тот самый топоним, который А. Кодзати зафиксировал в форме *Exsiny sapp* ‘Возвышенность правителя/господина (?)’ [ХЪОДЗАТЫ 2011: 280].

<sup>16</sup> Осетинское *padzax* ‘царь’ вряд ли заимствовано непосредственно из персидского *pādšāh* ‘царь’, как думал В. И. Абаев [1973: 234], а через язык-посредник, каким мог быть один из кавказских языков, или же предок карачаево-балкарского, в котором находим *patčax* ‘царь’ [КБРС: 513].

имеется в виду не рядовое поселение какого-то правителя, а главное поселение в «царстве».

**4.2.** Параллельно с выражением *ældary qæw* в языке осетинского фольклора употребительно выражение *Ældaraty qæw* ‘селение Алдаровых’ [ИАА, I: 22; ИАА, II: 322; ИДÆÆ: 163; НИГЕР, II: 173]. Нельзя не согласиться с Г. А. Дзагуровым, утверждавшим, что название «Алдаровы <...> употребляется как фамилия для обозначения дома и семейства алдара» [ОНС: 540]. Действительно, согласно одному тексту, правителем *Ældaraty qæw* является *Ældaraty Ældar* ‘Алдар Алдаров’ [НИГЕР, II: 175], а название *Ældarataæ* образовано по типу фамильных имен и патронимов от апеллятива *ældar* ‘правитель; князь’ с помощью суффикса *-a-* и показателя множественного числа *-tæ*. Последний формант указывает на то, что рассматриваемый оним объединяет некую группу людей, в данном случае великого князя (*ustur ældar*) и его семейство. Т. е. *Ældarataæ* — это правящий дом в некой стране, называемой *Ældaraty qæw*. Как увидим ниже, *Ældarataæ / Ældaraty qæw* — это исконно осетинское название Верхнего Джулата. А если так, то к характеристикам *ældary qæw* следует добавить все, что сказано в осетинском фольклоре об *Ældarataæ* и *Ældaraty qæw*.

Рассмотрим сначала характерные черты *ældary qæw*, отмеченные Т. А. Гуриевым, и дополненные автором этих строк.

**4.2.1.** *Ældary qæw* — самый большой населенный пункт в княжестве, в нем проживает огромное количество населения [ГУРИЕВ 1991: 129–130]. В одной сказке действительно говорится об *utæppæt adæm* ‘столько (т. е. много) народу’ в связи с *ældary qæw* [ИАС, II: 260].

**4.2.2.** *Ældary qæw* находится очень далеко от места обитания героя. «Подобно русским богатырям, которые торопятся в Киев, герои осетинского фольклора держат путь, как правило, в *ældary qæw*. Отсюда и поговорка *færsge-færsyn læg ældary qæw dær ssarzæn* ‘спрашивая, человек дойдет даже до *ældary qæw*’, что равнозначно русскому “язык до Киева доведет”» [ГУРИЕВ 1991: 130].

**4.2.3.** В *ældary qæw* живет сам алдар (феодал, князь), а идеальный герой, попав в село, добивается руки красавицы — дочери алдара [ГУРИЕВ 1991: 130]. Следует добавить, что в одной сказке этот правитель носит титул *mælikk* ‘князь’ [ИАА, II: 216] и точно так же (*malek* ‘царь’) назван правитель алан в «Худуд ал-алам» (XIII в.) [АЛЕМАНЬ 2003: 469]. У правителя *ældary qæw* своя охрана (*qaqqænžytæ*), состоящая из сотни всадников (*sædæ baræžy*) [ИАС, II: 263], а также свои министры [ИСАЕВ 1966: 171].

**4.2.4.** В *ældary qæw* находится большая гостиница, постоялый двор [ГУРИЕВ 1991: 130].

**4.2.5.** В *ældary qæw* живет ворожея, ведунья (*k’ulybadæg us*) [ГУРИЕВ 1991: 130]. Действительно, правитель этого села часто обращается к

ведунье за советами [ИАС, II: 260 и сл.]. Не исключено, однако, что в данном случае в интересующие нас сказки были привнесены представления об идеальном селении героев-нарттов, непременной принадлежностью которого был дом ведуньи / колдуньи, расположенный на окраине села [Дзицойты 1992: 55].

**4.2.6.** В *ældary qæw* имеется знаменитый базар [ГУРИЕВ 1991: 130–131]. Действительно, в одной осетинской сказке описан случай, когда некий гончар (*iw læg*) везет на продажу в *Ældaraty qæw* полный воз кувшинов [ИАА, II: 322]. Герои другой сказки, обработанной современным писателем, ведут на продажу в *Ældaraty qæw* ишаков [НИГЕР, II: 173 и сл.]. Согласно другой сказке, в *padzaxi qæw* находится огромный рынок, в котором герой покупает для ста детей ткань на штаны и рубашки [ИСАЕВ 1966: 171].

**4.2.7.** К этому можно добавить следующее. Выражение «очень далеко» не характерно для сказок, описывающих *ældary qæw*. Насколько можем судить, оно представлено только в одной из них [ИАА, II: 132–139]. Кажется бы, эту же характеристику можно видеть и у поэта И. Дзанайты, описывающего жизнь абрека: *Kwy dard ældarataem læburyn, Kwy ta mæm qædy smudy syrd* [НИГЕР, II: 11], т. е. «Иногда я совершаю набег(и) в далеко расположенное (село) Алдаровых, (а) иногда меня в лесу обнюхивают звери (т. е. скрываюсь в лесу)». Однако наречие *dard* ‘далеко’ в этом произведении не может относиться к далеким странам. Напомним, что в патриархальной Осетии *dard qæwu mærdzugoj* ‘поездка на похороны в далекие / отдаленные села’ предполагала, поездку в села, расположенные в горной Осетии: на похороны в близлежащие села ходили пешком, а в отдаленные — верхом на лошадях (мужчины) или сидя на арбе (женщины) [КЪАРДЖИАТЫ 1991: 104]. Существует также прямое указание на то, что Эльхотово для горца — это далекое селение (*Elxot dard wydi*) [ГЪЕДИАТЫ 1991: 512].

Следовательно, в рассматриваемой поговорке речь идет не столько о реальном расстоянии до города правителя, сколько о плохой осведомленности горца об его местонахождении. Соответственно путь к нему для горца был сопряжен с неизбежными расспросами.

Цитированное произведение Нигера свидетельствует также о том, что под *ældary qæw* имеется в виду не вымышленный, а вполне реальный город, в который в прошлом абреки совершали набеги. О реальном характере и широкой популярности этого города свидетельствуют также многочисленные варианты цитированной поговорки: *Læg ma færsgæjæ ældary qæw dær ssary* [КАЛОТЫ 1976: 158] / *Færsgæjæ ma læg ældary qæw (dær) ssary* [ИÆ: 269; ИДÆÆ: 404], т. е. ‘Спрашивая, человек и селение князя находит’; *Ældary qæwu ma færsgæjæ ssardæwyd* [ИАА, I: 264; ИÆ: 167]

‘Спрашивая нашли даже селение алдара’; *Færsgæ-færsgæ ældari γæw dær isserzænæ* ‘Спрашивай — и село алдара найдешь’ [ОДНИ: 114]; *Ævzag ældary qæwmæ dær ary fændag* ‘Язык и в селение князя находит дорогу’ [ИДÆÆ: 529]. Вариативность употребления наблюдается даже у одного и того же автора: *Adæjmag ma færsgæjæ ældary qæw dær kwy ssary* [АГЪНАТЫ 2006: 11], *Færsgæ-færsgæ ma ældary qæw kwy ssardæwyd* [Там же: 93].

**4.3.** К сказанному можно добавить материал об *ældary qæw* и *Ældaratæ*, не учтенный Т. А. Гуриевым. Для нас в этом материале интересна локализация «поселения алдара».

**4.3.1.** Для героев осетинских сказок о животных *ældary qæw* — это хорошо известный географический объект, периодически ими посещаемый. В одной сказке лиса, решив перехитрить своих соседей, заявила, что собирается сходить на именины к Алдаровым (*Ældaratæ*), куда ее пригласили для наречения именем новорожденного мальчика [ЦА: 12]. В варианте этой сказки вместо *Ældaratæ* упоминаются *Alikkatæ* ‘Аликовы’ [ЦА: 19]. Герои другой сказки (волк и лиса) ходят в селение *Ældaratæ*, расположенное у подножия горы, воровать овец [ИАС, II: 6]. Герой еще одной сказки (лиса) помогает юноше добыть себе жену у *Ældaratæ* [ИАА, I: 488].

Столь же известным географическим объектом оказывается поселение Алдаровых (*ældaratæ*) и для героев басни Коста «*Ruvas æmæ zyγaræg*» («Лиса и барсук») [ХЕТАГКАТЫ, I: 172]. Герои этой басни, лиса и барсук, обычно ходят воровать индюков в *Æržynaræg*, т. е. в ту самую теснину, в которой, как мы видели, расположена Дзилатская башня. А одна из встреч этих кумушек произошла недалеко от того самого Арикского хребта (*Aryqqu nuxmæ*), который упоминается и в цитированных преданиях. Т. е. антураж этой басни заимствован из интересующего нас предания. Тем интереснее, что описываемое в басне событие — визит лисы в селение *ældaratæ*, где она якобы захмелела от паров спиртного, — это одно из многочисленных ее посещений этого села.

Картину обыденности посещений «алдаровых» находим и в другом стихотворении Коста, написанном по мотивам осетинского фольклора, где один из представителей *ældaratæ* назван по имени — *Xanbitta*<sup>17</sup>. Это имя, как и имена нескольких персонажей цитированного предания, включает в себя компонент *xan*. Герой этого стихотворения отправился на поминки в село алдаровых [Там же: 178]. В народной версии этого стихотворения речь идет о пире (*kuvd*), устроенном *Ældaratæ*, на который были приглашены жители Дигории [ИАС, II: 247].

<sup>17</sup> Согласно другому осетинскому писателю, также обработавшему народную сказку, сына правителя *Ældaraty qæw* звали *Qalbittæ* [НИГЕР, II: 172 и сл.]. Очевидно, это то же самое имя, контаминированное со словом *qal* ‘гордый, спесивый’.

Согласно одному тексту из Нартовского эпоса, герой *Subælcī*, устроив поминки по своей матери, целую неделю удерживал у себя гостей, порывавшихся уйти на собрание (*æmburd*) к Алдаровым (*Ældaratæmæ*), созываемое по поводу презентации деревянного изваяния оленя (*γædæj sag*) [НК, V: 42–43]. Появление «деревянного оленя» в этом тексте не случайно. Выше мы видели, что и Дзилатская красавица просит пригнать к ее башне «сторогого оленя». Если учесть, что «сторогий» олень (*sædsugon sag*) был у осетин еще и атрибутом бога диких зверей *Æfsati* [АБАЕВ 1979: 12], то можно заключить, что это божество входило в состав аланского пантеона богов. К тому же в осетинской народной живописи Афсати изображался в виде старика с оленьими рогами на голове [Там же: 14]<sup>18</sup>. Высказано мнение о наличии верховного божества, воплощением и одновременно одним из атрибутов которого был олень, также и в скифском пантеоне [Килуновская 1987: 103]. Следует добавить, что олень у древних иранцев был символом солнца, а иранские вожди были привержены солярной символике [Лелеков 1987: 25], что лишний раз подчеркивает высокий социальный статус жителей Дзилатской башни.

Таким образом, для героев осетинского фольклора *ældary qæw* и *Ældaratæ* — это хорошо известные географические объекты, часто ими посещаемые по разным причинам (именины, поминки, воровство, грабеж и пр.). Расположен он в местности Арджинараг. Очевидно, неслучаен и тот факт, что в одном из рассмотренных выше текстов на месте *Ældaratæ* оказываются *Alikkatæ*. Это, несомненно, вариант широко известного нартовского родового названия *Alægataæ*, представители которого в эпосе выполняют культовые функции. Мы вправе предположить, что дом *Alægataæ* находился в селении *Ældaratæ*, и именно в этом доме проходила презентация деревянного оленя. Т. е. «дом Алагата» воспринимался как сакральный центр города правителя.

**4.3.2.** Согласно историческому преданию «Digor-Qabani furt Ajdaruqi zar» («Песня об Айдаруке, сыне Дигор-Кабана») *æfsini γæw* расположено на Кабардинской равнине недалеко от Дигории [ИАС, I: 473]. Как мы видели выше, осетинский фольклор помещает на Кабардинской равнине также и Дзилатскую башню.

**4.3.3.** В басне К. Хетагурова «Qaztæ» («Гуси») описан образ дигорца из фарсагов (лично свободного сословия), который гнал своих гусей на продажу в *Ældary qæw* [ХЕТАГКАТЫ, I: 154]. Если бы это селение представлялось Коста нереальным, то он не стал бы сообщать о герое такие подробности, как принадлежность к определенной этнической и социальной

<sup>18</sup> Ср. изображение божества с оленьими рогами на котле из Гундеструпа (Дания) [МАРТЫНОВ 1987: 22–23].

группе. Сообщив эти подробности, Коста подсказал читателю, что *Ældary qæw* в его представлении такая же реальность, как этноним *dyguron* ‘дигорец’ и социальный термин *færsag*. К тому же *Ældary qæw* должен находиться недалеко от Дигории, ибо, как это видно из контекста, герой басни в течение дня должен был дойти до него со своим гуртом гусей, продать товар и вернуться в родное село. А если учесть, что все дороги, ведущие из Дигории на равнину, выходят на левый берег Терека, заключенный между его притоками — Ирафом и Урсдоном, то можно заключить, что *Ældary qæw* соответствует Верхнему Джулату, расположенному как раз у слияния Урсдона с Терекком.

**4.3.4.** Согласно историческому преданию о Хетаге, герой, едущий в Тифлис, на ночь останавливается у правителя *ældary qæw* [ХИАУ, II: 122–123]. Из предания не ясно местонахождение отправного пункта его путешествия. Однако, учитывая, что осетинская традиция связывает первого из легендарных Хетагов с территорией современной Черкесии (*Kæsæg*) [Дзиццойты 2020: 242–243, 250–257], не исключено, что речь идет о путешествии из Западной Алании в Закавказье. В этом случае *ældary qæw* вновь оказывается в Центральном Предкавказье, а факт посещения Хетагом «селения правителя» можно соотнести с упомянутым выше названием святилища «Хетаговский Татартуп».

**4.3.5.** Согласно одному из нартовских текстов поселение алдара имеет следующую структуру: алдар живет на окраине леса (*qædy k'oxy kæron*) в огромном замке (*dardyl galwantæ*), расположенном на возвышенности, а у подножия расположен собственно *ældary qæw* [НК, II: 30]. Согласно другому тексту [ОНС: 102], «село алдара было окружено оградой. В ограде было четверо ворот». Упоминается также *ældary qæwgæron* ‘околица села алдара’ [НК, V: 587].

**4.3.6.** Если суммировать сказанное, то нельзя не прийти к выводу о тождестве *Ældary qæw*, с одной стороны, Дзилатской башне, а с другой — городищу Верхний Джулат.

**4.4.** Этот вывод можно подкрепить и другими аргументами, которые мы приводим параллельно с описанием характерных черт «селения алдара».

**4.4.1.** Правитель *ældary qæw* очень богат (*wydy styr qæzdyg*). У него *biræ isbon* ‘несметные богатства’ [НИГЕР, II: 175], а также две башни, полные серебра и золота [ИАС, II: 259; ОНС: 295] или денег [ОНС: 412]. *Ældaratæ* обладают несметными отарами овец. В сказках упоминаются *ældaraty fystæ* ‘алдаровские (отары) овец’ [ИАС, II: 6], *ældaraty nard fosy zugtæ* ‘алдаровские тучные стада’ [ИАА, I: 17], пасущиеся на тучных пастбищах (*ældaraty wærtærtæ*) [Там же: 18]. Правитель *ældary qæw*

держит даже верблюдов (*tewa*) [ИАС, II: 262], нехарактерных для нагорной Осетии. У него есть и своя мельница (*ældaraty kwyroj*) [ИАА, I: 688]. Как мы видели выше, богатство — отличительная черта также и жителей Дзилатской башни.

**4.4.2.** В *ældary qæw* живут осетины-иронцы (*iron*). Один из жителей — это осетинский вор (*iron xwysnæg*), который сотрудничает с грузинским вором (*gwyrziag k'ærnyx*) [ИАС, II: 257–264]<sup>19</sup>. Жители Дзилатской башни, согласно текстам (3.3.9; 3.2.4), также осетины-иронцы.

**4.4.3.** Река делит *ældary qæw* на две части, а через реку перекинут мост [ИАС, II: 259]. В одной сказке эта река носит название *Ældaraty don* ‘река Алдаровых’ [ИАА, II: 216]. Дзилатская башня, согласно большинству текстов, также расположена на левом берегу Терека. А если учесть, что, согласно одному тексту, эта башня находится на его правом берегу, то можно высказать догадку, что и в цитированных преданиях речь идет о городе, расположенном на обоих берегах Терека.

**4.4.4.** У правителя *ældary qæw* две высокие башни (*mæsyg*), одна из которых полна золота, а другая — серебра. Одна из башен расположена выше (*wællag / wælæ mæsyg*), а другая — ниже (*dællag / dælæ mæsyg*) по склону горы или пригорка [ИАС, II: 259, 260]. Согласно другой сказке у правителя *ældary qæw* жилые башни (*ældary galwantæ*) [ИАА, II: 140]. Жилая башня является характерной особенностью также и селения Дзилатской красавицы.

**4.4.5.** Поселение алдара расположено на равнине (или в предгорной зоне), и соответственно *ældaratæ* — жители равнины (*bydyr*) [ИАА, II: 217]. Согласно еще одной сказке, герой, отправившись в *Ældaraty qæw*, спускается в предгорье [ИАА, II: 322].

**4.4.6.** На окраине *ældary qæw* находится густой лес (*tar pyxsyttæ*, букв. ‘темный кустарник’) и скрытые от глаз (букв. тенистые) места (*awwon rættæ*) [ИАС, II: 260; ОНС: 102]. С этими сведениями нельзя не сопоставить образ густого (девственного) леса на окраине селения с Дзилатской башней. Нелишне добавить, что и по фольклорным представлениям кабардинцев рядом с Татартупом находится «старый (= девственный — Ю. Д.) лес» [КФ: 345].

**4.4.7.** Таким образом, как прямые, так и косвенные свидетельства подтверждают локализацию Дзилатской башни и связанного с ним поселения *Ældaryqæw* в Арджинараге, на месте средневекового городища Верхний Джулат. Можно предположить, что Дзилатская башня является одним из наиболее известных сооружений в «селении правителя».

<sup>19</sup> В варианте этой сказки речь идет о ногайском и грузинском ворах [ОНС: 412–415].

**4.5.1.** Существуют и другие свидетельства тождества фольклорной «столицы» княжества (*ældary qæw*) с Верхним Джулатом. Так, пытаясь ограбить хорошо защищенное поселение алдара, воры прорыли тоннель, ведущий от густого леса к башне [ИАС, II: 260]. По свидетельству археологов, «территория Верхнего Джулата изобилует разнообразными природными и антропогенными полостями, гротами и пещерами» [КЕСАТИ 2021: 162]. Нельзя ли признать сказочный тоннель репликой одной из этих «полостей»?

**4.5.2.** Выше мы видели, что большая река делит *ældary qæw* на две части (4.3.6). Средневековое городище Верхний Джулат также расположено на левом и частично на правом берегу реки Терек [КУЗНЕЦОВ 2003: 41].

**4.5.3.** Приняв догадку А. В. Гадло о тождестве страны Ихран / Ирхан дагестанской хроники «Дербенд-наме» (XIV в.) территории обитания иров, т. е. восточной группы осетин, В. А. Кузнецов обосновал возможность совмещения страны Ирхан с областью Ардоз армянской хроники. В то же время, согласно «Дербенд-наме», Джулат и Шехр-и-Татар находятся в сфере влияния правителя Ирхана, равно как и рудники серебра, меди и золота [Кузнецов 2003: 16]. Т. е. Джулат находится на территории Ирхана, «а относительно рудников серебра речь может идти только о Садонском серебро-свинцовом месторождении в Алагирском ущелье» (Там же). Не потому ли в двух из рассмотренных текстов утверждается, что в *Ældaryqæw* и в башне Дзылат живут осетины-иронцы, а в другом — что у правителя страны имеются две башни, полные серебра и золота? Хорошо известно, что исторические реалии находят своеобразное отражение в фольклоре. Особенностью рассматриваемого материала является то, что серебро и золото хранятся не в сундуках, а в башнях, что является указанием на их обилие.

**4.6.1.** В Нартовском эпосе осетин *ældary qæw* — это селение, принадлежащее хорошо известному герою *Sajnæg-ældar*'у. Расположено оно высоко в горах [НК, VI: 179, 203, 232]. Это противоречит рассмотренному материалу. Возможно, речь идет о двух разных «поселениях алдара». Об этом же может свидетельствовать еще один текст, согласно которому сын горного алдара (*xæxxon ældar*) отправился к «равнинному алдару» (*bydyron ældar*), проживающему в *ældary qæw*, чтобы засватать его дочь [ИАА, II: 130]. Возможно также, что сказанное следует понимать в том смысле, что в осетинском фольклоре сохранилась память о двух разных столицах Алании — равнинной, находящейся в районе Арджинарага, и горной.

**4.6.2.** В некоторых сказках *ældary qæw* представлено в качестве абстрактного (нереального) города, расположенного где-то на востоке<sup>20</sup>. А в

<sup>20</sup> Ср. еще выражение *iw ældary qæw* 'селение какого-то алдара' [ИАА, II: 139–141]. И хотя в варианте этой сказки упоминается просто *ældary qæw* [УХТ: 53–54], совершенно ясно, что в данном случае локализация населенного пункта не важна для сказителя.

исторической драме *Gædiaty Comaq'a ældary qæw* — название поселения грузинского правителя [Цомахъ 1984: 221]. Это значит, что в прошломлюбое поселение, управляемое алдаром, могло называться *ældary qæw*. Например, не похоже, чтобы в дигорской поговорке *Ældar æxe yæwmæ zinasta* ‘Алдар проклинал свое село (которое сам же разорил)’ [ОДНИ: 46] речь шла о том самом поселении алдара, которое считается столицей царства/княжества. В отличие от этого неопределенного типа *ældary qæw*, главное поселение алдара, во-первых, четко локализовано (в Арджинараге), а во-вторых, имеет параллельные названия *Ældaratæ* / *Ældaraty qæw*. Довольно определенную привязку к территории имеет также и *ældary qæw*, в котором проживал Сайнаг-алдар. Мы имеем в виду как локализацию города в горах современной Карачаево-Черкесии [Дзищойты 1992: 197–199], так и второе его название: алдар жил «в городе Галазане, в высоком галуане (башне)» [ССКГ, I, 1871: 164, 166], а «народ в Галазане был крещен» [Там же: 171]. Разумеется, *Galazæn*, в котором жил Сайнаг-алдар, следует отделять от топонимов *Galazæn* ‘Место переправы быков’ [Цагаева 1975: 50–51] и *Galazid*. [Там же: 81] в современной Осетии<sup>21</sup>.

**4.6.3.** В осетинских пословицах и поговорках сохранилось двойственное отношение к *Ældaraty (ældary) qæw*. Выше мы цитировали одну из них, согласно которой путем расспросов можно найти селение князя. О былом могуществе Алдаровых свидетельствует и следующая поговорка: *Ældaratæ sæ fændagyl cæwæggag ilc istoj* ‘Алдаровы взимали плату за проезд через свои земли (букв.: за проезд по своей дороге)’ [ИДÆÆ: 406]. Но в части поговорок отношение к селу алдара совершенно иное. Рассмотрим несколько из них.

*Cæmæj xorz ma wæxi xonut, Ældaraty qæwbæstæ? Sydæj mælægæn kærzyn næ ratzystut, dojnɣjæ mælægæn — don?!* [ИДÆÆ: 209], т. е. ‘Теперь-то чем вы кичитесь, (жители) Селения князя? Ведь вы не в состоянии ни голодного накормить, ни умирающему от жажды воды подать!’

Как видно из контекста, в прошлом жители села были в состоянии сделать и то, и другое. Более того, они кичились своим достатком, что вызывало зависть у жителей окружающих сел. Но затем что-то резко изменилось в жизни Алдаровых, что привело к упадку их благосостояния. Если предположить, что в рассматриваемой поговорке речь идет о столице алан постмонгольского периода, то следует заключить, что в этот период своей истории она стала символом упадка и прозябания.

Приблизительно такую же картину находим в других поговорках. *Ældaraty qæwyl — ruvasvændag* ‘Лисья тропа (идет) через селение Алдаровых’

<sup>21</sup> Последнее из этих названий встречается и в Южной Осетии в форме *Gavazi* — селение в Ленингорском районе. Для передачи осет. *-l-* > груз. *-v-* ср. топонимы осет. *Malda* > груз. *Mavda*, осет. *Zalda* > груз. *Zavda* и пр. [ТЮО, II: 133, 279–280].

[ИДÆÆ: 163]. Смысл этой поговорки раскрывается через другую: *Æzæræg qæwæn — ruvas ældar* ‘В обезлюдевшем селении хозяйничает лиса’ [Там же: 161]. Следовательно, в первой из них говорится о полностью или частично обезлюдевшей столице алан. Очевидно, об этом же свидетельствуют и две другие поговорки: *Wazæg ældary qæwmæ dær æfty* ‘Случается, что гость посещает и селение алдара’ [ИДÆÆ: 396] и *Fændaggon ældary qæwmæ dær bafty* ‘Путник иногда попадает и в селение алдара’ [ИДÆÆ: 404].

В этом же контексте следует рассматривать и следующую поговорку: *Ældaratae xicæncæj cardysty, fælae ældærttae næ wydysty* [ИДÆÆ: 163] ‘Алдаровы хоть и жили обособленно, но не были князьями’. Почему же они не были князьями, когда их название прямо указывает на их княжеское достоинство? Очевидно, и в данном случае речь идет о постмонгольских реалиях, когда сословное наименование, не обеспеченное экономическим достатком и военным превосходством, превратилось в пустую формальность: единственное, что выдавало в Алдаровых бывших князей, помимо, конечно же, их наименования, это факт отдельного проживания от простолюдин.

Таким образом, в большинстве приведенных поговорок нашел отражение постмонгольский период истории столицы алан, что находит отклик в цитированном выше предании, согласно которому население Дзилата вымерло от холеры.

**4.7. К этимологии топонима *Zylat* || *Zulatae*.** В свое время Ш. Ногма пытался осмыслить кабардинское *Жулат* как *жоритла ант*, т. е. «часовня для подаяния добрых дел» [Малахов 2020: 401; Фидаров 2017: 140]. М. А. Караулов видел в ойкониме *Джулат* два тюркских слова: *джул* ‘год’ и *ат* ‘лошадь’, что в целом должно означать «место годичных конских ристалищ» [Караулов 1912: 246]. По мнению А. Д. Цагаевой, в рассматриваемом топониме скрывается балкарское *джолат* ‘бросать’, т. е. «бросать дорогу», в смысле «отклонись пока от своего пути и заверни к нам» [Цагаева 1975: 423]. Л. И. Лавров видел в основе топонима арабское *зулат* ‘навес; беседка; сарай’, полагая, что первоначально это был не город, а перевалочная торговая стоянка с крытым двором [Лавров 1982: 191; 2009: 467]. К последней этимологии склоняется и С. Н. Малахов [2020: 401, 402]. Ни одна из этих этимологий не может быть признана удовлетворительной<sup>22</sup>.

В то же время, нельзя не заметить, что топоним *Zylat* || *Zulatae* оформлен по типу большинства исконно осетинских ойконимов: мужское имя собственное + суффикс *-a-* + показатель множественности *-t(æ)*. Следовательно, основа *Zyl-* / *Zul-* может восходить к имени собственному, а ойконим

<sup>22</sup> Здесь мы не рассматриваем явно ошибочное сближение с ойконимом *Джулат* вайнахского фольклорного этнонима *джелт* [Гольдштейн 1977: 209, 282].

в переводе может означать «Дзулаевы», ‘Дзулаево’. О таком значении свидетельствует и упомянутое выше фамильное имя *Zylatae*, которое отсутствует в списке современных осетинских фамилий, но сохранилось как в фольклоре [САНАТЫ 1960: 119 и сл.], так и в одном из рассмотренных текстов, согласно которому *Zylatae* — это фамилия жителей Дзилатской башни [ДЗУГАТЫ 1971: 313–327]. С другой стороны, у современных осетин зафиксировано фамильное имя *Zulatae* [ЕСФ: 39]. Следовательно, этимологизации подлежит мужское имя собственное *Zyl(a)- / Zul(a)-*. В этом имени можно видеть рефлекс тюркской основы \**žula*, реконструированной С. Р. Тохтасьевым для венгерского титула *γυλάς* (совр. *gyula*). Эта основа отложилась и в венгерском имени *Гυλάς*, а также — в целом ряде тюркских имен собственных [ТОХТАСЬЕВ 2018: 152, 246, 262–263, 268; ср. НАПОЛЬСКИХ 1997: 66, 67].

Согласно «Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen» (Budapest, 1993. S. 501), венгерское *gyula* ‘верховный судья или воевода у венгерского союза племен во время Завоевания Родины’, считается заимствованием из тюркской основы — \**yula* ‘факел, свет’, но тут же добавлено: «Возможно — хазарское слово, поскольку у венгров это был титул реального правителя, в то время как у них в IX в. был и сакральный правитель по хазарскому образцу»<sup>23</sup>. Ср. татар. *юла* ‘лампа, светильник; свет’, чуваш. *чула* ‘свет’ и пр., соотносимые с монгольским *žula* ‘свеча; светильник’ [ТТЭС, II: 521]. Хотя монгольское слово само могло быть заимствовано из тюркских языков [RÄSÄNEN 1969: 210]. В семантическом плане этимология С. Р. Тохтасьева представляется более приемлемой.

В осетинский (аланский) язык тюркская основа \**žula* ‘титул правителя’ могла быть усвоена как в качестве мужского имени собственного, так и титула. Второе предположение кажется более приемлемым: тюркский титул мог появиться в качестве кальки осетинского *ældar* ‘правитель’ и, следовательно, *Zylatae* — это точный эквивалент исконно осетинского *Ældaratae*. Оба они первоначально означали ‘семейство / дом правителя’.

Поскольку топоним *Zyl-a-tæ* повторяет структуру онима *Ældar-a-tæ* можно уточнить, что *Zylatae* ‘Джулат’ — это полукалька осетинского названия: тюркоязычные соседи алан осуществили перевод на свой язык только основы *Ældar-*, сохранив словообразовательную структуру и морфологический инвентарь (*-a-tæ*) осетинского названия. А со временем эта калькированная форма попала в осетинский язык, частично вытеснив исконное название<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Автор выражает искреннюю благодарность Владимиру Владимировичу Напольских за консультацию по этимологии венгерского слова.

<sup>24</sup> Созвучие топонима *Zylat* с хакасским *чулат* ‘ручеек’, восходящим к общетюркской основе *йу:л* ‘река’ [ЭСТЯ, IV: 244], считаем случайным.

**5.1.** Итак, фольклорный материал позволяет установить, во-первых, тождество названия *ældary qæw* / *Ældaratæ* / *Ældaraty qæw* топониму *Zylat* || *Zulataæ*, во-вторых, тождество обоих этих названий городищу Верхний Джулат. Эти же сопоставления подтверждают столичный статус Верхнего Джулата. В. А. Кузнецов, основываясь на анализе письменных и археологических источников, писал: «Верхний Джулат в X–XII вв. мог быть не только крупным населенным пунктом, но и возможным политическим центром восточной Алании — Асии (или ее части)» [Кузнецов 2003: 24]. Попытаемся выяснить, позволяет ли привлеченный нами материал подтвердить тождество Дедякова Верхнему Джулату, а также тождество им Магаса.

**5.1.1.** Рассмотрим сначала аргументы в пользу тождества аланского (ясского) города Дедяков городищу Верхний Джулат. Гипотеза об их тождестве давно обсуждается в науке [Лавров 1956: 26, 27; 1982: 191; Кучкин 1966: 178 и сл.; Кузнецов 1974: 50–52; Кузнецов 2003: 25–33; Малахов 2020: 506], обзор литературы см. в [Пчелина 2013: 52–56]. Сведения о местонахождении Дедякова сохранились в русской летописи, где под 1319–1320 г. сообщается об убийстве русского князя Михаила Тверского: казнь состоялась «[з]а рекою Терком, на реце на Севенци под градом Тютяковым, минувши горы высокыя Ясскыя, Черкасскыя, близ Врат Железных». Правы те, кто под Железными Воротами видит здесь Дарьяльское ущелье, а горы «Яские и Черкасские», т. е. осетинские и адыгские, отождествляет с Кавказскими горами к западу от этого ущелья [Лавров 1956: 26–27].

Единственным препятствием на пути такой интерпретации является упоминание о реке Севенца (или Севенец), рядом с которой, согласно летописи, и находился Дедяков. Трудность в том, что гидроним *Севенца* отождествляют с современной рекой Сунжа. Однако в Симеоновской летописи сказано, что казнь русского князя состоялась у города Дедякова, что на «реце Наи» [Кучкин 1966: 172–174]. Предположив, что это мог быть один из притоков Терека, В. А. Кузнецов удачно возвел гидроним *Ная* к осетинскому апеллятиву *najæn* ‘место купания; купальня’ [Кузнецов 2003: 28], от *najun* ‘купаться’. С этой этимологией хорошо согласуется цитированное предание, согласно которому хозяйка Дзилатской башни ежедневно купается в Тереке (3.2.1; 3.2.3; 3.3.6). Вспомним также вариант, в котором хозяйка башни призывает претендента на ее руку наказать жен и девушек своих врагов, устроивших купальню на берегу реки (3.3.7). Акцентированное внимание к этой купальне неслучайно. В цитированных фольклорных текстах употреблены два глагола: *najun* ‘купаться’ [ХИФ 1936: 539] и *lenk kænun* ‘плавать’ [ИАС, I: 447; Дзугаты 1971: 319]. А в одном тексте (3.3.7) говорится о *xinajæn* ‘купальне’ [Барахты 1975: 125]. Возмущение хозяйки

башни вызвано тем, что женщины враждебного народа имеют обыкновение купаться (*xi fænaɣyns* < преверб *fæ-* + личная форма глагола *naɣyn*) [ТАМ ЖЕ: 143] нагишом. Слово *xinaɣæn* состоит из местоимения *xi* ‘себя’ и *naɣæn* ‘место купания’. Очевидно, предание сохранило воспоминание о реальной купальне, по имени которой и была названа река, зафиксированная в русской летописи. Не исключено, что и Дзилатская красавица купалась в реке нагишом, иначе трудно понять ее поспешное согласие выйти замуж за парня, сумевшего незаметно подплыть и схватить ее. Важно подчеркнуть, что герой мог добраться до купальни только вплавь по реке, что свидетельствует о закрытом (огороженном) и, возможно, охраняемом характере этой купальни. Согласно [БАРАХЪТЫ 1975: 125], купальня окружена рощей из колючего кустарника (*synzʒyn k'ox*).

**5.1.2.** По мнению В. А. Кузнецова, летописный гидроним *Сеვენца*, известный у Шериф ед-Дина как *Севендж* [Миллер 1887: 70; Пчелина 2013: 58; ср. АЛЕМАНЬ 2003: 496], может соответствовать не современной Сунже, а современной реке Камбилеевке — правому притоку Терека, впадающему в него в 10 км выше Верхнего Джулата [Кузнецов 2003: 28]. Сомнения относительно тождества Севенца современной Сунже высказывались и раньше [Кучкин 1966: 176; Лавров 1956: 27]. Но дело этим не ограничивается.

Другое важное указание русской летописи — это маленькая речка *Аджи* в окрестностях Деякова, рядом с которой находилось кочевье монголов: «Аджь, еже речется Горесть», т. е. «Горькая». Л. И. Лавров полагал, что этот гидроним имеет тюркское происхождение, т. к. “аджи” по-татарски означает “печаль” или “горесть”<sup>25</sup>. Он сопоставил этот гидроним еще и с осетинским топонимом «Арджи нараг» («Теснина Арга»), т. е. названием теснины, в которой расположен Татартуп [Лавров 1956: 27]. Отталкиваясь от других соображений, к близким выводам пришел и В. А. Кузнецов. Сопоставив гидроним *Аджь* с названием притока Камбилеевки — *Zamanqul*, объясняемым из тюркских языков как «Плохое озеро», В. А. Кузнецов констатировал семантическую близость между двумя гидронимами, что повлекло за собой вывод о том, что в начале XIV в. гидроним *Севенц* был названием именно Камбилеевки [Кузнецов 2003: 28].

Не сомневаясь в верности этого вывода, мы в свою очередь хотели бы отметить следующее. Во-первых, осетинское *Ærʒynaræg* (диг. *Ergiungæg*) — это иронская форма, которая еще в конце XIX столетия звучала как *\*Ærgynaræg*, что, разумеется, очень далеко от тюркского «Аджи».

<sup>25</sup> Ср. татар. *ачы* ‘горький; горько’, туркм. *āʒy* ‘горький’, пратюрк. *\*āçy* и пр. [ТТЭС, I: 116; RÄSÄNEN 1969: 4], а также тюркские гидронимы в Иране: *Аджи-су*, *Аджи-дера*, *Аджи-чай* «горькая, соленая вода, река» [ЛОГАНОВА 1984: 152].

Во-вторых, нет необходимости возводить гидроним *Севенц* к тюркскому или персидскому источнику.

Можно предположить, что в гидрониме *Севенц* скрывается аланское \**saɣana*- ‘серная’ — производное от праиранского корня \**su-* : \**saɣ-* ‘гореть’, откуда и современное осетинское *sæwæp* ‘сера/серная’ в *sondon* | *sæwændonæ* ‘сера’ [АБАЕВ 1979: 135–136]. В конечном *-u* можно видеть осет. суффикс абстрактных имен *-c* || *-cæ*, о котором см. [АБАЕВ 1949: 572–573]. Об использовании этого суффикса в топонимии Осетии см. [Дзиццойты 2018: 101–102]. Общее значение гидронима \**Sæwæncæ* — «серная (вода/река)». В Осетии несколько источников и речушек с названиями *Sondon* ‘Серная’ [ТЮО, I: 437; II: 213, 381], *Sondony don* ‘Серная река’ [ТЮО, I: 437], *Sondony swar* ‘Серный источник’ [ТТУ: 549], *Sondony sær* ‘Выше серных вод’ [ЦАГАЕВА 1975: 142]. Воду из этих источников обычно не пьют, но устраивают рядом бани, где принимают ванны [ТЮО, I: 437].

Таким образом, перед нами аланское название притока Камбилеевки, которое и было калькировано на тюркский язык как «горькая», «плохая» (Аджь), т. е. непригодная для питья. В. А. Кучкин полагал, что *Ная* — это другое название *Севенца* [Кучкин 1966: 175]. Если так, то мы имеем указание на наличие купальни, или «бани» на *Севенце*. Весьма интересно, что оба этих названия сохранились до наших дней: \**Sæwæncæ* — в виде кальки на тюркский язык (река *Zamanqul*), а «*Ная*» — в осетинском фольклоре в виде *xinajæn* ‘купальня’. Следовательно, после XIV в. свершился перенос названия *Севенца* на *Сунжу*, т. к. истоки Камбилеевки и *Сунжи* территориально очень близки. Другим несомненным случаем переноса на *Сунжу* названия территориально близкой реки — это название *Terçy don* ‘река Терек’ для *Сунжи* [ЦАГАЕВА 1975: 520].

Следует иметь в виду, что аланское название Камбилеевки могло быть перенесено на *Сунжу* народом, переселившимся с берегов первой из них к берегам второй, т. е. с запада на восток. Очевидно, таким народом были кабардинцы, зафиксированные в районе среднего течения Камбилеевки и верхнего течения *Сунжи* в XVI в., хотя их переселение могло состояться в XV в. [Генко 1930: 690].

**5.1.3. Происхождение ойконима *Дедяков*.** В. А. Кузнецов со ссылкой на Е. Г. Пчелину приводит шесть вариантов этого названия, зафиксированных в разных списках русской летописи: *Титяков*, *Тетяков*, *Тютяков*, *Дедяков*, *Дадаков*, *Дедеяков*. В. А. Кучкин отдает предпочтение форме *Тютяков* [Кучкин 1966: 174] и то же самое делает В. А. Кузнецов, который считает этот ойконим производным от татаро-монгольского имени *Тютяк/Титяк* [Кузнецов 2003: 36–37]. Считая данную интерпретацию ошибочной, мы хотели бы вернуться к традиционному толкованию компонента *-ков*.

Кажется, В. Ф. Миллер был первым, кто сопоставил компонент *-ков* с осетинским апеллятивом *qæw* ‘село’ [Миллер 1887: 69]. Эта этимология принята некоторыми учеными [Лавров 1956: 27; Ванеев 1959: 9, 75; Алемань 2003: 495], однако фонетический ее аспект остался неосвещенным.

В другой связи В. И. Абаев указал на отражение осет. *æ* в виде *o* в древнерусских заимствованиях. Так, осет. *kæsaæg* ‘кабардинцы’ представлено в древнерусских летописях в форме *касог* [Абаев 1979: 56]. Аналогичную субституцию находим и в осет. *-qæw* > др.-русс. *-ков*.

Далее, др.-русс. *к* закономерно отражает осетинский увулярный абруптив *q*, но не спирант *ɣ*, который представлен как в современной дигорской форме *ɣæw* ‘село’, так и в аланской форме этого слова. О такой субституции красноречивее всего говорят тюркские заимствования в русском. Ср., с одной стороны, русск. фамильные имена *Аксаков* из тюрк. *aqsaq* ‘хромой’ [Баскаков 1969: 9], *Кутузов* из тюрк. *qutuz* ‘бешеный’ [Там же: 9–10] и пр., где тюрк. *q* отразилось в виде русск. *к*, а с другой — русск. *Булгаков* из тюрк. *bulyaq* ‘гордый’ [Там же: 14–15], где *ɣ* дало *г*.

В научной литературе отмечен факт относительно позднего появления фонемы *q* в осетинском языке [Thordarson 1989: 464], причем источником ее заимствования считаются тюркские языки [Абаев 1949: 25]. В основной части осетинского словаря эта фонема появилась по следующей схеме: праиранский (и древнеиранский) *\*g* > скифо-сарматский *\*ɣ* > аланский *\*ɣ* > дигорский *ɣ* / иронский *q*. В старых заимствованиях из кавказских и тюркских языков фонема *q* языка-донора регулярно замещается абруптивом *k* [Абаев 1958: 620, 622, 624–625; Цаболов, II: 137, 147]. Непосредственным источником заимствования этой фонемы могли быть те самые языки (кипчакский / кумано-половецкий), о контактах с которыми сигнализируют все известные нам источники, и которые прослеживаются и в рассмотренном нами фольклорном материале. Вырисовывается следующая картина. Начало алано-тюркских контактов относится к эпохе гуннских вторжений на Северный Кавказ в IV в. н. э., но эпоха наиболее тесных взаимоотношений алан с тюрками приходится на VII–XIII вв. н. э. [Кузнецов 1992: 145 и сл.]. Монголо-татарское нашествие в первой половине XIII в. положило конец господству тюрков на Северном Кавказе [Лавров 1956: 25]. Следовательно, появление тюркизмов в лексике осетинского языка, а также проникновение фонемы *q* в его иронский диалект следует отнести к домонгольской эпохе.

Нет сомнений, что из всех аланских диалектов тюркское влияние больше всего сказалось на равнинных диалектах, к числу которых относился и верхнеджулатский. Равнинная Алания в течение нескольких

столетий служила посредником между тюрками и горными аланами в деле распространения тюркской лексики. Этим же путем проникла в осетинский язык и тюркская фонема *q*. Очевидно, фонема *q* существовала и в фонологической системе западных диалектов аланского языка уже в XI–XII вв. [АБАЕВ 1949: 269]. Таким образом, наличие этой фонемы в говорах равнинной Алании еще до монгольского нашествия не вызывает сомнений. Следовательно, в предложенную выше схему необходимо внести уточнение: скифо-сарматский \**γ* в аланском отразился в виде \**γ* / *q*. А это значит, что в ойкониме *Дедяков* следует видеть аланское *qæw*, а не *γæw*. Отсюда следует также вывод о том, что население Дедякова было иронским, а не дигорским, что совпадает, с одной стороны, с показаниями «Дербенд-наме», а с другой — с данными осетинского фольклора (см. выше).

Что касается дальнейшей этимологии ойконима *Дедяков*, то необходимо установить исходную форму первого компонента. В свое время Л. И. Лавров отождествил Дедяков с городом «Ирак-и-Дадиан», зафиксированным у турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби [ЛАВРОВ 1956: 27]. Это отождествление поддержано А. Х. Бязыровым [ИАА, III: 332], Е. И. Крупновым [Крупнов 1968: 293] и комментаторами русского перевода сочинения Челеби — А. П. Григорьевым и А. Д. Желтяковым [ЧЕЛЕБИ 1979: 271], но отвергнуто В. А. Кузнецовым [2003: 36]. Между тем, несмотря на некоторые преувеличения и неточности, встречающиеся в сочинении Челеби, Ирак-и-Дадиан, действительно, можно соотносить с Дедяковом. Об этом свидетельствует топонимия прилегающих к этому городу территорий: гора Тауса [ЧЕЛЕБИ 1979: 100], расположенная в Малой Кабарде, страна Гурия [ТАМ ЖЕ: 102–103], соответствующая грузинской провинции Гурия, реки Чегем и Лачек в Дагестане [ТАМ ЖЕ: 103], река Терек [ТАМ ЖЕ], степь Хейхат [ТАМ ЖЕ: 145–146], соответствующая Кыпчакской степи. Таким образом, Дадиан — это не что иное, как столица алан, о которой Челеби рассказывает как о полностью разрушенном городе<sup>26</sup>.

У Челеби Ирак-и-Дадиан ассоциируется с мегрельской фамилией *Дадиани*, что не может не вызвать возражений [МАЛАХОВ 2020: 424]. На самом деле форма *Дадиан(и)* указывает не на участие известных мегрельских феодалов в политической жизни алан, а лишь на то, что информантом Челеби по интересующему нас городу был этнический грузин. Дело в том, что грузинский суффикс *-ian-* является, во-первых, обычным топоформантом в грузинской ойконимии (зафиксировано 103 названия) [КО: 133–137]. А во-вторых, одним из субститутов осетинского слова *qæw* ‘селение’ при передаче исконно осетинских ойконимов на грузинском языке. Так, осетинское

<sup>26</sup> Топоним *Dedenatax* – название местности у входа в Дигорское ущелье [ОНС: 416, 542] сюда не относится.

*Togojtyqæw* ‘селение Тогоевых’ у грузин известно в форме *Togoiāni* ‘селение Того’ [КО: 135], осетинское *Сууџтыгæw* ‘селение Цгоевых’ — у грузин *Čigoiani* ‘селение Чиго’ [КО: 135] и пр. Таким образом, ойконим \**Dadiani* у Челеби, предполагает осетинский оригинал \**Dadajiqæw* ‘селение Дада’, который трудно отделить от летописного Дедякова. Т. е. в XVII веке у соседей алан еще сохранялась память об аланском городе Дедяков.

Сопоставление ойконима *Дедяков* с *Ирак-и-Дадиан* подтверждает первичность инициального *d-* в вариантах первого из них, зафиксированных в русской летописи. Во-вторых, указывает на первичность варианта с корневым *-a-*. В-третьих, подсказывает, что делить следует на *Дада-* + *-ков*, а не *Дедак-* + *-ов*, как полагал В. А. Кузнецов.

Таким образом, исходить следует из формы \**Dadajiqæw* / \**Dadijiqæw* букв. «селение Дада/Дади». Первую часть *Dada-* / *Dadi-* вряд ли можно отделять от хорошо известного древнеиранского личного имени *Data-* (\**dāta-*), нарицательно означающего ‘данный’ или ‘поставленный; созданный’ [Грантовский 1970: 131], т. е. «(богом) данный» / «(богом) созданный». Это имя представлено и на скифо-сарматской почве: *Λαδας*, *Λαδος*, *Λαδάκης*, *Λαδαγος*, *Λαδαιος* и др. [ZGUSTA 1955: 92, 301; Грантовский 1970: 131–132]<sup>27</sup>. Со скифскими именами *Λαδάκης*, *Λαδαγος* связывают и осетинское муж. имя *Dadækka* [Fritz 2006: 61], хотя варианты этого имени (*Dadaci*, *Dadakko*, *Dadæg*, *Dade*, *Dadi*, *Dado*, *Dadta* и пр. [Исаева 1986: 88]), считаются этимологически неясными [Fritz 2006: 60–62]. Нет сомнений в наличии этого имени и у алан, однако кто такой Дада и почему столица алан носила его имя?

Происхождение этого имени от праиранского \**dā-* ‘устанавливать, ставить, класть, помещать; создавать, творить; делать’, откуда и осет. *bajdajyn*, *rajdajyn* ‘начинать’ < превербные (*ba-*, *ra-*) образования от \**idajyn* < \**ui-dā-* [Миллер 1882: 49; Абаев 1958: 539; ЭСИЯ, II: 440–422], говорит об его сакральном характере. Показательно, что именно этот глагол использован в древнеперсидских надписях, сообщающих о творениях Бога: *baga vazraka Auramazdā hya imām būmim adā hya avam asmānam adā hya martiyam adā hya šiyātīm adā martiyahyā* (DNa, 1–4) «Великий бог А(х) урамазда, который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который счастье создал для человека...». Т. е. создание основ мироздания и человека описаны глаголом *adā* ‘создал’ < аугмент *a-* + *dā* ‘создавать’.

К сфере сакральных представлений древних иранцев относятся и некоторые другие производные от основы \**dā-*. Общеиранские: \**dad-yañ-* ‘творец, создатель’ [ЭСИЯ, II: 422], \**dā-man-* ‘творение; мир, вселенная’

<sup>27</sup> В [IVANTSIK, KRÄPINA 2007: 113–114] это имя считается этимологически неясным, но отражающим нормы детской речи.

[ТАМ ЖЕ: 430], \**dā-tar-* ‘создатель, основатель, творец’ [ТАМ ЖЕ: 431]. Авестийские: *zraz-dā-* ‘верить’, *zrazdā-* ‘верящий; уверовавший’, *yaož-dā-* ‘очищать’, *yaoždā-* ‘очищение’ и пр. [Боголюбов 2012: 153]. Причастная форма *dasta-* / *dāta-* также представлена в качестве второго компонента личных имен [ТАМ ЖЕ: 185; Андроникашвили 1966: 443; COLDITZ 2013: 121]. От последней формы с помощью приставки \**para-* образовано название мифической правящей династии у скифов (*Παραλάτται*) и эпитет к имени первых царей в Авесте (*Paradāta*). Их буквальное значение — «предустановленные», ‘вперед / во главе поставленные’ [BARTHOLOMAE 1904: 854; АБАЕВ 1949: 161, 175–176; ЭСИЯ, II: 423]. Т. е. во всех приведенных примерах говорится о создании основ как о ритуальном действии.

Учитывая сказанное, а также пietet, с которым кабардинцы и осетины относятся к развалинам Верхнего Джулата, можно заключить, что наличие в его названии компонента *Dad-* не случайно. Скорее всего, сакральным значением обладали не только святилища, а затем и церкви и мечети, расположенные внутри города, но и сам город. Возможно, город изначально закладывался как «Святоград», или «Богом созданный град», что и нашло отражение в его названии. Очевидно, Дедаков вместе с прилегающей священной горой в окрестностях Верхнего Джулата рассматривался аланами в качестве святой земли, наподобие Ульской и Уляпской группе курганов-святилищ или скифского Эксампея (см. [Балонов 1987: 44]).

Не исключено также, что город был построен рядом с наиболее почитаемой святыней у равнинных алан, которой и наследовал Татартуп. В этом случае название \**Dadajiqaw* можно понимать как «селение у святилища / со святилищем», что точно соответствует современному ойкониму *Zwaryqaw* ‘селение у святилища / со святилищем’.

Если все же в компоненте *Dad-* видеть мужское имя собственное, то и в этом случае мы не выходим за рамки сакрального значения: носителем этого имени мог быть либо основатель (царской) династии, либо основатель святилища. Мы рассматриваем имя \**Dada-* как форму именительного падежа ед. числа от \**dā-tar-* ‘создатель, основатель, творец’, т. е. \**dātā* > \**dādā*.

**5.2.1.** Тождествен ли Дедакову-Верхнему Джулату также и Магас? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется вернуться к сообщению Джувейни об окрестностях Магаса. Они, как мы помним, «были покрыты болотами и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее». О густом, девственном лесе в окрестностях как Дзилатской башни, так и «поселения правителя» сообщают осетинские фольклорные источники, а также кабардинский фольклор. Т. е. и Джувейни, и осетинский и кабардинский

фольклор указывают на одну и ту же особенность окрестностей рассматриваемых населенных пунктов.

**5.2.2.** Второе важное совпадение — столичный статус как «поселения правителя», так и Магаса.

**5.2.3.** Наконец, географическое положение Верхнего Джулата отвечает обеим предложенным нами этимологиям для ойконима \**Magas*. В-первых, городище расположено «между Змейскими горами и Сунженским хребтом» [Фидаров 2017: 122]. Эта особенность подходит к первой из наших этимологий: \**maka-* + суфф. *-as* ‘(поселение, расположенное) возле горного кряжа / хребта’. Во-вторых, по описанию того же Джувеини, окрестности Магаса покрыты болотами, что подходит ко второй из наших этимологий — \**maka-* ‘мокрый, влажный’.

Таким образом, рассмотренный нами фольклорный и языковой материал не противоречит отождествлению Магаса с Верхним Джулатом.

**6.1.** Итак, столица алан, отождествляемая с городищем Верхний Джулат, у осетин была известна под несколькими описательными названиями: *ældary qæw* / *æfsini γæw* / *xani γæw* / *padzaxi γæw*, букв. «селение правителя / царя»; *Ældaratæ* ‘семейство / местожительство правителя’; *Ældaraty qæw* ‘селение семейства правителя’ и *Zylatæ* ‘Джулат’. Соответственно и у правителя этого города (и страны) было несколько титулов: *ældar* ‘князь; правитель’, *æfsin* ‘правитель’, *ustur ældar* ‘великий князь’, а также *xan* ‘хан’<sup>28</sup>, *padzax* ‘царь’, *mælikk* ‘великий князь/царь’, а у его жены — *æxsin* ‘княгиня’, *æfsin* ‘правительница’, *xan* ‘княгиня’.

**6.2.** Название *Zylatæ* ‘Джулат’ появилось в эпоху алано-тюркских контактов в качестве полукальки названия *Ældaratæ*: основа \**žula* ‘титул правителя’ является тюркским эквивалентом осетинского *ældar* ‘правитель’. В топонимии современной Осетии сохранилось тюркизированное название *Zylatæ*, тогда как исконно осетинские названия *ældary qæw* / *æfsini γæw* и *Ældaratæ* / *Ældaraty qæw* сохранились в языке фольклора.

**6.3.** Говоря о тюркском влиянии на алан, нелишне будет напомнить, что все аланские правители, по свидетельству Ибн-Русте, уже в начале X в. носили титул тюркского происхождения \**baγā[t]ar* [ALEMANY 2002: 77–86]. Под этим же титулом, приобретшим характер имени собственного (*Baqatari*), известны средневековые правители Осетии также и в грузинской хронике, и именно этот, грузинизированный, вариант — *Os-Bæγatyr* ‘Осетинский богатырь’, отложился в памяти осетинского народа в качестве названия древних правителей у алан-осетин [АБАЕВ 1973: 231]. Таким

<sup>28</sup> Возможно, эти термины не равнозначны. В осетинской детской игре «Mægæl» в качестве «судей» выступают и *ældar*, и *xan*, причем, последний из них старше по рангу [ХАДЫХЪАТЫ 1987].

образом, появление у названия столицы алан тюркизированного варианта *Zylatae* коррелирует с появлением у аланских правителей тюркского титула *\*bayā[t]ar*. Вполне вероятно, что и титул *\*bayā[t]ar* у правителей алан представляет собой кальку исконно аланских титулов *ældar / æfsin* ‘правитель’.

Тюркское влияние на алан в тот период шло со стороны северокавказской степи (см. карту в [Кузнецов 1992: 157]), т.е. со стороны реки Кумы в ее среднем и нижнем течении (см. выше).

**6.4.** Если перечисленные выше названия столицы алан фиксируют высокий политический статус города, то название *\*Dadajiqæw*, зафиксированное в русской летописи в форме *Дедяков* (с вариантами), является, скорее всего, указанием на его высокий сакральный статус. Очевидно, город (селение) возник как сакральный центр какой-то части страны, а впоследствии приобрел и политический статус. Но, судя по этимологии его названия и по пиетету, испытываемому к его руинам осетинами и кабардинцами, первоначально он был сакральным центром, и, возможно, именно в этом качестве и закладывался.

**6.5.** Наш анализ не противоречит отождествлению с развалинами Верхнего Джулата также и ойконима *\*Magas*. При этом следует учесть два обстоятельства: 1) перечисленные выше названия указывают на политический и сакральный статус столицы алан, тогда как ойконим *\*Magas* — на его топографическое положение; 2) ойконимы *\*Magas* и *Дедяков* находятся в отношениях дополнительного распределения: там, где упоминается один из них, нет упоминаний о втором и наоборот. Таким образом, рассматриваемые топонимы могли быть двумя разными названиями одного и того же города, подчеркивающими разные стороны его статуса и географического положения. Ср. в этом плане два разных названия для столицы Китая — Пекина: *Даду* ‘большая, главная столица’ и *Бэйцзин* ‘северная столица’ [Мурзаев 1969: 5]. Возможно, наличие нескольких названий для столицы Алании (включая описательные) объясняется святостью города. Известно, что древние люди считали связь между словами и вещами не условной, а естественной, поэтому через названия можно было воздействовать на вещи, а через имена — на людей [Фрэзер 1983: 235]. Существовало даже табу на упоминание названий географических объектов, отмеченных святостью [Там же: 250–251]. Не исключено поэтому, что Дедяков был священным, а Магас — обыденным («профанным») названием столицы Алании.

**6.6.** Если все же отделять Магас от Дедякова, то следует отдать предпочтение гипотезе о тождестве Магаса городищу Нижний Архыз [Кузнецов 1977: 107–139; 1993: 225–257; Лавров 1982: 195; Марковин, Мунчаев

2003: 199, 230]. Эта гипотеза проигрывает верхнеджулатской прежде всего тем, что опирается исключительно на археологический материал. Но, с другой стороны, возможно, цитированное выше противопоставление горного и равнинного «поселений аладара» является фольклорным отражением факта существования в Алании двух столиц: горной и равнинной, соответственно Магаса и Дедякова.

Если сказанное верно, то противопоставление «сайнаговского» и равнинного *ældary qæw* шло не только по географическому признаку «горный ~ равнинный», но и по более существенному — «христианский ~ нехристианский». О христианском характере города Сайнаг-алдара, Галазана, было сказано выше. Что касается равнинной столицы, то это был город, в котором господствовала традиционная религия осетин, уходящая корнями в общеиранские верования. Пантеон богов возглавлял *Хиусав*, а в числе небожителей значились «покровитель степи и равнинной Осетии» (*Wastyrži*), покровитель домашнего скота *Fælværa*, покровитель диких зверей, постоянным атрибутом которого был олень (*Æfsati*), и божество, дарующее счастье девушкам (предтеча *Madymajræm*?). Для ритуальных действий существовал т. н. «дом Алагата». Кроме того, на вершине горы, что в окрестностях города, ежегодно проходили бои между светлыми богами и нечистой силой, а культовые функции в святилище исполнял жрец-*Xetæg*.

**6.7.** Таким образом, локацию аланского города Дедякова можно считать твердо установленной. Что касается Магаса, то для его локализации потребуются дополнительные изыскания.

#### 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 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 1990 — *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир.

АГЪНАТЫ 1999 — *Агънаты Г.* Ирон æгъдауттæ. Дзæуджыхъæу: Урсдон.

АГЪНАТЫ 2006 — *Агънаты Г.* Даргъ фæззыгон фæндаг. Роман, уацаутæ. Дзæуджыхъæу: Ир.

АЛБОРОВ 1979 — *Алборов Б. А.* Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе: Ир.

АЛЕМАНЬ 2003 — *Алемань Агусты.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках / Пер. с англ. М.: Менеджер.

АНДРОНИКАШВИЛИ 1966 — *Андроникашвили М. К.* Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (на груз. яз.). Т. I. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета.

АС — *Абхазские сказки.* Изд 7-е. Сухуми: Алашара, 1985.

БАЛОНОВ 1987 — *Балонов Ф. Р.* Святилища скифской эпохи в Адыгее (интерпретация курганов на р. Уль) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск: Наука. С. 38–45.

БАРАХЪТЫ 1975 — *Барахъты Г.* Уæлладжыры кадæг [Алагирское предание (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.

БАСКАКОВ 1969 — *Баскаков Н. А.* Русские фамилии тюркского происхождения // Ономастика. М.: Наука. С. 5–26.

БЕРАДЗЕ 1984 — *Берадзе Г. Г.* Алания в средневековом персидском дастане // Проблемы осетинского языкознания. Вып. 1. Орджоникидзе. С. 7–13.

БЗАРОВ 2020 — *Бзаров Р. С.* История Алании-Осетии. Учебное пособие для 5–9 классов общеобразовательных организаций. Владикавказ: Ир.

БОГОЛОБОВ 2012 — *Боголюбов М. Н.* Труды по иранскому языкознанию. Избранное. М.: Вост. лит.

БРЫТЪИАТЫ (I) — *Брытъиааты Е.* Уацмыстæ. Т. I. Дзæуджыхъæу: Ир, 1981.

БТС — *Коков Дж. Н. и Шахмурзаев С. О.* Балкарский топонимический словарь. Нальчик: Эльбрус, 1970.

ВАНЕЕВ 1959 — *Ванеев З. Н.* Средневековая Алания. Сталинир: Госиздат Юго-Осетии.

ГАГЛОЙТИ 2007 — *Гаглойти З. Д.* Осетинские фамилии и личные имена. Цхинвал: Южная Алания.

ГÆДИАТЫ 1991 — *Гæдиаты Секъа.* Уацмыстæ [Сочинения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.

ГЕНКО 1930 — *Генко А. Н.* Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л.: Изд-во АН СССР. С. 681–761.

ГОЛЬДШТЕЙН 1977 — *Гольдштейн А.* Башни в горах. М.: Советский художник.

ГРАНТОВСКИЙ 1970 — *Грантовский Э. А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука.

ГУРИЕВ 1991 — *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан. Владикавказ: Ир.

ГУТНОВ 2007 — *Гутнов Ф. Х.* Тяжело быть аланом? // Кавказский сборник. Т. 4 (36). М.: НП ИД «Русская панорама»; АНО «Русское историческое общество». С. 362–393.

ДЗИЦЦОЙТЫ 1992 — *Дзиццойты Ю. А.* Нарты и их соседи: географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.

Дзиццойты 2017 — *Дзиццойты Ю. А.* Дигорско-кударские изоглоссы в топонимии Южной Осетии // Известия СОИГСИ. Вып. 25 (64). 2017. С. 134–145.

Дзиццойты 2018 — *Дзиццойты Ю. А.* Словообразовательные типы осетинской топонимии // Известия СОИГСИ. Вып. 27 (66). С. 94–111.

Дзиццойты 2020 — *Дзиццойты Ю. А.* Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге // *Nartamongæ*. Vol. XV, № 1, 2. С. 222–265.

Дзиццойты 2021 — *Дзиццойты Ю. А.* К вопросу о «зороастризме» у осетин (аланский дуализм) // «Индоевропейское языкознание и классическая филология XXV (1)». (Чтения памяти И. М. Тронского). СПб.: ИЛИ РАН. С. 273–291.

Дзугаты 1971 — *Дзугаты Г.* Уацмыстæ æртæ томæй. Т. I. Цхинвал: Ирыстон.

Дзуццаты 1966 — *Дзуццаты Х.-М.* Хæст æмæ зæрдæ. Цхинвал: Хуссар Ирыстоны рауагъдады чингуыты сектор.

ЕСФ — *Бзаров Р. С., Цховребова З. Д.* Единый список осетинских фамильных имен. Цхинвал, 2013.

ИАА (I–III) — *Ирон адæмон аргъæуттæ* [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. ТТ. I (1959), II (1960), III (1962). Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад.

ИАС (I–II) — *Ирон адæмы сфæлдыстад* [Осетинское народное творчество (на осет. яз.)]. Т. I, II. Дзауджыхъæу, 1961.

ИДÆÆ — *Ирон диссагтæ æмæ æмбисæндтæ*. Дзауджыхъæу: Ир, 2006.

ИСАЕВ 1966 — *Исаев М. И.* Дигорский диалект осетинского языка. Фонетика. Морфология. М.: Наука.

ИСАЕВ 1981 — *Исаев М. И.* Еще раз о термине *æфсин(æ)* // Иранское языкознание. Ежегодник (1980). М.: Наука. С. 186–189.

ИСАЕВА 1986 — *Исаева З. Г.* Осетинская антропонимия. Личные имена. Орджоникидзе: Ир.

ИУД — *Ирон-уырыссаг дзырдут*. 3-аг баххæстгонд рауагъд. Орджоникидзе: Ир, 1970.

КАЛОТЫ 1976 — *Калоты Х.* Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир.

КАРАУЛОВ 1912 — *Караулов М. А.* Терское казачье войско в его прошлом и настоящем. Владикавказ.

КБРС — *Карачаево-балкарско-русский словарь*. М.: Русский язык, 1989.

КЕСАТИ 2021 — *Кесати З. М.* Каменоломни городища Верхний Джулат // Археологическое наследие: материалы и интерпретации. Сборник научных трудов. Вып. 2. Владикавказ. С. 161–170.

КИЛУНОВСКАЯ 1987 — *Килуновская М. Е.* Интерпретация образа оленя в скифо-сибирском искусстве (по материалам петроглифов и оленных камней) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск: Наука. С. 103–107.

КО — *Апридонидзе Ш. Т. и Макъалатиа П. Н.* Картули оикъонимеби [Грузинские ойконимы] // Тъопъонимикъа. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та. 1980. С. 5–294.

КОГОНИА 2014 — *Когониа В. А.* Этюды по абхазскому фольклору и литературе. Сухум: Дом печати.

- Коцойты 1971 — *Коцойты А.* Уацмыстæ. Т. I. Орджоникидзе: Ир.
- Крупнов 1968 — *Крупнов Е. И.* Еще раз о местонахождении города Деякова // *Славяне и Русь.* М.: Наука.
- Кузнецов 1974 — *Кузнецов В. А.* Путешествие в Древний Иристон. М.: Искусство.
- Кузнецов 1977 — *Кузнецов В. А.* В верховьях Большого Зеленчука. М.: Искусство.
- Кузнецов 1980 — *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир.
- Кузнецов 1992 — *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. 2-е издание, доп. Владикавказ: Ир.
- Кузнецов 1993 — *Кузнецов В. А.* Нижний Архыз в X–XII веках. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: Кавказская библиотека.
- Кузнецов 2003 — *Кузнецов В. А.* Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: б.и.
- Кузнецов 2014а — *Кузнецов В. А.* «Новое» в изучении аланского городища Верхний Джулат // *Вестник КБИГИ.* Нальчик. Вып. 4 (23). История, этнология. С. 7–12.
- Кузнецов 2014б — *Кузнецов В. А.* Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик, 2014.
- Кузнецов 2019 — *Кузнецов В. А.* Змейские аланы. Погребальный обряд и религия. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева.
- Кучкин 1966 — *Кучкин В. А.* Где искать ясский город Тютяков? // *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.* Т. XXV. (История). С. 169–183.
- КФ — *Кабардинский фольклор.* Вступ. статья, комментарии и словарь М. Е. Талпа. М.; Л.: Academia, 1936.
- КЦ — *Картлис Цховреба / История Грузии* // Пер. с груз. Тбилиси: Артануджи, 2008.
- КЪАРДЖИАТЫ 1991 — *Къарджиаты Б.* Ирон æгъдæуттæ. Дзауджыхъæу.
- КЪУБАЛТЫ 1978 — *Къубалты А.* Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир.
- Лавров 1956 — *Лавров Л. И.* Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // *Советская этнография,* № 1. С. 19–28.
- Лавров 1982 — *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа. Л.: Наука.
- Лавров 2009 — *Лавров Л. И.* Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик.
- Лелеков 1987 — *Лелеков Л. А.* О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // *Скифо-сибирский мир.* Искусство и идеология. Новосибирск: Наука. С. 25–31.
- Логашова 1984 — *Логашова Б.-Р.* Тюркские топонимы на северо-востоке Ирана // *Этническая ономастика.* М.: Наука. С. 151–153.
- Малахов 2020 — *Малахов С. Н.* Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир.
- Малити 1973 — *Малити Г.* Ирæф. Орджоникидзе: Ир.

- МАРКОВИН, МУНЧАЕВ 2003 — *Марковин В. И. и Мунчаев Р. М.* Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры. Тула: Гриф и К.
- МАРТЫНОВ 1987 — *Мартынов А. И.* О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск: Наука. С. 13–25.
- МИЛЛЕР 1882 — *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М.
- МИЛЛЕР 1887 — *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. III. М.
- МИЛЛЕР 1927 — *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. I. Л.
- МИЛЛЕР 1962 — *Миллер В. [Ф].* Язык осетин / Пер. с нем. М.; Л.
- МУРЗАЕВ 1969 — *Мурзаев Э. М.* Географические названия Вьетнама // Топонимика Востока. Исследования и материалы. М.: Наука. С. 3–19.
- НАПОЛЬСКИХ 1997 — *Напольских В. В.* Введение в историческую уралоистику. Ижевск: Удмуртский ин-т истории, языка и литературы УрО РАН.
- НАРОЖНЫЙ 2016 — *Нарожный Е. И.* Локализация города Магаса «продолжает оставаться дискуссионной, а, возможно, и никогда окончательно не решенной» // Электронный журнал «APRIORI. Серия: гуманитарные науки». № 4. Путь доступа: WWW.APRIORI-JOURNAL.RU. С. 4–8.
- НИГЕР — *Нигер.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. Т. II. [Дзæуджыхъæу]: Ир, 1968.
- НК (I, II, V, VI) — *Нарты кадджытæ.* Ирон адæмы эпос [Нартовские сказания. Эпос осетинского народа (на осет. яз.)]. Тт. I (2003), II (2004), V (2010), VI (2011). Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ.
- НОВОСЕЛЬЦЕВ 1969 — *Новосельцев А. П.* К истории аланских городов // МАДИСО, Т. II. Орджоникидзе, 1969. С. 133–134.
- ОДНИ — *Осетинские (дигорские) народные изречения.* М.: Наука, 1980.
- ОНС — *Осетинские народные сказки.* М.: Наука, 1973.
- ОНЫБЕНЕ 2017 — *Оныбене П.* Древние города аланов // Известия СОИГСИ. Вып. 25 (64). С. 63–76.
- ПНТО (II) — *Памятники народного творчества осетин.* Вып. II. Владикавказ, 1927.
- ПНТО 1992 — *Памятники народного творчества осетин.* Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ: Ир.
- ПЧЕЛИНА 2013 — *Пчелина Е. Г.* Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ: Золотое сечение.
- САВЕНКО 2017 — *Савенко С. Н.* Характеристика социального развития аланского общества Северного Кавказа по материалам катакомбных могильников X–XII вв. н.э. Пятигорск, Казань: ИД «Казанская недвижимость».
- САНАТЫ 1960 — *Санаты У.* Фыдæлтæ таурагътæ [Предания старины]. Орджоникидзе: Цæг. Ир. чингуыты рауагъдад.
- ССКГ (I) — *Сборник сведений о кавказских горцах.* Вып. I. Тифлис.

СУПЕРАНСКАЯ 1969 — *Суперанская А. В.* Гидронимия Крыма и Северо-Западного Кавказа // Ономастика. М.: Наука. С. 188–198.

ТВК — *Попов С. А., Пухова Т. Ф., Грибоедова Е. А.* Топонимия Воронежского края. Воронеж: Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2018.

ТОХТАСЬЕВ 2018 — *Тохтасьев С. Р.* Язык трактата Константина Багрянородного *De administrando Imperio* и его иноязычная лексика. СПб.: Наука.

ТСОЯ (II) — *Толковый словарь осетинского языка*. Т. II. М.: Наука, 2010.

ТТУ — *Цагаева А. Д. и Абаев А. И.* Топонимия Трусовского ущелья // Отчий край: Трусовское ущелье, Кудское ущелье, Кобийская котловина. Владикавказ: Проект-Пресс, 2008. С. 527–600.

ТТЭС — *Әхмәтъянов Р. Г.* Татар теленен этимологик сүзлеге [Этимологический словарь татарского языка (на татар. яз.)]. Т. I, II. Казань: Магариф–Вакыт, 2015.

ТУАЕВ 2016 — *Туаев Р. Г.* Осетинские обычаи. Владикавказ: Респект.

ТУАЛЛАГОВ 2017 — *Туаллагов А. А.* *Alapica*. Сборник избранных статей. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН.

ТУГАНОВ 1977 — *Туганов М. С.* Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир.

ТХТ — *Тæгиатæ хабæрттæ æмæ таурæгътæ*. Фыццаг чиныг / Чиныг сарæзта Хъаныхъуаты Ф. Дзæуджыхъæу: Гасситы В. номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2012.

ТЮО — *Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А.* Топонимия Южной Осетии. Т. I (2013), Т. II (2015). М.: Наука.

УХТ — *Едзиты А. А.* Уæллаг Ходы таурæгътæ. Мæскуы: СЕМ, 2016.

ФАСМЕР (I, II) — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. Т. I–II. М.: Прогресс, 1986.

ФИДАРОВ 2011 — *Фидаров Р. Ф.* Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. № 7. С. 4–25.

ФИДАРОВ 2017 — *Фидаров Р. Ф.* Исторические сведения о городище Верхний Джулат // Аланское православие: История и культура. Материалы VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ. С. 115–146.

ФИДАРОВ 2021 — *Фидаров Р. Ф.* О городище Верхний Джулат монгольского времени // Археологическое наследие: материалы и интерпретации. Сборник научных трудов. Вып. 2. Владикавказ. С. 204–221.

ФРЭЗЕР 1983 — *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь / пер. с англ. М.: Изд-во политической литературы.

ХАДЫХЪАТЫ 1987 — *Хадыхъаты Х. Х.* «Мæгæл» // Проблемы осетинского языкознания. Вып. 2. Орджоникидзе. С. 165–167.

ХЪУЫТАТЫ 2021 — *Хæуытаты Къ.* Уæздандзинады гуырантæ. Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс.

ХЕТАГКАТЫ (I) — *Хетæгкаты Къ.* Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй [Полное собрание сочинений в пяти томах (на осет. и русск. яз.)]. Т. I. Дзæуджыхъæу, 1999.

- ХИАУ — *Хуссар ирон адæмы уацмыстæ*. Т. II. Цхинвал, 1929.
- ХИФ 1936 — *Хуссар Ирыстоны фолклор*. Тыбылты А. раздырд æмæ фиппаинагтимæ. Сталинир, 1936.
- ХЪАЙТЫХЪТЫ 1998 — *Хъайтыхъты А.* Ход. Таурагъ æмæ цард. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ХЪОДЗАТЫ 2011 — *Хъодзаты А.* Дымгæ æмæ зыгуымдон. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ХЪОРОТЫ 1990 — *Хъороты Д.* Уацмыстæ [Произведения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ЦА — *Цæрагойты аргъæуттæ*. Дзæуджыхъæу: Аланыстон, 1998.
- ЦАБОЛОВ (II) — *Цаболов Р. Л.* Этимологический словарь курдского языка. Т. II. М.: Вост. лит., 2010.
- ЦАГАЕВА 1975 — *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир.
- ЦÆГÆРАТЫ 2002 — *Цæгæраты М.* Æхсызгон улафт. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ЦОМАХЪ 1984 — *Гæдиаты Цомахъ*. Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир.
- ЦЫРЫХАТЫ 1979 — *Цырыхаты М.* Фæндæгты зарджытæ. Орджоникидзе: Ир.
- ЧЕДЖЕМТЫ 1997 — *Чеджемты А.* Æртхурон. Дзæуджыхъæу: Ир.
- ЧЕЛЕБИ 1979 — *Челеби Э.* Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука.
- ЧЁНГ 2008 — *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ; Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева.
- ЧИБИРОВ 1976 — *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: Ирыстон.
- ЧОКАЕВ 1987 — *Чокаев К. З.* Из иранской топонимии Чечено-Ингушетии // Проблемы осетинского языкознания. Вып. 2. Орджоникидзе. С. 104–112.
- ЧОЧИЕВ 1985 — *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон.
- ШАНАЕВ 1870 — *Шанаев Дж.* Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III, отд. 2. Тифлис. С. 1–39.
- ЭСИЯ (II, IV, V, VI) — *Расторгуева В. С.* и *Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. ТТ. II (2003), IV (2011), V (2015), VI (2020). М.: Вост. лит.
- ЭССЯ (19) — *Этимологический словарь славянских языков*. Праoslavянский лексический фонд. Вып. 19. М.: Наука, 1992.
- ЭСТЯ (IV) — *Этимологический словарь тюркских языков*. Общетюркские и межтюркские основы на буквы “ж”, “ж”, “й”. М.: Наука, 1989.
- ALEMANY 2002 — *Alemany A.* The “Alanic” Title \*Baγātār // Nartamongæ. Vol. I, № 1. P. 77–86.
- BAILEY 1979 — *Bailey H. W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge.
- BAILEY 1980 — *Bailey H. W.* Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.

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

COLDITZ 2013 — *Colditz I.* Die parthischen Personennamen in den iranisch-manichäischen Texten // *Commentationes Iranicae*. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. С-Пб.: Нестор-История. С. 118–142.

FILIPPONE 2013 — *Filippone E.* Yaghnobi Body Part Terms: Some Introductory Notes // *Commentationes Iranicae*. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. С-Пб.: Нестор-История. С. 631–648.

FRITZ 2006 — *Fritz S.* Die ossetischen Personennamen // *Iranisches Personennamenbuch*. Band III: Neuiranische Personennamen. Faszikel 3. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.

GRSHEVITCH 1955 — *Gershevitch I.* Word and Spirit in Ossetic // *BSOAS*. Vol. XVII. P. 478–489.

IVANTCHIK, KRAPIVINA 2007 — *Ivantchik A., Krapivina V.* Nouvelles données sur le collège des agoranomes d'Olbia de l'époque romaine // *Une koinè pontique*. Bordeaux, 2007. P. 111–123.

KIM 2007 — *Kim R.* Two problems of Ossetic nominal morphology // *Indogermanische Forschungen*. Bd. 112, 2007. P. 47–68.

KNOBLOCH 1991 — *Knobloch J.* Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Narteneplik. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag.

LATHAM-SPRINKLE 2022 — *Latham-Sprinkle J.* The Alan capital \*Magas: A preliminary identification of its location // *Bulletin of SOAS*, 2022. P. 1–20.

MINORSKY 1952 — *Minorsky V.* The Alān Capital \*Magas and the Mongol Campaigns // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1952. Vol. XIV, Issue 2. P. 221–238.

RÄSÄNEN 1969 — *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura.

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

ZGUSTA 1955 — *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha.

DOI: 10.46698/VNC.2022.26.44.002

В. А. КУЗНЕЦОВ,

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, nartamonga@gmail.com***ВОЛШЕБНЫЙ КЛЕЙ «БУРАМАЗ» И МИГРАЦИЯ РАННИХ  
АЛАН НА ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПРЕДКАВКАЗЬЕ**

В диссертационной монографии бывшей моей диссертантки Г. Б. Романовой об историзме нартского эпоса (Романова, 2014, с. 81–82) содержится предложенный мной экскурс о волшебном клее «бурамаз» осетинского эпоса. Упомянутый клей показался мне вполне реально существовавшим в природе, но не подвергнутым никем из предшествующих исследователей специальному рассмотрению в качестве исторического артефакта (лат. *artefactum* — искусственно сделанное). Г. Б. Романова приняла мою идею и успешно использовала ее, отведя информации о клее бурамаз в эпохе если не исчерпывающую, то достаточную сводку сведений о клее. Чтобы не повторяться, я ниже привожу, вместе со своей благодарностью, обширную цитату из упомянутой монографии Г. Б. Романовой: «Согласно комментарию к академическому изданию эпоса, чудесный клей «бурамаз» это особый клей, в некоторых сказаниях именуемый «сухим клеем» (Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, Гос. издательство Сев. Осет. АССР, 1948, с. 495). Так в сказании «Безымянный сын Уырызмага» говорится о Нартском мальчишке, который перед набегом — «балцем» в страну Терк-Турк своего коня Аласа «обмазал клеем, что без воды клеит, и заставил его вывалиться в прибрежном щебне. Затем он снова обмазал его клеем и вывалил его в песке. И стал Аласа ростом с гору». В последующем Аласа сражается с железным жеребцом терк-турков и побеждает его благодаря своего рода клеевому панцирю: «Не раз хватал жеребец железными своими зубами шею Аласа, но песком и щебнем наполнялся его рот и не мог жеребец загрызть Аласа». В сказании «Поход нартов» уаиги пытаются с помощью клея «бурамаз» приклеить Сырдона к кадушке с золой. В другом сказании боевого коня старого Уырызмага «сухим чудесным клеем осыпают и семь раз вываливают в песке», т.е. покрывают прочным панцирем. Тот же рассказ о клее, которым нарты мажут лошадей, а потом их валяют в песке,

находим в записках Д. Шанаева (ШАНАЕВ, 1870, с. 25). Он же опубликовал сведения о желтом воске, которым великаны приклеили нартов к крестам, в более поздних записях эпоса есть упоминания о безводном клее (ПНТО, 1927, с. 58, 66). Как видим, эти данные эпоса устойчивы, судя по признакам — конкретны (клей сухой, безводный, похожий на желтый воск, но его можно сыпать) и могут отражать реальное существование клея «бурамаз», этимология которого определяется начальным компонентом «бур» (осет.) «желтый», второй компонент «мат» — мазь (Абаев, 1965, с. 18).

Г. Б. Романова заметила, что в своих примечаниях к книге Ж. Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология» В. И. Абаев назвал клей бурамаз волшебным составом (ДЮМЕЗИЛЬ, 1976, с. 107, прим. 24). Отсюда становится очевидным, что В. И. Абаев не считал бурамаз реальным составом. Г. Б. Романова «осторожное предположение» (Романова, 2014, с. 82–83) о реальности клея бурамаз подкрепила ссылками на такие источники (Истахри, Ибн-Хаукаль, Заходер, Артамонов) что осторожность Г. Б. Романовой становится излишней: артефакт налицо.

Но Г. Б. Романова затронула только хазарский период этой темы, соответственно VIII–IX вв. Я счел полезным к этому пониманию уважаемого автора добавить свои интерпретации проблемы клея бурамаз, выводящие его на уровень ценного исторического источника по этническим аспектам осетинской истории. Я понимаю, что мои интерпретации могут оказаться неожиданными и сомнительными, но это нормально. Время покажет нам истину.

О сути дела. Выдающийся русский ученый, академик-эмигрант М. И. Ростовцев столетие назад наиболее четко сформулировал капитальную проблему всей истории Восточной Европы в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. — **эллинизм и иранство на юге России**. Основой греческой колонизации Северного Причерноморья стало Боспорское царство в Восточном Крыму с центром в Пантикапее (ГАЙДУКЕВИЧ, 1949; ЦВЕТАЕВА, 1979 и др.). Пантикапей стал центром притяжения сарматских племен, густо заселивших Нижнее и среднее Подонье с центром в городе Танаис. Именно здесь, на Боспоре, сложился рынок по обмену товарами между Сарматией и Элладой. Все это археологами хорошо изучено, вызвало массу исследований и я не углубляюсь в них. Отмечу главное: экономика Боспорского царства VI в. до н.э. — IV в. н.э. держалась на экспорте пшеницы и продукции рыболовства, что видно по раскопкам не только Пантикапея–Керчи, но и других античных городов, например в Херсонесе (до сотни рыбозасолочных цистерн объемом свыше 2 тысяч куб. м.; см.: ЦВЕТАЕВА, 1979, с. 62). Продукция рыбного промысла шла главным образом на экспорт (там же), в

эпоху доминанции позднего Рима на восточных рубежах римского лимеса власти империи стремились сделать Боспорское царство в первых веках н.э. базой снабжения римских гарнизонов в Сарматии и на Кавказе. Именно тогда в конце IV в. н.э. бывший римским солдатом и очевидно побывавший на Боспоре Аммиан Марцеллин оставил свое яркое описание алан-таланитов, сходное с некоторыми сюжетами этнографического характера в осетинском нартском эпосе (Кузнецов, 2015, с. 83-92). Однако, в описаниях Марцеллина мы не найдем нужной нам информации, источник требует весьма осторожного с ним обращения. Тем не менее, исходя из общей картины высокого уровня промысла рыболовства в Боспорском царстве, особенно в период римской доминанции, мы полагаем возможным допускать присутствие в экономике Боспора специализированного производства рыбьего клея. **Это он — алано-нартский «бурамаз».** В. И. Абаев и Ж. Дюмезиль ошибались, считая клей волшебным. Он реален. Клей бурамаз был незаменимым при производстве такого оружия дальнего боя, как лук. Мы мало знаем о технологии изготовления бурамаза, но на помощь приходит технология производства луков в Западной Сибири. Остяцкий эпос VI–XII вв. сохранил описание деревянного сложного лука: «Кремлевый лук сделан из кремлевого дерева. Он сделан из одной целой половинки боровой сосны. Березовый лук сделан из березового дерева. Он сделан из одной целой половинки дубравной сосны. Лук, снабженный берестой, сделан (при помощи бересты) содранный в дубраве. Пять целых дубравных берез были вполне израсходованы (на него). **Клеевой лук склеен при помощи рыбьего клея. Клей был выварен (при этом) из пяти осетров. Пять котлов рыбьего клея целиком (на него) пошло»,** т.е. на лук (Соловьев, 1987, 27). Автор выделяет 8 типов луков, тип 8 это составной цельнодеревянный клееный лук с усиливающей деревянной фронтальной накладкой и вклеенными концами (там же, с. 21, рис. 1).

Судя по этим данным, на оклейку одного лука требовалось рыбьего клея из пяти осетров — ценной промысловой рыбы из отряда хрящевых ганоидов.

Известно, что Азовское море было нерестилищем для осетровой рыбы и в период нереста она заполняла Меотиду, делаясь легкой добычей рыбаков Боспора.

При всех возможных преувеличениях остецкого эпоса сам факт интенсивной добычи осетровых пород рыбы (следовательно и клея) в Меотиде не вызывает сомнения. Рассматривая эти материалы А. Л. Якобсон процитировал главу 53 трактата императора Константина Багрянородного, начало X в.: «Если херсонцы не будут ездить в Романию и продавать шкуры

и воск, который скупают у печенегов, **то не могут существовать**» (Якобсон, 1959, 59). Еще сильнее выразился арабский автор XII в. Абу Хамид ал-Гарнати, информацию которого привожу в переводе Б. Н. Заходера: «В этой реке (Волге в нижнем ее течении. — *В. К.*) много видов рыбы, подобных которым я никогда не видел: рыбу одного вида может поднять только сильный мужчина, другой сорт рыбы поднять под стать только сильному верблюду»... и далее: «**и происходит из нутра ее жир...и происходит из желудка ее рыбий клей**, половина мана и более. Сушить ее самое лучшее нарезанными ломтями, цвета янтаря или чисто красного» (Заходер, 1962, 116). Вряд ли мы ошибемся, если признаем, что во всех приведенных источниках речь идет об одном артефакте, известном в осетинском нартском эпосе как клей бурамаз.

Очевидно, бурамаз стоил дорого, технология его производства подробнее нам не известна, сам клей по понятным причинам в археологических раскопках до нас дойти не мог. Но несмотря на дороговизну товара он должен был развозиться по всей средиземноморской ойкумене: необходимость клея в производстве такого всеобщего дистанционного оружия как лук и потребного всем, обеспечивала реализацию товара, подчеркнутую Константином Багрянородным.

Производили ли клей бурамаз Аланы, жившие в Боспорском царстве и вокруг него? Общий исторический контекст постоянного пребывания массы сармато-алан в пределах царства вокруг Меотиды и в низовьях Волги, военно-политическая и торгово-экономическая активность алан позволяют допускать такую возможность умозрительно, прямых фактов пока нет. Особо важную роль в событиях должны были играть хазары, бывшие неоднократно властными союзниками алан в войнах арабов и хазар в VIII–IX вв., но мы и об этом фактически ничего не знаем, хотя «хазарская история крепко связывается с этническим миром Северного Кавказа» (Заходер, 1962, 128): «хазары не производят ничего, кроме рыбьего клея» — оценка Истахри (там же, 142).

Трудно допустить, что аланы в такой среде и сами отличные стрелки из лука, не знали технологии изготовления самого грозного оружия раннего средневековья. Более того, они несомненно и сами умели делать лук, производственный процесс был длительным и сложным, требующим профессионализма мастеров. И они наверняка были. Находки луков нередки в аланских катакомбных могильниках всех периодов, но они очень фрагментарны, целые же луки сохраняются чрезвычайно редко и уникальны. А. А. Иерусалимской известны всего три лука из замечательного скального могильника Мошчевая балка VIII–IX вв., в ущелье р. Большая Лаба

близ пос. Курджиново. Хранение в Государственном Эрмитаже. А. А. Иерусалимская тщательно опубликовала один из них (ИЕРУСАЛИМСКАЯ, 2012, 273–278, рис. 162–164). Это сложносоставной лук, сохранивший не только костяные накладки, но и деревянную основу со всеми накладными частями из органических материалов (сухожилия, береста, роговые пластины, обмотка). А. А. Иерусалимская, кроме того, говоря об отдельных обломках луков, насчитывает их в МБ еще 10–12. Примерно столько же, по ее подсчетам, находилось в музее школы Курджиново (учитель Е. А. Милованов). Таким образом, материал массовый. Возвращаясь к целому луку укажем, что он имел обклейку сухожилиями поверхности — усиление гибкости лука, обклейку берестой — гидроизоляция. «Все было продумано поразительно и за всеми подобными деталями чувствуется долгая традиция» (там же, 275). О клее исследовательница говорит неоднократно, но не входя в его обсуждение — она, естественно, не изучала эпос осетин.

Наиболее хорошо сохранившийся артефакт происходит из скального могильника Подорванная балка на Нижне-Архызском городище X–XII вв. в долине р. Большой Зеленчук. Находка местных краеведов из поселка САО (обсерватория РАН) при неизвестных обстоятельствах. Это полный набор стрелка: деревянный колчан, в нем четыре стрелы с железными наконечниками и сложносоставной лук. Материал не изучен, по свидетельству Н. А. Тихонова рукоять оклеена кожей ската — крупной морской рыбы промыслового значения. Если это так, лук из Нижнего Архыза отличается именно этой деталью: кожа ската применялась в производстве сабель VIII–IX вв. в Центральной Европе (ЗАКНАТОВ, АРЕПТО, 1935, 62). В моем распоряжении есть только фотография данного комплекса оружия (КУЗНЕЦОВ, 2017, рис. с. 258).

Приведенных фатов достаточно для конкретного вывода о широком применении рыбьего клея, очевидно не только в изготовлении самого массового оружия средневековья, но и для других целей. Важно, что высоко ценившийся клей вываривался из осетра, а нерестилища осетровых — Метотида и Волга, территории древнего иранства. Отсюда — традиция, клей имел такое значение для сармато-алан, что он вошел в эпос.

Но этот факт, казалось бы незначительный, исследователям казавшийся мифическим, имеет для нас значение принципиальное. Мы знаем о сарматизации эллинского Боспорского царства, доминации Рима и образовании в VII в. Хазарского каганата. Донские аланы-танаиты в эти события были вовлечены, а война 49 г. между сираками и аорсами закончилась победой аорсов и массовым уходом во главе с аланами в Предкавказье (КУЗНЕЦОВ, 2014, 50–54).

Следовательно, нартский клей бурамаз бытует в памяти у осетин не случайно, это этнокультурный маркер высокой степени достоверности. В эпосе неоднократно говорится о Черном море, а В. И. Абаев в двух статьях показал «что центр Боспорского царства город Пантикапей с позиций древнеиранских языков означает *ranti-kara* — «дорога рыб», т.е. Керченский пролив, а в нартских сказаниях фигурирует сильный правитель «*Kafty sæag Hujændon ældar*» — «Глава рыб, владетель Пролива», т.е. Боспорский царь (АБАЕВ, 1958; АБАЕВ, 1958). К этим статьям теперь можно добавить предлагаемую статью о нартском «волшебном» клее бурамаз, как реалии жизни основных предков осетинского народа — сарматских племен сираков и аорсов в Боспорском царстве и в Азиатской Сарматии до II в. Напомним, что первым, со ссылкой на Грузинские летописи о том, что осетины пришли «в настоящее их местопребывание с Дона», был А. Гакстгаузен (ГАКСТГАУЗЕН, 1857, 93). Интересная проблема лежала без движения более 150 лет, а осетинский эпос получил еще одно подтверждение своей историчности.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ, 2014.
- ШАНАЕВ Г. Из осетинских сказаний о нартах. ССКГ. Тифлис, вып. 9, 1876.
- ПНТО — Памятники народного творчества осетин, вып. 2, Владикавказ, ОНИК, 1927.
- АБАЕВ В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., Наука, 1965.
- ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М, Наука, 1976.
- ГАЙДУКЕВИЧ В. Ф. Боспорское царство. М.-Л., 1949.
- ЦВЕТАЕВА Г. А. Боспор и Рим. М, Наука, 1979.
- КУЗНЕЦОВ В. А. Аммиан Марцеллин и осетинские нарты. // Археология и этнология Северного Кавказа, вып. 4. Нальчик, 2015.
- СОЛОВЬЕВ А. И. Военное дело коренного населения Западной Сибири. Эпоха средневековья. Новосибирск, «Наука», 1987.
- ЯКОВСОН А. Л. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры, МИА СССР № 63, М.-Л., 1959.
- ЗАХОДЕР Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М., 1962.
- ИЕРУСАЛИМСКАЯ А. А. Мошевая балка. Необычный археологический памятник на северо-кавказском шелковом пути. Спб, 2012.
- ЗАКНАРОВА А. und ARENDT W. Studio. Levedica, Budapest, 1935.

Кузнецов В. А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. Пятигорск, Снег, 2017.

Раев Б. А., Яценко С. А. О времени первого появления аланов в юго-восточной Европе (тезисы). // Скифия и Боспор (материалы конференции памяти акад. М. И. Ростовцева), Новочеркасск, 1993.

Кузнецов В. А. Аланы и Кавказ. Осетинская эпопея обретения Родины. Владикавказ, 2014.

Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний. // Советская археология, XXVIII, 1958.

Абаев В. И. Παντίκαπαιον. // Исследования в честь на акад. Д. Дечев. *Studia in honorem acaed. D. Desev*. София, 1958.

Гакстгаузен А. Закавказский край, ч. II. Спб, 1857.

DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001

Т. К. САЛБИЕВ,

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

## ЛЕГИТИМАЦИЯ АЛАНСКОЙ ЦАРСКОЙ ДИНАСТИИ В НАРТИАДЕ: СХЕМА, МЕХАНИЗМ, СОДЕРЖАНИЕ

### Введение

Начиная с последнего десятилетия прошлого века в осетиноведении, явочным порядком, без формулировки самой цели, было сделано несколько попыток пересмотра сложившегося в академической науке представления о прагматике Нартиады. Замечу, что этот термин используется в лингвистике для обозначения отношения говорящего к тому, что он сообщает в своем высказывании. Применительно к эпосу, то есть памятнику устного народного творчества, термин прагматика будет предполагать отношение сказителя (исполнителя) и — шире — всего социума (слушателей) к содержанию фольклорного повествования. В конечном же счете, в данном случае можно говорить о функциональной направленности или социально-исторической значимости исполняемого фольклорного произведения.

Знаменательно, что обычно этот аспект различных фольклорных жанров лежит на поверхности и открывается даже при самом первом приближении. Так прагматика колыбельных песен будет, несомненно, связана с обрядом укачивания ребенка, а их исполнение со всей очевидностью должно скорее обеспечить его отход ко сну, помочь усыпить младенца. Применительно к традиционным загадкам можно смело утверждать, что они были призваны развивать сообразительность и наблюдательность ребенка, были своеобразной школой осмысления и освоения культурой окружающего мира. Если вести речь о героических песнях, то они не только увековечивали память героя и сохраняли воспоминания о его подвиге, делали бессмертным для истории его имя, но и позволяли всем слушателям ощутить собственную причастность к его подвигу, испытать воодушевление и укрепить силу духа. Исторически сложилось так, что в основе общепринятого, академического по своему характеру представления о прагматике Нартиады лежала, конечно, в первую очередь присущая эпосу героика. Не

случайно, первое сводное издание осетинских нартских сказаний вышло в свет в 1946 году, то есть сразу после того, как была завершена Великая Отечественная война. Фактически, именно героика стала ставиться под сомнение, именно она перестала восприниматься как ключевой, или конститутивный аспект, эпопеи.

Вместе с тем парадокс заключается в том, что одной из вероятных причин отказа от героики при трактовке прагматики эпопеи и стал этот переход эпоса из его изначальной устной формы в книжную, то есть письменную, поскольку он теперь неизбежно подвергался осмыслению с учетом его книжного бытования в пространстве культуры Нового времени. Вместе с тем принципиально важно, что в середине прошлого века, когда этот переход произошел, сама устная традиция была еще жива и потому неизбежно оказывала влияние на собирателей и исследователей фольклора. Между тем, в последнее десятилетие прошлого века, когда стали предлагаться новые версии прочтения эпоса, связь с этнокультурной традицией была уже фактически полностью утрачена, в силу значительного сужения поля ее бытования. Одним из важнейших индикаторов, указывающих на утрату этой связи, можно по праву считать историко-этнографические комментарии, сопровождающие любое издание эпических текстов, поскольку без них читатель лишен возможности в них ориентироваться. С этой точки зрения представляется возможным полагать, что все вновь предлагаемые интерпретации эпопеи, отводящие свойственной ему героике далеко не первостепенную роль, в той или иной степени пытались, прежде всего, компенсировать утрату книжной версии эпоса этой его связи со своей естественной средой обитания. Тем самым, вероятно, подразумевалось, что решение проблемы прагматики эпопеи позволит вернуть ее, пусть и в книжной форме, в лоно традиции и даст ей возможность вновь обрести в ней свое исконное место.

Для получения общего представления о сложившейся ситуации, перечислю наиболее значимые из существующих версий. Итак, к подобным основным версиям можно отнести прочтение эпопеи как рыцарского романа. Такую позицию занимал К. Ц. Гутиев (литературовед по своей основной специальности), который, публикуя архивные записи осетинской версии нартского эпоса, подвергал их существенной редакции, пытаясь создать некое внутренне единое в плане пространства и времени повествование с перекрестными ссылками на события и их главных героев [1]. В этом случае эпос предстает источником незапятнанного благородства и рыцарских добродетелей, что входит в противоречие с его реальным содержанием, допускающим и «неблаговидные поступки» главных героев, и даже проявляемую ими необоснованную жестокость, а нередко и вероломство.

Значительным событием в изучении эпопеи стали работы Болатова К.А. (профессионального металлурга), рассматривавшего эпос как эзотерический трактат по металлургии. В последствие это направление было продолжено его сыном [2]. Признавая важность кузнечного дела для эпического социума, в том числе и для производства холодного оружия, нельзя не признать и того, что в данном случае имеет место его абсолютизация, поскольку речь идет о придании исключительной роли особой специализацией, за рамками которой остаются многие вопросы социально- и культурно-исторического характера. Наконец, укажу еще на один важный подход, рассматривающий эпопею как своего рода «Священное писание» [3; 4], что полностью расходится с осетинской культовой практикой, поскольку нарты не являются объектом поклонения. Единственным исключением является культ нарта Сослана в горной Дигории, который лишь подтверждает общее правило и по своему распространению является локальным. Ограничусь этим перечнем, который, не будучи исчерпывающим, все же является вполне показательным.

Между тем, сегодня стало очевидно, что убедительной может быть признана лишь та — универсальная по своему характеру — трактовка прагматики эпопеи, которая позволит, не отказываясь от присущего эпосу духа героики, сохранить изначально присущие ему внутреннее единство и целостность, принимающая во внимание также все богатство его содержания. Более того, выходя по своему характеру за узкие рамки фольклористики, решение этой проблемы позволит в новом свете представить присущие Нартиаде культурно-исторический и социально-исторический аспекты, без учета которых невозможно ее полноценное изучение.

### **Средневековая хроника**

Представляется, что решающая роль при рассмотрении проблемы функциональной направленности эпопеи, должна быть отведена сведениям одной средневековой грузинской хроники. Речь идет о так называемом «Хронографе» («*Жамтаагмцерели*»), или «Столетней летописи» XIV века. Эта летопись примечательна тем, что в числе прочего повествует о переселении большой группы осетинских феодалов со своими военными дружинами в Карталинию в начале 60-х годов XIII века., ставшее следствием ожесточенных войн между Золотой Ордой, владевшей Северным Кавказом, и Синей Ордой, или ильханами, в состав которой входил Южный Кавказ. Особую ценность для нас представляет упоминание о бегстве в Грузию аланской царицы с двумя малолетними сыновьями — Пареджаном и Багатаром. Ю. С. Гаглойти, первым разобравший и прокомментировавший этот

пассаж, обратил внимание на упоминаемую в хронике идентичность правящего рода нартов и царствующей фамилии Осетии XIII века [5, 13]. Действительно, в сообщении содержится указание на то, что эта династия носила фамильное имя Ахсартаггата, в грузинской передаче *Ахсартагани* [6, 185]. Следует также заметить, что согласно исследованиям Ю. С. Галлойти, воинский род Ахсартаггата известен практически во всех национальных версиях нартского эпоса [5, 18–19]. Он справедливо замечает, что в карачаево-балкарской версии, обнаруживающей согласно наблюдениям наибольшую близость к осетинским в силу аланского субстрата, этот род представлен под именем Схуртуковых. В литературной обработке кабардинских, то есть адыгских, сказаний упоминаются «чужеземные нарты» — братья Шоген и Хамиш Ахсартуко, именуемые также «сыновьями и потомками Ахснарта». В ингушских, то есть вайнахских, сказаниях имя Орстхой-Орхустой является синонимом нартов, также убедительно сопоставимым с родом Ахсартаггата. Более того, он указывает на то, что имя нарт-орстхойцев неотделимо от этнонима орстхойцев — карабулаки, одного из вайнахских родов, насчитывающем примерно 13–14 поколений и сохранявших до недавнего времени свою этническую индивидуальность, в которых ученый предлагает видеть группу алан, растворившихся в вайнахском окружении. Приведенные сведения указывают на то, что предлагаемый подход к решению проблемы прагматики нартской эпопеи, в основе которого совпадение эпического рода Ахсартаггата и исторической аланской династии, должен носить универсальный характер. Он позволяет в равной степени принимать в расчет все национальные версии, помимо осетинской, и при этом одинаково значим для всех них.

Все же из этого обстоятельства, хорошо известного специалистам, до сих пор не было сделано надлежащих выводов, которые можно смело называть далеко идущими. В связи с этим свидетельством можно полагать, что эпопея была использована правящей аланской династией в качестве идеологического средства, оправдывавшего их верховенство в обществе. Любой, кто обращался к тексту осетинской Нартиады, не мог не обратить внимания на то, что все главные рубаки эпопеи, все самые именитые ее богатыри, происходят из одного славного рода — *Ахсартаггата*. Столь высокое положение этого рода, которому эпос приписывает непререкаемую воинскую отвагу и доблесть, лишь убеждает в справедливости выдвигаемой гипотезы. В целом, подобное использование эпической традиции не только не вызывает каких-либо возражений, но, напротив, является общим местом в мировом фольклоре. Таким образом, не остается сомнений в том, что аланская царствующая династия считала себя потомками нартского

рода Ахсартаггата, а сама эпопея подобно иранской средневековой поэме Фирдоуси «Шахнаме» также должна представлять собой своего рода «Книгу царей» [7, 126]. Тем самым есть достаточно оснований для того, чтобы полагать, что проблема легитимации аланской царской династии в Нартиаде, оказывается не частной по своему характеру и не второстепенной по своей значимости, а ключевой, и от ее решения будут производны все остальные вопросы изучения эпопеи.

### Общие сведения

Замечу в этой связи, что в литературе употребляются в качестве синонимичных два термина: легитимация / легитимизация. Оба они производны от одного и того же латинского корня *lex, legis, legitimus, legitima, legitimum* — «закон, законный, правомерный, должный, пристойный, правильный, действительный». Следует заметить, что историками уже обращалось внимание на то, что в средние века аланская царская династия не могла не нуждаться в обосновании своего права на верховную власть. Так Р. Ф. Фидаров, дальше всех продвинувшийся в изучении этой проблемы, справедливо отмечает, что подобно варварским королям эпохи Великого переселения народов, в процессе становления новых государственных образований, аланские цари стремились иметь атрибуты имперской власти, способствующие легитимации их власти как в глазах соплеменников, так и в глазах ромеев. Он также отмечает, что именно так поступают короли готов и франков. При этом, поскольку важнейшим элементом культуры империи названного периода является христианство, постольку именно оно представляется идеологией, санкционирующей власть в империи [8, 7–8]. В связи со сказанным, он делает следующий закономерный вывод: «В этом аспекте вполне понятен титул «эксусиократор», применявшийся в отношении аланских царей. С одной стороны, он указывает на наделение (формальное) аланского христианского правителя властью императором и, следовательно, признание (столь же формальное) императора верховным сюзереном над аланским царем. С другой стороны «эксуссия» дает вполне реальные права на суверенное правление на суверенных территориях». Более того, он указывает и на наличие особых знаков верховной власти, к которым он относит царские подарки, известные из фамильного предания князей Сидамоновых-Эристовых, согласно которому император Юстиниан (V в.) подарил старшему из переселившихся на юг Кавказа братьев Ростому свои плащ, украшения, лошадь и копье, служившие знаками их утверждения в верховной власти [8, 7–8]. Как видим, обретение компетенции напрямую связывается с внешним

центром силы. В нашем же случае принципиально важно, что правящая династия использует опору на собственную эпическую традицию. Поэтому представляется, что термин «легитимность», должен означать, прежде всего, согласие народа с властью, положительное отношение к действующей власти большинства населения, а уже затем признание ее правомерности мировым сообществом в целях установления официальных и неофициальных отношений. И эпос мог использоваться именно в этих целях.

Подобная опора на эпос вполне логична, поскольку она позволяет аланскому царскому дому обосновать свое историческое право на верховную власть в обществе, выводя ее из мифологической эпохи, из времен «начала начал». Не просто привычная нам «Борьба функций» между тремя нартовскими родами священнослужителей (Алагата), воинов (Ахсартаггата) и общинников (Бората), выдвинутая в свое время Ж. Дюмезилем [9, 11], а стремление каждой из сторон конфликта обрести моральное обоснование на власть. В этом случае, общая картина событий, разворачивающихся в эпосе, предстает гораздо более сложной и, вероятно, более верной. Главный вопрос, таким образом, заключается в выяснении механизма подобной легитимации, описании схемы, лежащей в ее основе, а также выяснении ее содержания.

Представляется, что в основе предлагаемого подхода лежит сведение воедино двух условных аспектов эпопеи: внешнего (исторического) и внутреннего (мифологического), разграничение которых уже давно проведено исследователями Нартиады. Более того, фактически уже поставлен вопрос об их взаимодействии, хотя и не целостно, а лишь на уровне отдельно взятых сказаний и персонажей. Так В. И. Абаев пишет: «Произошло то, что постоянно наблюдается в истории эпоса. Реальные исторические личности, если они произвели сильное впечатление на воображение народа и оставили яркий след в его памяти, становятся центрами притяжения древних эпических сюжетов, мотивов, легенд, героями целых эпических циклов. Им приписывается чудесное рождение, чудесные подвиги, чудесная смерть». И далее: «Принцесса Сатиник, Давид-Сослан, Ос-Багатар были, видимо, теми личностями в осетинской истории, в которых народная память нашла особенно благодатный материал для эпической героизации. К ним народ привязал и вокруг них циклизировал мифы и легенды, которые намного древнее любого из этих персонажей» [10, 385–386]. Вопрос в том, как происходило это освоение исторических персонажей, их эпическая «героизация», как стало возможным наделять их «чудесными» свойствами? Следует полагать, что это происходило посредством их мифологизации. С этой точки зрения главная интрига будет

состоять в выяснении того, почему в качестве основателя своего царского дома аланская средневековая династия выбрала ни кого иного, как младшего сына нарта Уархага — Ахсартага.

### «Начало нартов»

Интересующий нас эпический цикл, определяемый в литературе либо как «Начало нартов», либо как «Уархаг и его сыновья», уже давно и подробно изучено исследователями [10, 153]. Напомню его краткое содержание. Центральный персонажем этого сюжета выступает *Уархаг*, который предстает в образе патриарха нартов (*Нарты хистар*). У него рождаются два сына-близнеца: *Ахсар* и *Ахсартаг*. Когда сыновья подрастают, то они идут охранять чудесную яблоню, растущую за высоким забором в саду богача *Бурæфарныг*'а. На этой яблоне за ночь созревало одно чудесное яблоко, которое было необычайно ценным («*уди хуасæ* / лекарство души») [11, 75]). Однако, когда наступал рассвет, то оказывалось, что оно похищено. Рискя собственными жизнями, братья подражаются стеречь яблоко, и когда ночью в сад прокрадывается голубка, чтобы похитить его, младший из братьев ранит ее и отправляется по ее кровавому следу на морское дно. Голубка оказывается русалкой по имени *Дзерасса*, дочь владыки подводного царства Донбеттыра. Братья спорят между собой за обладание ею и в ссоре убивают друг друга. Однако к тому времени она уже оказывается в положении и рожденные ею близнецы — *Урызмаг* и *Хæмыц* — возвращаются, уже повзрослев, вместе с матерью к нартам, где *Дзерасса* становится женой их деда, *Уархаг*'а. Рассмотренный эпический цикл, конечно, гораздо богаче по своему содержанию, однако приведенное упрощение можно считать методически оправданным, поскольку оно позволяет обозначить его узловые моменты, необходимые для выяснения его мифологической основы.

Представляется, что этот переход от внешней стороны эпического предания к постижению его глубинного мифологического смысла может быть вполне надежно обеспечен в рамках подходов, выработанных хорошо известной в науке школой функциональной этнологии. Сложившаяся главным образом в Великобритании в 20-х годах прошлого века, эта школа была создана Б. К. Малиновским, одним из важнейших достижений которого принято считать понимание внутреннего единства мифа и обряда. Известный знаток мифологии Е. М. Мелетинский так пишет об этом открытии, в результате которого стало очевидно, что «... в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого, что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта — словесный и

действенный, «теоретический» и «практический». Он также добавляет: «Малиновский оценивает миф со стороны его прагматической функции как инструмент разрешения критических проблем, относящихся к благополучию индивида и общества, и как орудие поддержания гармонии с экономическими и социальными факторами» [12, 37–38]. Иначе говоря, обряд оказывается своеобразной инсценировкой, драматизацией событий, описанных в мифологии, а участники обряда, сами того не подозревая, берут на себя исполнение ролей мифологических персонажей из сакральных доисторических, «начальных» времен. При этом сам обряд воспроизводит действия, необходимые для поддержания существующего космического и общественного порядка. С этой точки зрения ключевая роль должна быть отведена обряду освящения трех ритуальных пирогов с сыром, открывающему всякое осетинское традиционное моление. Замечу, в том случае, если обрядовое моление ограничивалось лишь кругом семьи, то было достаточно одной лишь курицы, соотносимой с осетинским владыкой места — *Былаты хицау / Бундор*.

Итак, непосредственно перед тем, как начать посвятельную молитву, старший семейства просит одного из прислуживающих ему младших раздвинуть пироги, изначально представляющие собой ровную стопку. Верхний пирог отодвигается относительно центра в сторону левой руки старшего, второй сверху пирог — в сторону правой руки старшего, тогда как нижний пирог остается на своем месте без какого-либо изменения его положения. Для понимания смысла этих действий, следует принять во внимание космологизированность жертвенной пищи, на которую уже обращалось внимание. Так В. С. Уарзиати отмечал, что «изначально три пирога моделировали в вертикальном плане мифологическое пространство, разделяя его на три космологические сферы: верхнюю, среднюю и нижнюю» [13, 137–139]. Если перенести это свойство на Яблоню нартов, то она также обнаруживает ясную соотнесенность с космологическими зонами мироздания, представляя собой хорошо известный образ Древа жизни. В этом случае, корни Яблони будут соотнесены с подземельем / хтониной (*далдзах*), ее ствол с землей (*уалдзах*), а крона — с небесами (*уаларв*). С учетом сказанного, следует полагать, что с мифологической точки зрения при раздвижении пирогов, мы имеем дело с энтропией, то есть вторичной хаотизацией однажды уже обустроенного культурного пространства, нарушением уже сложившейся космической гармонии. Легко видеть, что существовавшая прежде трехчастная структура, образуемая тремя пирогами, утрачивает свою центровку относительно вертикальной оси. Вместе с тем, раздвинутые согласно описанному выше правилу пироги, теряют и ясную внешнюю

границу, которая размывается, так что ее периферия теперь наплывает на природный хаос.

Применительно к растительному образу, то есть к Яблоне нартов, энтропия будет также означать искривление вертикальной оси, смещение кроны и корней относительно ствола. Краям пирогов в этом случае будет соответствовать забор, которым окружена Яблоня и который также должен претерпеть деформацию. Примечательно, что и в эпическом заборе существует брешь, через которую в сад проникает незваный гость, чтобы похитить чудесное яблоко. Посвятительная молитва, обращенная к Творцу, и призвана восстановить изначальный порядок, преодолеть возникшую энтропию, выпрямить вертикальную центральную ось, обеспечивающую связь всех трех космологических зон и, тем самым, связь людей с небом.

В обрядовой традиции энтропия создается во многом искусственно, согласно распоряжению главы моления. Нет никаких сомнений в том, что существует осознание угрозы, которую энтропия представляет для космоса и для людей. Не случайно, отдавая распоряжение раздвинуть пироги, чему я сам многократно был свидетелем, старший прибегает к особой словесной формуле: «*Адзæбæх сæ кæнут!* / Поправьте их!», используется своего рода антифразис, поскольку на самом деле подразумевается действие, обратное по своим последствиям. Более того, обычно, подобное распоряжение отдается старшим в самый последний момент, когда он уже готов начать свое молитвословие, так чтобы момент энтропии, возникающий между хаотизацией и посвятительной молитвой, был как можно более кратким. Теперь представляется возможным сопоставить участников обряда и его церемониал с эпическим сюжетом, драматизацией которого он выступает.

Если пироги сопоставимы с яблоней, то жертвенная курица может служить воплощением дочери владыки вод, Донбеттыра, которая иногда одна, иногда вместе с сестрами, прилетает по ночам, чтобы похищать яблоки, то есть с той же Дзерассой. Указанием на ее хтоническое происхождение может служить чеснок, которым курица, как правило, приправляется. Подобная функция чеснока хорошо прослеживается в осетинских народных загадках и обрядности. Приведу загадку о чесноке (*нуры*): «*Фæсхох куыдз амарди, ардаем йе 'смаг цауы* / Собака за горой околела, а вонь аж сюда доходит». Известна также фактически синонимичная ей загадка, которая посвящена дикому чесноку и его разновидностям, в которых ключевую роль также играет характерный для загадываемых растений дурной запах. Так для черемши (*давон / скъуда*) имеем следующие загадки: «*Куыдз фæсхох бахабар кодта, // Йе 'смаг та ардаем рахаецæ кодта* / За горами

собака напакостила, // А вонь аж сюда доходит» и «*Фассхохай куыдзы марды тæф цæуы* / Из-за гор доносится зловонный запах околевшей собаки» [14, 40, 37–38]. Примечательно, что с пространственной точки зрения, чеснок располагается «за горами», то есть вне пределов обжитого мира, соотносясь, по-видимому, с потусторонним миром. Подобная трактовка находит опору в обрядности, где пироги с диким чесноком (*давонджынтæ*) являются атрибутом поминальной обрядности. Таким образом, запах оказывается нерасторжимо связан с пространственной привязкой субъекта и выступает в качестве одного из его характерных признаков. Вероятно, в этом же ряду находится и запрет для младших есть внутренности курицы, поскольку они также обладают свойствами, характерными для потустороннего мира. Наиболее ярко это свойство обнаруживает печенка, отличающаяся на вкус заметной горечью. Тем самым, их избавляли от опасностей, с которыми было сопряжено взаимодействие с хтоникой.

Защитить Яблоню нартов от вторжения незваного гостя в числе прочих вызываются сыновья Уархага, которым в результате удается предотвратить вторжение похитительницы чудесных золотых яблок. В традиции курицу, действительно, часто резали молодые ребята, поскольку, согласно общепринятому и вполне убедительному объяснению, их руки еще не были достаточно сильны и потому они не могли быстро нарезать курицу, так, что сердце ее продолжало биться достаточно долго, что позволяло крови практически целиком выйти из ее тела. В результате куриное мясо приобретало хороший вкус и не горчило, как это бывало в том случае, если кровь не успевала выйти полностью. Далее, этим членам семьи полагалась куриная дужка, которая становилась предметом спора. Держась за ее разные края, каждый из мальчиков осторожно тянул в свою сторону, с тем чтобы при ее разломе ему досталась ее большая часть, та, которая сохраняла ножку. Тем самым, победитель, подобно эпическому герою, обретал условное право на всю курицу, демонстрируя свое верховенство. Как уже отмечалось выше, при разделе курицы им обычно доставалось куриная голень (*сгуы*), потому что им, как теперь хорошо видно, предстояло не только быть проворными, как оговаривалось в обрядности, но и проделать долгий путь, описанный в эпосе, который должен был привести одного из них по кровавому следу, оставленному раненой голубкой, на морское дно, в чертоги владыки водного царства.

Следуя далее по избранному пути, следует признать, что глава семейства выступает в роли эпического Уархага, родоначальника нартов (*нартæн сæ фыд* [11, 72]), сообразно его главенствующему положению он и получает голову курицы (*карчы сæр*). Знаменательно, что он возглавляет

обрядовое моление, выступая в роли патриарха, наделенного высоким моральным авторитетом и духовной силой. После посвятельной молитвы он подзывает кого-нибудь из младших мальчиков, причаститься ритуальным напитком, и только после этого выпивает сам. Более того, после того как мальчик пригубит предложенный ему напиток, он должен также отведать и выпечки, то есть пирогов с сыром. Для этого он обычно наклоняется к тарелке, на которой три пирога лежат в стопке, и откусывает от самого верхнего. В этом обряде причащения — *аходæн* — можно видеть Акт инвеституры, поскольку с мифологической точки зрения три пирога представляют собой растущую в сакрализованном центре эпического мира Яблоню нартов (Древо жизни), допуск к плодам которого может считаться особой честью, выделяющей участника этого действия из всех остальных.

Вместе с тем он не только отец двух братьев-близнецов, которые защищают яблоню, но еще на старости женится на Дзерассе, которую ему приводят в жены его внуки — Урузмаг и Хамиц [11, 24–25, 34–35, 472]. Этим двум персонажам и полагается куриное бедро (*макъустæг*), поскольку они также оказываются участниками рассматриваемого сюжета. Однако при этом происходит значительный хронологический сдвиг, поскольку в этом случае они относятся к среднему поколению, оказываясь старше поколения своих отцов. Все же с учетом того удельного веса, который им отводится в эпосе, подобный временной сдвиг вполне допустим. Знаменательно, что курица выступает в качестве заместительной жертвы, поскольку семья не могла лишиться своей главной хозяйки, которой при ее разделе доставалась куриная шейка (*къубал*). Если в этой роли выступала супруга главы семейства, то она воспроизводила образ самой Дзерассы, если же она в силу возраста уступала свое место кому-то из невесток, то ей причиталась уже другая часть, а именно, куриная гузка. В этом случае, в роли хозяйки дома могла выступать ее знаменитая дочь — Шатана также соотносимая с потусторонним миром, поскольку она была рождена в склепе [11, 22, 35, 93]. Кроме того, следует полагать, что незамужние девушки, получавшие куриное крылышко (*базыр*) были сестрами Дзерассы, ожидавшими своей очереди выпорхнуть из родительского гнезда, чтобы отправиться за чудесными яблоками в нартовский сад. В итоге, как видим, и в эпосе все ритуально значимые части курицы обретают своих законных владельцев. Своего владельца могла обрести и куриная гузка. Она могла бы по праву достаться владельцу сада, в котором росла чудесная яблоня — богачу Бурафарныгу, который лишь упомянут в эпосе, но не принимает никакого активного участия в развитии событий, что могло быть следствием его возрастной немощи.

Таким образом, следует полагать, что приведенные сопоставления участников обряда и эпических персонажей из цикла «Начала нартов», позволяют видеть не только их совпадение по общему составу, но и признать их функциональное тождество в каждом отдельном случае, и тем самым считать, что в целом, весь обряд удается вполне надежно соотнести с эпическим сюжетом. Основой, обеспечивавшей подобное наложение эпического сюжета и обрядности, мог быть только исходный миф первотворения, лежащий в их основе, конкретное содержание которого нуждается в дополнительном выяснении. Общая схема легитимации будет заключаться в переходе от патриархальной семьи к социуму, осуществляемому в рамках уже существующих половозрастных специализаций, приобретающих теперь характер сословно-кастового деления общества, хорошо известного специалистам (ср. [15, 137]). Тем самым, удастся установить как общую схему легитимации аланской царской династии, так и лежащий в ее основе механизм, равно как и ее содержание.

### Заключение

Проведенное исследование показало, что проблема прагматики Нартиады не только должна, но и может быть убедительно решена только с учетом свойственной ей героики. С этой точки зрения эпопея выступает средством легитимации аланской царской династии, известной благодаря сообщению средневековой хроники, указывающий на ее тождество с эпическим родом Ахсартатгата. Механизм, лежащий в основе этого процесса, может быть выявлен на основе эпического цикла, озаглавленного специалистами «Начало нартов». В основе предполагаемой героики лежит защита социума от вторжения хаоса, готовность пожертвовать собственной жизнью ради общего блага.

В общем виде сама схема подобной легитимации описывает переход от половозрастной специализации в рамках патриархальной семьи, управляемой старейшиной (*хистар*), к социуму с его распределением общественно значимых сословно-кастовых функций: жреческой, воинской и хозяйственной. Сама легитимация состоит из двух этапов: воинской инициации и венчания героя на царство. Примечательно, что описанная схема находит опору и в внутрисемейном обряде с курицей, который придает ей необходимое сакральное измерение. Замечу, что в эпосе сакральность обеспечивается на счет выбора локуса основных событий — сада, где растет главная святыня нартов: чудесная Яблоня. В этом случае, участники обряда, фактически, драматизируют сюжет, выступая в роли нартов, которых традиция трактует как доблестных предков из эпохи

первотворения. Если в эпосе воинская инициация заключается в том, чтобы защитить яблоню нартов и уберечь чудесный плод, который на ней созревает, то в обрядовой практике герой должен совершить жертвоприношение. При этом в общей схеме легитимации есть и небольшое отличие, поскольку она включает еще и ясно различимый акт инвеституры, осуществляемый во время причащения одного из младших. Вместе с тем в обоих случаях сохраняется мотив соперничества между братьями. В эпической версии эта борьба носит открытый характер и заключается в претензии на дочь владыки водного царства — Дзерассу. В обрядовой версии — соперничество носит символический характер и сводится к разделу дужки от ритуальной курицы, которая в общей схеме замещает Дзерассу.

Как видим, академическое положение о героике, как основе прагматики эпопеи, прошло проверку временем и смогло выстоять под натиском попыток его пересмотра. Именно героическое начало является определяющим для прагматики эпоса. Сама постановка проблемы прагматики в научный дискурс представляется весьма плодотворной, поскольку в результате ее обсуждения преодолевается наметившийся застой и открываются новые перспективы в изучении эпопеи. В социально-историческом плане примечательно, что эта проблема может по праву считаться общей для всех национальных версий Нартиады, поскольку все они хорошо знают аланскую средневековую династию, упоминаемую в грузинской хронике. Тем самым изучение проблемы прагматики Нартиады должно привести не к разобщению исследователей, а к восстановлению некоей «общей платформы», возрождая изначальное единство и целостность самой эпопеи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Сказания о Нартах; в пяти томах. Том I. Сост. К. Ц. Гутиев. — Орджоникидзе: Ир, 1989. — 496 с. (На осетинском яз.)
2. Болатов К. А., Болатов А. К. Кто есть кто в нартском эпосе. — Владикавказ: Ир, 2010. — 63 с.
3. Джанайты С. Х. Три слезы Бога. — Владикавказ: Олимп, 2007. — 158 с.
4. МАКЕЕВ Д. Б. Религиозное мировоззрение в нартском эпосе. — Владикавказ, 2007. — 199 с.
5. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. — Орджоникидзе, 1989. — С. 11–35.
6. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. — Владикавказ: Ир, 2007. — 235 с.

7. Салбиев Т. К. Общеиранское ядро осетинской эпической традиции (драконоборческий сюжет) // Известия СОИГСИ, № 34 (73), 2019, С. 126-138. DOI: 10.23671/VNC.2019.73.43112.

8. Фидаров Р. Ф. Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алалии: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук, специальность 07.00.02 (Отечественная история). — Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова, 2011. — 23 с.

9. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. — М.: Наука, 1977. — 276 с.

10. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ. С. 142–242.

11. Нарты кадджыгæ. — Дзауджыхъæу: Ирystон, 2002. — 589 с. (На осетинском яз.)

12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Восточная литература, 1995. — 408 с.

13. Уарзиати В. С. Избранные труды: этнология, культурология, семиотики. Книга первая. — Владикавказ: Проект Пресс, 2017. — 551 с.

14. Осетинские народные загадки. Составитель Дз. Г. Тменова. — Владикавказ: Ир, 2000. — 207 с.

15. KULLANDA S.V. Sergey Kullanda. Early Indo-European social organization and the Indo-European homeland // Journal of Language Relationship. — № 9 — Moscow, 2013 — P. 137–144.

DOI: 10.46698/VNC.2022.37.91.001

А. А. ТУАЛЛАГОВ,

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

## **ОБРАЗ ЛЕОПАРДА В ИСТОРИИ ОСЕТИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ (II)**

Одной из до конца нерешенной геральдической проблемой является изображение «Овсэтиса» — «(знамени-герба/-знака) Осетии» на «Заново вычерченной карте 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» [Маруашвили 1956: 96]. Она была создана 22 января 1735 г. Вахушти Багратиони (1695–1758 гг.), внебрачным сыном картлийского правителя Вахтанга VI. Проблема, прежде всего, заключается в отсутствии иных подтверждающих существование подобного знака источников. Поэтому исследователи пытались предложить вероятные, по их мнению, пути появления «Овсэтиса», что а priori полагало реальность существования его в прошлом.

«Глубина» такого прошлого оказывалась различной. Г. Д. Тогошвили, впервые введший в научный оборот «Овсэтиса», обратил внимание на исследования, прежде всего, В. И. Абаева, в отношении поэмы «Витязь в барсовой (леопардовой) шкуре» Шота Руставели. Он полагал, что культ барса-леопарда, восходящий к глубокой древности в ареале Восточного Средиземноморья и Западной Азии, из Малой Азии попал в общеиндоевропейский культурный ареал и мог отразиться в различных архаичных индоевропейских культурных пластах.

Поэтому существование культа леопарда у осетинского народа как одного из немногих представителей индоевропейского этнического массива на Кавказе объявлялось неслучайным. Неслучайным, по мнению автора, тогда было представление барса-леопарда в «Витязе в барсовой шкуре» символом любви Нестан и Тариела, которые ассоциировались с образами картлийской царицы Тамар, матерью которой была осетинская (аланская) принцесса, и ее мужа — осетинского (аланского) царевича Сослана-Давида.

В поэме Нестан сравнивается с барсом, а Тристан облачается в его шкуру. Поскольку барс-леопард был государственным символом осетинского царства, которое представлял Сослан-Давид, то ношение шкуры животного полагалось вполне естественным [Тогошвили 1990: 103–118].

К сожалению, представленные положения исторически ничем не подтверждались автором. Реальность существования «Овсэтиса» как государственного символа периода Аланского царства оставалось вне доказательной базы. Культ барса-леопарда у осетин до сих пор остается неизвестным специалистам, не имея к тому объективных оснований. Гипотетическая передача образа и связанного с ним культа через некий индоевропейский культурный ареал также не получила сколь-нибудь явственных фактических обоснований.

Вместе с тем, гипотетические наблюдения исследователя получили свое развитие в трудах других специалистов. Согласно одному направлению, утверждалась устойчивость бытования образа барса-леопарда в материальной культуре древних и средневековых племен Северного и Центрального Кавказа, полагающее существование у местного населения соответствующих мифологических или идеологических образов. В таком контексте с «Овсэтиса» Вахушти Багратиони сопоставлялись отдельные кобанские и иные изображения, включающие затем и образцы из аланских памятников [Чшиев 2016: 11–15]. Но трактовки их конкретных образцов не представляются столь однозначными. 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 определяемые их представления с «Овсэтиса» [Туаллагов 2021].

Согласно другому направлению, справедливо настороженно отметившему единичность самого изображения «Овсэтиса», полагалось отнесение его к экстраобразам, к взгляду «извне», т. е. со стороны позднесредневековой грузинской этнической среды. Но в его основе все же якобы лежали модель мироздания, метафора мифологического происхождения, мифология образа животного, сюжета «барс/мировая гора (мировое дерево)» восточноиранского культурного круга, которому подбирались отдельные изображения. Свое место в гипотезе нашли редкие материалы из Нартовского эпоса осетин и, что не удивительно, известные наблюдения за материалами «Витязя в барсовой шкуре» Шота Руставели.

В результате, предлагался достаточно сложный процесс формирования «Овсэтиса». Изображение признавалось символом (гербом) осетинского царства. Его создание, обусловленное традициями «восточноиранского мира» и накоплением фонда этнокультурной символики, хронологически

совмещалось с известными грузинскими поэмами и временем деятельности осетинского (аланского) царевича Сослана-Давида, персонифицированный исторический образ которого и был зафиксирован в образе «барса». Утверждалось, что формирование такой геральдической символики затем имело обратное этноконсолидирующее воздействие на общественное сознание, когда соплеменники Сослана-Давида стали воспринимать его как собственный символ этнической самобытности. В целом, утверждалось, что грузинский автор «перерисовал осетинский геральдический знак с источника, который нам до сих пор неизвестен» [УАРЗИАТИ 1998; 2017].

Однако, как данное направление в целом, так и его составляющие, находящиеся в явном противоречии друг с другом, не позволяют безоговорочно с ними согласиться, включая и утверждения о якобы передаче в «Овсэтиса» индоевропейских мифологических представлений о модели мира [ТУАЛЛАГОВ 2021], воспроизводимых сегодня в официальном описании герба РСО-Алания. «Неизвестность» же оригинала «осетинского геральдического знака» может объясняться просто отсутствием такового. Положительно воспринимаемое в данном случае использование методов семиотического подхода [КАМАЛОВ 2008: 228] не вызывало бы сомнений только в случае строгой верификации исходных для него данных. Парадоксальным выглядит и ситуация, когда, отстаивая аланский источник «Овсэтиса», вне рассмотрения остаются собственно изобразительные материалы из аланских памятников, а дополнительное иллюстрирование при таком издании остается вне собственно археологической компетенции.

Наконец, в последнее время была выражена поддержка обоим направлениям. Для подкрепления аланской составляющей предлагалось дополнительно обратить внимание на сведения средневековых источников о том, что символом алан, действовавших короткое время в Испании и Португалии, была кошка, а также на образ льва в гербе португальского г. Коимбра, который был интерпретирован Бернарду де Бриту как символ правителя алан Атака [КОЧИЕВ 2020]. Однако конкретный анализ приводимых и иных материалов также не позволяет согласиться с их полагаемыми однозначными трактовками [ТУАЛЛАГОВ 2021]. Сегодня получает свое развитие и гипотеза собственно аланского источника происхождения «Овсэтиса» [МЫСЫККАТЫ 2021].

Справедливости ради, следует отметить, что долгое время особняком стояло предположение, высказанное в отношении «знамен-гербов/-знаков» Осетии и Дагестана на означенной карте. Допускалось, что их автором являлся сам Вахушти Багратиони. Таким способом он выразил свое негативное отношение к периоду, в котором жил, именуемому «Особа» и «Лекоба» [ДЗАГТИАТЫ 1995: 103].

Совершенно необоснованным и прямо противоречащим известным фактам [Туаллагов 2021: 108] являлись заявления о том, что «Овсэти́са» изначально служил гербом грузинских князей Мачабели [Спаткай 2005: 267; Вершинский 2006: 57; 2014: 137; Дадианова 2014: 9; 2016: 51]. Можно бы было полагать, что некоторые из авторов заявлений сегодня отошли от них, изъяв соответствующее утверждение из своих описаний [Вершинский 2019: 329]. Однако параллельно продолжающееся воспроизведение и прежнего заявления [Вершинский 2022], с одной стороны, указывает на стремление угодить полагаемому кругу читателей, а, с другой стороны, только подтверждает полное отсутствие любых оснований для него. Не стоит и говорить о псевдоэтимологических заявлениях о «двуязычном прозвании» — «Сварн Джики» [Вершинский 2014: 138], которые также скромно опускаются в других изданиях [Вершинский 2019].

Таким образом, общий круг известных гипотез о происхождении и семантике «Овсэти́са», определяемый первоначальными трактовками Г. Д. Тогошвили, окончательно замкнулся, не предоставив достаточных оснований для их безоговорочного принятия и одновременно потеряв потенциал для дальнейшего научного исследования и развития. Создавшееся положение диктует необходимость изменения, хотя бы в качестве ограниченного эксперимента, самого подхода к исследованию проблемы.

Прежний подход исходил из вычленения «Овсэти́са» из общего ряда «знамен-гербов/-знаков» карты Вахушти Багратиони и его сепаратного рассмотрения. Поэтому следует предложить изначально обратить внимание на весь ряд представленных изображений, которые воспроизводят форму знамени по типу римского *vexillum*, что, кстати, напоминает о сведениях о таком знамени царя Картли и Имеретии Георгия VIII из поддельного письма от 22 апреля 1459 г. трапезундского правителя Давида II Великого Комнина [Cæsarís ... М DCCC LXXX: 201]. В таком случае становится сразу понятно, что «Овсэти́са» по своим композиции и элементам, в целом, не выходит за рамки общего «геральдического ряда» карты Вахушти Багратиони, явно знакомого с правилами геральдики своего времени, и не имеет ничего специфически «аланского». Общее разнообразие зооморфных образов не дает какого-либо повода к специальному рассмотрению. В такой ситуации единственным наблюдаемым сближением с «Овсэти́са» является наличие других образов кошачьих хищников.

Среди всех изображений «знамен-гербов/-знаков» они представлены только для грузинской династии Багратиони (илл. 1), Армянского царства (Сомхети) (илл. 2) и Осетии (илл. 3). Причем, армянский и осетинский символы оказываются полностью идентичными — леопард в необычно белой шкуре. Не стоит и говорить, что включение в рассмотрение геральдического



Илл. 1



Илл. 2



Илл. 3

символа грузинских Багратиони карты Вахушти Багратиони выводит значимость сопоставления на высокий уровень государственной истории. Такое совпадение оказывается еще более показательным, если учесть известные свидетельства по династическим историям.

Согласно сведениям армянских и собственно грузинских средневековых письменных источников, картлийская династия Багратиони происходила из династии армянских Баградуни, легендарное происхождение которой возводили к потомку библейского царя-пророка Давида. Данная генеалогическая линия была хорошо известна и Вахушти Багратиони. Он не только полностью ее принимал, но и внес в нее некоторые личные дополнения [Юзбашян 1988: 131–132; Молчанов 2005: 165–172; Назарян 2016: 100], что свидетельствует о его активном вмешательстве в вопросы конструирования династических историй. Некоторые исследователи полагают, что родство между картлийской династией и армянскими Баградуни была установлена через династический брак еще в VII в. [Виноградов 2014: 140–142].

Столь же активно Вахушти Багратиони вмешался в проблему генеалогии правившего некогда в Осетии (Алании) рода, сконструировав ему происхождение от боковой ветви картлийских Багратиони — Ефремиани. Данный подлог был надежно выявлен специалистами. Для нас и в данном вопросе показательным мотивом к подлогу послужила именно история Тamar и Сослана-Давида, поскольку их браком был положен конец мужской линии грузинских Багратиони, т. е. фактически самой династии. Отсюда и другие неоднократные попытки объявить именно Сослана-Давида, а через него царскую династию Алании, ветвью грузинских Багратиони [Тогошвили 1990: 10–40; Гаглойти 2010: 236–243].

Таким образом, на карте Вахушти Багратиони три геральдических символа, близкие друг другу по представленным на них зооморфным

образам, оказываются символами именно тех государственных образований, которые объединяются и династической историей. Такое объединение, учитывая его активное отстаивание все тем же Вахушти Багратиони, не останавливавшимся перед прямыми подлогами, позволяет продолжить исследование в наметившемся новом направлении. Поскольку отдельное рассмотрение проблемы «Овсэтиса» не дало надежных результатов, следует предложить рассмотреть вопрос со стороны сопоставимых с ним символов карты.

На гербе рода Багратиони изображены два льва, держащие щит, в которых усматривают символ могущества [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 37]. Отдельно шествующий лев будет представлен [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 80, рис. 135, 140, рис. 11, 12] и на именных гербах правителей, в том числе, например, на гербе Вахтанга VI — отца Вахушти Багратиони (илл. 4). Он, в частности, был опубликован в тбилисском издании «Апостола» 1709 г. Таким образом, для самого Вахушти Багратиони лев являлся знаковым семейно-родовым символом.

Установлено, что Вахушти Багратиони учился у католических миссионеров, которые активно действовали в Картли, непосредственно при царском дворе, где обучали и царских детей, поскольку Картли готова была принять католицизм в обмен на помощь против турок. Они впоследствии оказывали ему содействие и при работе над картами [Маруашвили 1956: 26; Вахушти Багратиони 1976: 6]. Данное положение свидетельствует о хорошем знании царевичем, в том числе, западноевропейской геральдики, ее истории и правил. Поэтому мы можем обратиться к соответствующим данным геральдики.

Известно, что лев ассоциировался с ветхозаветным царем-пророком Давидом, его потомками и даже самим Христом. Со временем лев



Илл. 4

приобретает христологическое значение. Именно к Давиду вели свое происхождение Багратиони [Вахушти Багратиони 1976: 192–193; Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 37; NIKOLAISHVILI 2019: 55–57]. Постепенно в Европу проникают и восточные представления о льве как царе зверей. В целом, лев — одна из самых часто встречающихся фигур в средневековой геральдике, царственный хищник. Он становится неизменным атрибутом носителей власти, королей и князей, христианских рыцарей, олицетворением силы, храбрости, великодушия, власти и могущества [Пастуро 2012: 50–57; Левандовский 2008: 37; Лучицкая 2001: 334; 2010: 124; Лакиер 1990: 39].

Вместе с тем, гербы династии Багратиони и Вахтанга VI Багратиони определяют необходимость приведения некоторых дополнительных наблюдений. Наряду со львом, другим известным европейским геральдическим символом из мира кошачьих хищников был леопард. Специалисты не исключают, что образы льва и леопарда изначально были едины, они часто смешаны. Леопард в геральдике был особой разновидностью льва [Пастуро 2012: 52]. Их различия воспринимались не как видовые, а как геральдические — позы.

Лев всегда изображается в профиль. Его обычная поза — вертикальная, т. е. он стоит на задней правой лапе, три лапы подняты вверх параллельно корпусу. Эта позиция известна как «лев восстающий» (*lion rampant*). Хвост изображался поднятым и своим окончанием прилегающим к спине. Другая позиция — «лев шествующий» (*lion passant*) — изображен горизонтально, голова в профиль, правая передняя лапа поднята, три другие поставлены как при ходьбе. У леопарда голова изображалась анфас (геральдически «насторже»). У шествующего леопарда хвост поднят и откинут. Если лев идет на трех лапах, а голова повернута в анфас, т. е. когда видно оба глаза и уха, — это «львиный леопард» (львуподобный леопард). Леопард с мордой в профиль — «леопардовый лев» (леопардоподобный лев) [Левандовский 2008: 37; Лучицкая 2001: 333; Лакиер 1990: 39]. Неудивительно, что даже в трактатах по геральдике льва порой путали с леопардом. К тому же, существовали некоторые различия, например, в терминологиях французской и английской геральдик [TARJÁN 2017: 53–54, 56; 2018: 91–92].

Таким образом, вертикально стоящие хищники с поднятыми и прилегающими к спине хвостами на гербе династии Багратиони, несомненно, львы. В то же время лев с развернутой анфас головой и откинутым хвостом на гербе Вахтанга VI Багратиони — «леопардовый лев». Заметим, что он еще имеет и другие особенности — движется не в левую сторону, а в правую, и поднял не правую переднюю лапу, а левую.



Илл. 5

ны исторической Армении они были обычными представителями, как леопард и для горной зоны Кавказа, в целом. Самым известным примером символики Багратуни является изображение идущего льва на Львиных воротах древней столицы Армении — Ани (илл. 5), получившей данный статус в 961 г. Лев как символ присутствовал и во владениях младших ветвей династии, что позволяет полагать его фамильный характер [Григорян 2010; Загоруйко 2015: 84].

После падения династии Багратуни государственность Армении была продолжена в лице династии Рубенян (1080–1226 гг.), которая декларировала свое родство с Багратуни [Григорян 2010]. Конечно, следует отметить, что родство было фиктивным, преследуя цель возвысить происхождение родоначальника новой династии и обосновать законность преемственности власти [Микаелян 1952: 81–82]. Данная преемственность использовала и львиные символы.

Справедливо обращено внимание, что Рубеняны продолжили армянскую государственность в Киликии, в регионе Восточного Средиземноморья, в условиях крестовых походов, и прямого общения с европейским миром, с которым будут заключаться и династические браки, выстраиваться торговые, дипломатические и культурные связи. Данное положение совпадает по времени и со становлением геральдики как таковой, появлением гербов у выдающихся правителей Европы, которые включали образы кошачьих хищников, составлением гербовников. Левон I, создавший Армянское королевство в 1198 г., получил от императора Священной Римской империи Генриха VI «герб со знаком льва по его имени, который тагаворы Армении носят по сей день...», т. е. герб стал еще и «гласным гербом», о чем сообщал Нерсес Палеаненц (Палианци) [Григорян 2010; 2013: 26–27; Загоруйко 2015: 84]. Соответственно, образ льва представлен на золотых буллах правителя [TARJÁN 2017: 55].



Илл. 6

Сменившие Рубенянов после смерти их последнего правителя Левона V (1320–1341 гг.) Лузиньяне, устанавливали свое родство с предшественниками через брачные связи. Лев сохраняет свое геральдическое значение, становясь общеизвестным символом Армении в европейской традиции. Хотя изображения хищника в армянской традиции стилистически явно отличаются от их изображений в европейской геральдике [TARJÁN 2017: 54; 2018: 91]. В целом, лев становится общепризнанным символом государства при всех правивших в Армении династиях.

Известные материалы по армянской геральдике также предоставляют примеры сближения образов льва и леопарда. Уже герб Левона II Великого представлял собой, как определяют, коронованного леопарда. Изображен лев с мордой в анфас — «леопардовый лев». На монетах и печатях хищник изображался держащим патриарший посох с крестом или посох с лапчатым крестом. Данная композиция представлена на печатях и монетах и других правителей (илл. 6). Обращалось внимание, что положение лапы, держащей посох с крестом, сравнимо с изображениями Агнца Божьего, держащего крест или крестовое знамя, на многократно представленных в гербовой символике его типичных изображениях. Это сходство позволило определять льва как *leo quasi Agnus Dei*, что связано с представлением об идеале христианского правителя. Впоследствии появляются изображения льва под крестом, что напоминает изображение льва на Львиных воротах Ани [Григорян 2008].

Отмечается, что, например, уже в Вийнбергенском гербовнике третьей четверти XIII в. представлено два варианта (илл. 7, 8) герба Армении — в золоте червлёный «лев восстающий» и в червлении золотой коронованный «львиный леопард» с золотым патриаршим крестом за спиной.



Илл. 7



Илл. 8



Илл. 9

В Гелдернском гербовнике последней трети XIV в. — в золоте коронованный «леопардовый лев» держит передней лапой серебряный посох с навершием в форме узкого якорного червлёного креста. Одновременно на щите представлен и лев (илл. 9).

В «Хронике Констанцкого собора» Ульриха Рихенталя, оконченной около 1425 г., Армения представлена в червлении коронованным леопардом с золотым крестом за спиной (илл. 10). В этом же издании приводится еще два изображения для Великой и Малой Армений (илл. 11, 12), представленными в золоте червлёными «львиными леопардами», первый из которых несет изображение креста на плече [Ulrich von Richental, 1483].

В гербовнике Милтенберг, составленном между 1486 г. и 1500 г., Великая Армения представлена в золоте



Илл. 10



Илл. 11



Илл. 12

червлёным леопардом с короной, а Малая Армения — в серебре червлёным львом. В южногерманском (Аугсбургский), так называемом Собрании гербовников (Sammelband mehrerer Wappenbüche), составленном около 1560 г., Великая Армения представлена «львом восстающим», а Армения — «леопардовым львом» с крестом за спиной (илл. 13).

Но здесь же герб Армении приобретает несколько неожиданный вид. Вместо изображения креста над львом создается изображение льва, пронзенного мечом (илл. 14).

В гербовнике Виргил Солис 1555 г. также два изображения (илл. 15) — коронованный «лев шествующий» с крестом за спиной и коронованный «лев восстающий» [Григорян 2010; Загоруйко 2015: 84–85].



Илл. 13



Илл. 14

В других известных гербовниках Армения представлена только львом. Например, «лев восстающий» представлен в гербовнике Уэлфорда 1275 г. (илл. 16).

Он же символизирует Армению, например, на марокканской портулане 1339 г. А. Дульсера (Далорто), на каталонском атласе 1375 г. Абрахама Креска и на генуэзской карте 1421 г. Франческо де Чезаниса. Лев изображен на знамени армянского порта Айас [Григорян 2010; Загоруйко 2015: 85]. Таким образом, именно лев служил гербовым символом Армении. Например, в широко известном в свое время труде по геральдике XVII в. [Tesserae gentilitiae a Silvestro Petra Sancta... MDCXXXVII: 297] представлен классический «лев восстающий» (илл. 17), как и в книге гербов и флагов 1708 г. Геррита Хесмана (илл. 18).

Привлекает к себе внимание Гладзорское Четвероевангелие, составленное в 1300–1307 гг. в армянском Сюнике, которое было иллюстрировано пятью художниками, в том числе Торосом Таронаци. На миниатюрах (илл. 19) сцен поцелуя Иуды и свадебного праздника в Кане Галилейском изображены черные «восстающие львы» на щитах двух воинов и два червлёных «восстающих льва» на архитектурном своде [Matthews, Taylor 2001: pl. 24, 53]. Изображения указывают на знакомство в княжествах кавказской Великой Армении с геральдическими традициями Европы и Киликийской Армении [Григорян 2013: 23–25].

HERMENIE



ARMENIA.



Илл. 15



Илл. 16



Илл. 17



Илл. 18



Илл. 19

Помня об отдельном появлении образа льва на гербе Вахтанга VI, следует отметить, что данный зооморфный образ является самым древним из известных европейских гербовых изображений Иберии. Он представлен [Conrad Grunenberg's Wappenbuch 2005: 96, № 292] в виде того же «льва восстающего», держащего вложенный в ножны меч (мюнхенская версия) клинком вниз (илл. 20), в гербовнике Конрада фон Грюненберга 1483 г. [Das Wappenbuch Conrads... 1486: 60] для периода подчинения царства монголам («kung von georrien undern kan»). Появление образа льва вполне закономерно с позиции армянского происхождения Багратиони, тогда как вложенный в ножны меч мог символизировать подчинение страны. В другом издании 1602 г. [Das Wappenbuch Conrads... 1602: 68] представлено несколько иное изображение без ножен (илл. 21). Неудивительно, что исследователи Грузии отрицают историчность герба [Кикнадзе 2014: 6].\* Возможно ли, что такое положение меча на изображении как-то связано с прежними объявлениями в арабоязычных надписях на монетах от Давида IV Возобновителя до Русудан о «мече мессии», тесно связанным с царским мечом как атрибутом власти и церковной коронации и символом



Илл. 20



Илл. 21

войны с «неверными» [Андроникашвили 2012: 65–66], которые теперь подчинили Картли?

Иногда полагают, что в том же гербовнике представлен герб Иберии в виде трех червлёных леопардов («*der kung von uibernia*») рядом с гербом Кипра. Но, несомненно, здесь приведен герб Ирландии [Conrad Grunenberg's *Warrenbuch* 2005: 91, № 239], что не исключает допуска того момента, когда изображение могло кем-либо восприниматься или трактоваться в связи с Иберией (Картли). Такое изображение «леопардового льва» в понимании средневековой геральдики для *Hiberi* представлено и в *Notitia Dignitatum* [Notitia Dignitatum... MDCCCLXXVI: 12, № 19].

Таким образом, оба царства имеют единый гербовый символ, что не удивительно в свете истории Багратуни–Багратиони. Но Вахушти Багратиони выбирает для Армении образ именно леопарда через явное видовое различие, к чему он мог иметь формальный повод через знакомство с европейскими геральдическими трудами. Различие подчеркивается и через позу животного, т. е. и собственно геральдически. Она никак не могла диктоваться армянским источником. Тем более, что становление армянской геральдической традиции, в отличие от грузинской, происходило в условиях прямого взаимодействия с европейским миром [Григорян 2010], тогда как в Грузии никогда не было понятия о гербе в том смысле, как его понимали другие народы [Лакиер 1990: 325]. Такое положение, видимо, облегчало для Вахушти Багратиони вольные манипуляции при составлении изображений на своей карте. Другими словами, мы имеем прямое указание на



Илл. 22



Илл. 23

то, что Вахушти Багратиони позволял себе создавать не только фиктивные династические истории, но и государственные символы, хорошо зная во втором случае действительные образцы.

Поза леопарда явно понижает престижность всего изображения. Можно допустить, что она основана на плохом воспроизведении или подражании изображению символа Армении, например, в виде «львиного леопарда» Вийнбергенского гербовника (*Wijnbergen Roll, Armorial Wijnbergen*) (илл. 22) или гербовника Лорда Маршала (*Lord Marsal's Roll*) (илл. 23) [TARJÁN 2018: 97, fig. 18, 19], но с дополнительным разворотом головы хищника назад.

Заметим, что герб Багратиони переполнен знаками верховной власти (корона, скипетр, сабля, держава), библейско-христианскими символами (власяница Христа, кресты на короне и державе, арфа и праща царя-пророка Давида, львы; на гербе Вахтанга VI — еще и весы библейского царя Соломона). Такое переполне-

ние, кстати, соотносится с пятью крестами на флаге — Иерусалимский крест (символ Кустодии Святой Земли), — что легендарно трактуется в Грузии как знамя Вахтанга Горгосала. На самом деле, подобная эмблема представлена на упоминавшейся карте-портулане 1339 г. А. Дульсерта для Великой Армении и Севастополиса. Для Картли данная эмблема представлена на венецианской карте 1367 г. братьев Ф. и Д. Пицигани. Над всеми указанными территориями Иерусалимский крест представлен в «Книге знаний всех королевств», написанной между 1378 г. и 1402 г. [ГУБАРЕВА 2015: 65–66; Наше королевство 2013: 11; Гопия 2019: 33–36]. Не вдаваясь в проблему возможной связи Иерусалимского креста с историей крестоносцев [Бичикашвили, Чагунава 2004: 4], только отметим, что его появление не может быть связано со временами Вахтанга Горгосала. Оно носит более поздний характер, являясь продуктом заимствования. Для нас же показательным, что Армения и Иберия оказываются вновь символически объединены.

Герб Армении не только уступает гербу Картли в христианской символике, но для Армении даже вместо известного изображения посоха с крестом представлено копьё. Возможно, оно символизирует наконечник «копья Лонгина», который якобы был принесен в Армению апостолом Фаддеем и ныне хранится в Эчмиадзине. В такой ситуации показательным, что среди рисунков на карте Вахушти Багратиони второй раз копьё появляется в известной сцене с конным Святым Георгием и змием.

Сама композиция вполне сопоставима с образом льва, держащего посох с крестом с монет, печатей и Гелдернского гербовника. Напомним, что преобразования изображений даже более радикального характера были свойственны и западноевропейским гербовникам. Как указывалось выше, например, крест над львом превращался в льва, пронзенного мечом (Sammelband mehrerer Wappenbüche).

Вахушти Багратиони явно вольно составляет символ, о чем свидетельствует и включение в него некой головы в шляпе, которую субъективно интерпретировали как солнце [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 39], видимо, исходя из известного изображения «геральдического солнца», т. е. солнца с человеческим лицом. Но изображение шляпы, например, напоминает об изображениях головных уборов в европейской геральдике в гербах представителей церкви. Поэтому можно предположить, что копье и шляпа относятся к символике армянской церкви в авторском представлении Вахушти Багратиони.

Леопард, развернув голову назад, смотрит на возвышающуюся над ним корону, которую можно сопоставить с короной с герба Багратиони и рассматривать как символ подчинения Армении Грузии. Такой разворот головы у «львов восстающих» был представлен еще на монетах армянских правителей (илл. 24). Поза животных представлена на рельефной композиции крепости Левонкла в области Мсиса и на миниатюре автопортрета упоминавшегося Тороса Таронаци в Библии Есаи Нчеци 1318 г. [Григорян 2013: 25]. Львы на монетах, соответственно, взирали на увенчанный крестом посох, как леопард с рисунка Вахушти Багратиони взирает на увенчанную крестом корону.

Вопрос о подчинении Армении Грузии, учитывая соотношение и связь Армении (Сомхети) и южных районов Картли (Сомхити), а также сложную историю политических армяно-грузинских взаимоотношений, дающих повод к такой трактовке вплоть до последнего времени [Майсурадзе 2009], может также указывать на понижение престижности символики Армении в интерпретации Вахушти Багратиони. В русле соответствующей тенденции следует вновь обратиться к образу леопарда.

Несмотря на изначальную близость образов льва и леопарда, их сочетания, в европейской геральдике присутствует и их резкое разделение и противопоставление.



Илл. 24

Дело в том, что в Библии лев нередко предстает и как отрицательный символ [Пастуро 2012: 54]. Поэтому на рубеже XI–XII вв. такой отрицательный символ начинает выделяться в отдельное животное, чтобы не путать его с христологическим образом льва, льва — царя зверей. Этим отдельным животным становится леопард, обладающий многими качествами и внешними признаками льва, но предстающий свергнутым львом, полульвом или уже и противником льва. Формально, как уже отмечалось, геральдически леопард — это лев, но с изображением головы в анфас, что в средневековой зооморфной иконографии практически всегда имеет уничижительное значение.

Изображение анфас — это «плохой лев», т. е. леопард. Возникновение эмблемы было связано с эволюцией герба Плантагенетов во второй половине XII в. С античных времен и до средневековья лев и леопард противопоставляются друг другу. В целом, в средневековой интерпретации бестиариев леопард — всегда символ отрицательный. Лев как эмблема христианская противопоставляется леопарду, который в зооморфной символике рассматривался как языческий символ. Генрих Плантагенет, будущий король Англии, изобразил на своем гербе леопардов в горизонтальной позиции, подчеркивая, что это не львы и что они имеют нехристианское происхождение. Так он заявлял о своей позиции по отношению к христианской вере, не желавшей признавать его притязания на престол.

Леопард представляется плохим львом, львом-бастардом, рожденным от неравного брака львицы и самца пантеры — пардуса, что закреплено и в его названии — леопард. Поэтому леопарду приписываются все отрицательные качества бастарда. Это животное — фальшивое, вероломное и хитрое. Он мог менять внешний вид своих пятен, чтобы обмануть противника, почему называется *pardus versipellis* — «меняющий шкуру пардус». Для средневекового человека пятна — всегда нечто нечистое и постыдное. Поэтому к этой нечистоте добавляются и животные коннотации — тот же леопард. Порой христианская церковь рассматривала леопарда как образ дьявола, грешника, чья душа запятнана грехами как его шкура. Недаром изображение леопардов помещалось на выдуманных щитах врагов христиан — «сарацинов» [Лучицкая 2001: 221, 333–334; 2010: 126; Пастуро 2012: 57–59, 380, прим. 85].

Поэтому можно предполагать, что видовое и геральдическое представление символа Армении через леопарда у Вахушти Багратиони диктовалось все тем же стремлением принизить его по сравнению с символом Багратиони. Вместе с тем, хотя голова леопарда развернута в обратную сторону, но она изображена в профиль, т. е. на манер изображения льва, что не позволяет полагать полную отрицательную коннотацию образа. Заме-

тим, что так же в профиль изображена голова леопарда и на «Овсэтиса», вопреки некоторым прежним утверждениям, что легко подтверждается, например, сравнением с изображением на гербе династии Багратиони (илл. 1, 3).

Следует обратить внимание и на «пятнистость» шкуры леопарда. Сама шкура имеет белый, неестественный для леопарда цвет, и покрыта небольшими, небрежно нанесенными черными штрихами различных форм. Но Вахушти Багратиони должен был хорошо знать расцветку шкуры леопарда, непосредственно водившегося в горах Кавказа.

Такая манера изображения шкуры животного неожиданно напоминает известное наблюдение об исключительных изображениях символа Армении. Так, в гербовнике Сигара (Segar's Roll) 1285 г. представлен серебряный лев (илл. 25) [TARJÁN 2018: 91, 97, fig. 17]. Оригинал гербовника не сохранился, а его известные копии относятся к первой половине XVII в. В упоминавшемся *Sammelband mehrerer Warpenbüche* герб армянской Трои содержит изображения двух подобных львов (илл. 26).

В гербовнике же Герольдов, или Герольда (Heralds' Roll, Herald's Roll), иногда называемом гербовником Элеонор (Eleanor's Roll), т. к. он включал в себя герб королевы Англии, и составленном около 1270–1280 гг., герб Армении (илл. 27) представлен червлёным крестом с золотой короной в перекрестии [TARJÁN 2018: 97, fig. 15]. В гербовнике Кэмдена (Camden Roll) с блазонами на старофранцузском языке, составленном около 1280 г., червлёный крест с золотой короной в перекрестии изображен на



Илл. 25



Илл. 26



Илл. 27



Илл. 28



Илл. 29

горностаевом щите (илл. 28) [TARJÁN 2018: 97, fig. 16]. Однако такой горностаевый щит представлен на золотой булле Леона I (илл. 29) из королевской канцелярии Англии [The Ancient Kalendars... 1836: 102].

Полагают, что появление такого фиктивного рисунка обусловлено созвучием, когда составитель гербовника связал названия Армении — Ermenie (гербовника Герольдов), и Ermyne (гербовника Кэмдена) — в титуле правителя Армении с горностаевым мехом (латин. hermelin, фран. hermine, англ. ermine) и родиной легендарного британского рыцаря Тристана — Ermenie, название которой, вероятно, навеяно памятью о древней земле Арморика или Бретани, чьи герцоги носили щит с полем горностаея [Григорян 2010; 2013: 19; TARJÁN 2018: 90, 95]. Для золотой буллы, противоречащей фиктивности, также указано Ermenye. Ни эти ли сведения, в целом, послужили одной из своеобразных «подсказок» Вахушти Багратиони для превращения льва Армении в пятнистого леопарда?

Черные отметины, ассоциировавшиеся со шкурой горностаея, происходят от черного окончания хвоста животного. В геральдике применялись чаще искусственные, фигурные формы таких меток. Но представлены и естественные [Лукомский ... 1996: таб. II, 13а, 13б]. Такие отметины ставились по всему фону, т. е. единственное черное пятно на кончике хвоста животного в геральдике множилось по всему фону, олицетворяя всю шкуру.

Именно мех горностаея был одним из двух мехов, причисляемых к геральдическим цветам. Горностаея удостоился такой почести, т. к. считался символом чистоты. В конце средних веков ценность горностаевого меха повысилась. Он стал все чаще ассоциироваться с идеей власти, правосудия, господства. В геральдике и одежде везде в Европе он связан с верховной властью и престижем [Левандовский 2008: 27; Пастуро 2012: 230, 273; Лакьер 1990: 34]. Вторым подобным мехом был мех белки. Интересно, что в Armorial du Hergaut Hongrie (около 1460 г.) герб Армении представлен львом в золотом поле с беличьей каймой [Григорян 2008].

У Вахушти Багратиони «пятна» нанесены небрежно, что может отражать как общее невысокое художественное мастерство автора, что демонстрируют все изображения на его карте, так и отмеченные выше условия для вольных манипуляций. Кроме появления шкуры горностаея вместо льва как символа Армении в некоторых гербовниках, следует отметить, например, изображения львов на горностаевом фоне у представителей различных дворянских родов Западной Европы.

Очень редко, но известен и «горностаевый лев», т. е. в «шкуре горностаея». В упоминавшихся гербовнике Герольдов (Фицуилльямская копия) такой лев представлен на гербе William de Narford, а в Вийнбергенском

гербовнике — на гербах Guy de Pomponne и Duvelin de Lihus, В первом гербовнике представлен и «горностаевый орел» — герб Piers de Bedingfield. В «Гербовнике Англии» в такой шкуре на гербах изображены фантастические козел-единорог и козел-олень [Insignia Anglica 1540: 4, 6]. Представлены в таких шкурах, пятнистость которых особенно сравнима с изображениями у Вахушти Багратиони, и кошачьи хищники [Insignia Anglica 1540: 43, 50]. Несколько позднее жизни Вахушти Багратиони «горностаевый лев» появится на гербе русских графов Орловых. Он был дарован грамотой от 10 июля 1763 г. Императором Священной Римской Империи Францем I. Причем, Орловы считались германского происхождения, происходя из Польской Пруссии.

Таким образом, появление «горностаевой шкуры» леопарда (его светлая шкура напоминает и образец гербовника Сигара) на изображении символа Армении у Вахушти Багратиони могло бы быть подсказано именно примерами средневековых западноевропейских гербовников. С другой стороны, это позволяло несколько понизить престиж Армянского царства, чья династия Багратуни, в отличие от картлийской Багратиони, уже давно сошла с исторической арены. Но одновременно не придавалось леопарду сугубо отрицательное восприятие, включающее «греховность» его естественных пятен, тем более, в условиях прямой династической связи Багратуни–Багратиони. Впрочем, такие манипуляции могли облегчаться и знанием о продолжении использования образа как символа Армении последующими после Багратуни династиями, указывавшими на родственную связь с ней, но уже обладавшими родственной дистанцированностью от картлийских Багратиони.

Заметим, что обращение внимания на «герб Сомхети (Армении)» как на изображение барса или льва, которое поддается верификации и передает герб армянских Багратуни с некоторыми искажениями [Кочиев 2020: 42–43], нуждается в уточнении. Данное изображение, несомненно, передает образ леопарда. Для его понимания было необходимо провести его отдельную верификацию на основании привлечения известных средневековых изображений гербов Армении. Только такой анализ и его результаты позволяют обратиться к следующему этапу исследования.

Если мы теперь с таких позиций перейдем от «герба» Армении непосредственно к «Овсэтиса», то уже не удивимся тому, что представлено на нем. Здесь для выдуманной в грузинской историографии, включая Вахушти Багратиони, побочной ветви картлийских Багратиони представлен все тот же леопард. Точнее, мы видим «львиного леопарда» в «горностаевой шкуре», хотя повторим, что трудно отделаться от впечатления низкого художественного уровня исполнения «Овсэтиса». Совсем бы было

непонятно стремление приблизить изображение к зимнему, более светлому окрасу шкуры животного.

Исследователи уже полагали, что «серебристо-белая шерсть его, за исключением груди и живота, усеяна черными точками. Таким образом, средневековый художник не только создал эффект пятнистой шкуры реального животного, но и — одновременно — добился геральдического символизма горностаевого меха... Барс изображен расцветкой горностаевого меха, соответствующей принципам геральдики. И это не случайно: в средневековой европейской традиции этот зверек служил символом чистоты» [УАРЗИАТИ 2017: 261]. Автором этих строк отмечалось, что такое заключение субъективно и не имеет подтверждения в геральдике. Точечное заполнение «говорит лишь о примитивизме мастерства рисовальщика» [ТУАЛЛАГОВ 2021: 80–81]. Сегодня, учитывая соответствующие дополнительные наблюдения, следует внести некоторые коррективы в приведенное возражение.

Определение «горностаевого меха», надо полагать, было сделано интуитивно, только на визуальном уровне. Показательно, что другой исследователь усмотрел в животном «Овсэтиса» рысь [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 39, № 229, 103, рис. 228], что даже более подходило бы для визуального определения за счет примитивно исполненной расцветки меха и, например, более короткого хвоста. Также он считал рысью и животное со знака Армении [Михаил Николаевич Вадбольский... 2014: 39, № 226, 102, рис. 224]. Но именно символ Армении указывает на изображение леопарда.

Видимо, само визуальное восприятие было подготовлено за счет цитаты из работы А. Б. Лакиера [ЛАКИЕР 1990: 39], что «... есть львы... даже горностаевого цвета...» [УАРЗИАТИ 2017: 261]. Данное положение демонстрировалось А. Б. Лакиером за счет герба Орловых [ЛАКИЕР 1990: 303], что, само по себе, даже только хронологически не может служить основанием для определения в гербе на карте Вахушти Багратиони. Но его допустимость может быть принята только через образ символики Армении за счет постулируемого «родства» династий и данных средневековых гербовников именно для Армении. Но автором момент сопоставления «Овсэтиса» с другими «знаменами-гербами/-знаками», прежде всего, Армении, был полностью упущен, как и представления Вахушти Багратиони о династических связях. «Подтверждением» возможности такой манипуляции для Вахушти Багратиони могли дополнительно послужить знания о Сослане-Давиде и «Витязе в леопардовой шкуре» [ТУАЛЛАГОВ 2021: 91], что укрепило и его уверенность в возможности приписать Армении и Осетии символ в виде леопарда.

Но дополнительно заметим, что интересны наблюдения исследователей о связи в поэме барса с женским образом Тамар, а мотив облачения героя в его шкуру входит в круг представлений «об особом духовном, а затем и социальном статусе ее властителя, об его непрерывной связи с божественным женским началом» [Полищук (Шадчина) 2013: 332–336]. Если же продолжать линию отождествления героя поэмы с Сосланом-Давидом, то в произведении речь идет о добровольном вхождении страны героя при его отце в состав царства его избранницы, т. е., переводя эпический язык в исторические реалии, о якобы вхождении Осетии в состав Грузии, хотя и ограничивавшееся Южной Осетией [Дандуров 1937: 20]. Такое положение, противоречащее исторической действительности, но неоднократно декларировавшееся со стороны закавказской власти, конечно, могло еще более стимулировать к себе интерес со стороны Вахушти Багратиони. Однако следует отметить, что современные ученые приводят аргументы, отрицающие какую-либо связь поэмы с историческими Тамар и Сосланом-Давидом и их временем [Курцвайль 2019: 63–64, 72–74].

Отмечалось, что мы имеем дело с единственным известным изображением символа Осетии, а ничего аналогичного до сих пор не обнаружено, что вполне справедливо настораживало исследователей [Уарзиати 2017: 257]. Сегодня отсутствие сопоставимых независимых материалов становится уже знаковым. Попытки обращения к широкому кругу изображений из «восточноиранского мира» [Уарзиати 2017] не дают положительного результата, кроме того, с одной стороны, подменяя собственно аланские образцы, а, с другой стороны, полностью опуская аспект изучения соответствующих зооморфных образов в аланской культуре.

Спорность таких трактовок определенных археологических артефактов, включающую проблему их инокультурного происхождения, уже была обозначена [Тваллагов 2021]. В частности, говорилось и об изображении на пряжке из погребения № 10 из аланского катакомбного могильника у с. Мартан-Чу 1 [Vinogradov 1983: 214, abb. 4, 4], датируемым не позднее рубежа IX–X вв. или рубежом X–XI вв. — 1-й четвертью XI в. Изначально его материалы, в целом, связывались с мадьярским влиянием [Vinogradov 1983: 219]. Они, как отмечали ученые, соотносятся с прикамским или поволжским вектором связей. Подобные изделия «древнемадьярского стиля» в Центральном Предкавказье располагаются ближе к пути в Дарьяльское ущелье, что указывает на участие мадьяр в международной торговле [Успенский, Альбегова (Царикаева) 2021: 38–39]. Нами отмечалось, что трактовка двух изображенных на пряжке животных как кошачьих хищников допустима, но не бесспорна [Тваллагов 2021: 63]. Специалистами же

данное изображение признается за передачу образов собак [Гриб 2019: 94, 95; Гриб, Швецов 2019: 162].

Сам иллюстративный материал, подбиравшийся для сопровождения определенных идей по происхождению «Овсэти́са», вызывает к себе вопросы, о чем уже говорилось [Туаллагов 2021: 82–85]. Так, впервые появившееся одно из изображений кошачьего хищника сопровождалось надписью: «Изображение на памятнике сарматскому воину (римское захоронение)» [Уарзиати 1996: 22]. Откуда взято данное изображение и почему оно так определяется, осталось неизвестным. В последующей публикации, видимо, иллюстратор добавил к нему изображение конного лучника, сделав единую подпись к обоим изображениям: «Надгробный памятник сарматскому воину. Всадник и охраняющий мировое древо барс воспринимается как синоним. Римское захоронение. II в. н. э.» [Уарзиати 2017: 22]. Чем обосновано такое действие, когда и изображение всадника сложно отнести к изображению сарматского воина, сказать не представляется возможным.

Предлагавшееся обращение, в частности, к сванскому знамени — лем, также некорректно [Туаллагов 2021: 81–83]. Сами сваны определяли в нем образ волка. В конечном итоге, прототипом такого знамени у самих сванов был ритуальный шест с укрепленной на его вершине волчьей шкурой, что уводит в местные тотемические верования и практики [Бардавелидзе 2006: 53–54; Иванов 2009: 113]. Здесь не может быть генетической связи с аланским драконообразным знаменем [Мысыккаты 2021: 52]. Наблюдается типологическое сходство.

Может теоретически возникнуть вопрос в связи с отмечавшимися средневековыми «сведениями» о «символе» алан в Западной Европе — кошке, львице с крыльями — «символе» правителя алан или льве — «символе» правителя алан Атака. Могли бы консультировавшие католические миссионеры или сам Вахушти Багратиони за счет данных сведений предложить так сконструировать «Овсэти́са»? Ответ должен быть отрицательным. В тот период западноевропейские знания не позволяли идентифицировать исторических алан с современными им осетинами, что препятствует наличию таких знаний у миссионеров. В грузинской историографии аланы известны под именем осетин — оси, овси. Редчайшие появления в грузинских источниках сведений об аланах указывают на их стороннее происхождение, что никогда не приводит к отождествлению алан и овси. Таким образом, Вахушти Багратиони также не имел никаких оснований использовать данные западноевропейские «сведения».

Обращает на себя внимание и тот факт, что в «Овсэти́са» полностью отсутствуют какие-либо государственные или христианские символы. Поскольку Вахушти Багратиони прекрасно знал о государственном прошлом

Осетии (историческая Алания), то отсутствие таких символом указывает на отражение в «Овсэтиса» постгосударственного периода. Его рубежом может служить окончательный разгром кавказских алан Тамерланом в 1395 г. Осетин же царевич определяет как христиан в прошлом, но не сведущими в христианстве в современности [Царевич Вахушти 1904: 141]. Вахушти Багратиони отмечал и отдельную группу алан на Северо-Западном Кавказе, также указывая на их прежнее христианство, а в его время — идолопоклонство [Царевич Вахушти 1904: 237]. Заметим, что исходя из правил геральдики, «Овсэтиса» не имеет и символов воинственности, атрибутов «вооруженности» — когти, зубастая пасть и т. д., а также атрибута «глагола» — высунутый из пасти язык.

Если мы будем исходить из восприятия «Овсэтиса» как гербового государственного символа, то получается, что на нем изображен символ государства, которое уже не является государством, почему теряет властные и религиозные символы. Но Осетия времен Вахушти Багратиони не могла выступать и под единым символом, поскольку не составляла единства, распадаясь на отдельные горные осетинские общества, что было хорошо известно самому царевичу. Получается, что «Овсэтиса» представляет собой некий искусственно совмещенный символ, единовременный «слепок» многовековой истории. Но даже как символ прошлого он, скорее, оказывается продиктован выдуманным символом, не имеющим никакого независимого подтверждения, за счет создания псевдогенеалогии правителей давно исчезнувшего Аланского государства через авторскую интерпретацию символа Армянского государства. В таких условиях сложно в «Овсэтиса» безоговорочно усматривать реальный символ алано-осетинской государственности.

Как уже отмечалось, большие сомнения в достоверности «Овсэтиса» порождаются и картами Вахушти Багратиони, включающими всю Осетию в состав Грузинского царства, что противоречит исторической действительности. Кроме того, под Осетией подразумевается горная территория, населенная не только осетинами, но и другими кавказскими народами — собственно Осетия, Басиани, т. е. территория расселения предков тюркоязычных балкарцев, Кисти, Глигви, Дзурдзукетия, т. е. территория расселения нахоязычных предков ингушей и чеченцев [Маруашвили 1956: 93]. Показательно, например, название третьей карты Вахушти Багратиони — «Карта царства Картли со всеми его границами, с рекой Бердуджи и Абоци или Дебедой и Кайкули, с Двалетией, Тагаури, Куртаули, Кист-Дзурдзук-Глигви, вокруг Кахетия, Рани, Армения, Карс, Джавахетия, Имеретия. Начерчена тем же царевичем Вахушти, 1735, января 7» [Маруашвили 1956: 96]. Исходя только из формальных признаков, невозможно все указанные народы объединить под общим гербовым символом.

Вынужденно отметим, что такое положение не могло бы оправдать и курьезное заявление [Антология... 2010: 293] о том, что барс был особо почитаем в Ингушетии, а потому якобы не случайно Вахушти Багратиони, повествуя об ингушах, «поместил рисунок снежного барса на фоне островерхих гор». При этом, кроме всего прочего, указывают, что «самое лучшее оружие сравнивали с барсом». Речь идет о славившейся среди других на Кавказе «барсовой шашке» — «цЮкьболат», с якобы изображением на лезвии морды животного, которое считали изображением барса [Ингушский нартский эпос 2012: 371].

Но такого холодного оружия никогда не существовало. Известные зооморфные изображения также не дают к тому повода. Так называлось оружие с клинком типа дамасской стали [Nichols J. 2004. P. 39]. Дело в том, что клинок ковали из нескольких полос стали, отличавшихся цветом, подобно дамасским образцам, отчего клинок получал особый узорчатый рисунок. Отсюда цЮкь — «узорчатый» и болат — «сталь», что связалось с цЮкь в значении «полосатый барс» [Асхабов 2001: 59], «барсу подобный булат» (узорчатый, полосатый)» [Асхабов 2001: 15]. Поэтому в других публикациях, например, среди марок стали называется цЮкьболат — «тигровый булат» (полосатая сталь)» [Хайров, 2012: 229], «полосатая сталь, (досл. тигровый булат)» [Дударов 2015: 118]. Возможно, его аналогом служит киргизский албарс — «булатный меч», представленный в народном эпосе «Манас». Исследователи исходят из иной этимологии названия [Джуртубаев 2011: 368]. Но, возможно, следует рассматривать название как тюркское «пятнистый (пестрый) барс» [Мысыккаты 2021: 46, сн. 25].

Таким образом, речь идет о последующем, вторичном ассоциативном осмыслении, никак не позволяющим приводить подобные «исторические интерпретации». Данное положение препятствует и возможности привлекать [Мысыккаты 2021: 43] цЮкьболат для ретроспекции с древним и средневековым оружием с изображением кошачьих хищников. Заметим, что в одной ингушской легенде герой умеет именно отличать цЮкьболат от простого болата [Далгат 1972: 230], а не рассматривать некие клейма на клинке. Неудивительно, что именно с таких позиций пытаются апеллировать [Ингушский нартский эпос 2012: 427] к критическим замечаниям в отношении современного герба РСО-Алания.

Следует остановиться и на приведенном выше заявлении об изображениях на лезвиях шашек морды животного, которое якобы считали изображением барса. Данное заявление логично связали со знаменитыми на Кавказе шашками — «волчки» [Мысыккаты 2021: 44]. История появления таких клейм уже рассматривалась специалистами.

Отмечаются образцы, на которых рядом с зооморфными изображениями наносились буквы Н. М.. Их считают инициалами знатного французского участника крестовых походов XII в. Henry Monmorancy, на гербе которого изображался волк. Такие клейма были и у его свиты и оруженосцев. Один из отрядов крестоносцев появился на Кавказе с данными мечами, которые впоследствии были переделаны в известные шашки терс-маймал. Впоследствии клеймо — изображение волка — в XIV в. начали ставить на клинки мастера немецкого г. Пассау, на гербе которого и изображалось животное. Популярность клинков привела к появлению в XVI–XVII вв. многочисленных подражаний, в первую очередь, мастеров немецкого г. Золинген, часто наносивших рядом и соответствующую надпись.

Кавказские мастера начали ставить уже на свои изделия похожие клейма, но более схематичные, сопровождая их изображениями крестиков-«пчел», видя в них указание на участника крестового похода. На Кавказе в XIX в. появляются и настоящие золингенские образцы. Другая партия «волчков» была изготовлена дагестанским мастером в Тифлисе по заказу наместника Кавказа великого князя Михаила Николаевича, что привело к волне новых подражаний.

Название «волчок» клейму дали русские, знавшие его немецкое название «volfklinge». Кавказцы увидели в нем другое животное, откуда и чеченское название терс-маймал — «ревущая обезьяна» (отсюда осет. *tesmel* — А. Т.), хотя полагают и первоначальную этимологию от араб. «благодатный щит» [Асватацурян 2004: 49–52; Асхабов 2001: 28–30; Чахкиев 2019: 69–70]. При всех возможных вопросах к истории появления «волчков», включая крайне предположительные [Алироев 1990: 275] или разводящие их происхождение с терс-маймал [Асхабов 2001: 30], искать изображения голов и связь с образом барса не приходится, что касается и заявления о клеймах в виде изображения головы гориллы с разинутой пастью [Хайров 2012: 216]. Вполне понятным является и популярность подобного оружия у кавказцев [Карпов 1996: 163–164], у которых образ волка занимал особое положение, а само, например, нахское название бронзы «борза» означает «волк» [Асхабов 2001: 30].

В целом, неудивительно, что грузинская сторона и сегодня рассматривает «Овсэтиса» как собственный знак. По некоторым сведениям, которые нуждаются в обязательной проверке, она даже разработала для «Самачабло» проект флага (илл. 30), в котором не только объединены



Илл. 30



Илл. 31

По аргументированному заключению исследователей, «Лекиса Дагистаниса» не передавал реальный символ, а был составлен самим Вахушти Багратиони, который создал знак условного характера, в котором в образе волка изобразил народы Дагестана, совершавшие хищнические набеги на грузин, что отразилось в грузинском понятии «лекианоба» [ТАХНАЕВА 2016: 186–196; 2016а: 482]. Его аналогом является другое понятие, отражавшее угрозу со стороны осетин, — «особа», на что, как мы помним, уже обращали внимание другие исследователи [ДЗАГТИАТЫ 1995: 103] именно в контексте проблемы происхождения «Овсэ́тиса» и «Лекиса Дагистаниса». Но в «Овсэ́тиса» нет никакого «хищнического» характера. Отсутствуют, как уже отмечалось выше, и символы воинственности, что плохо соотносится с идеей об «особа». Зооморфное изображение построено по «благородной» геральдической схеме, что, исходя из приведенных выше наблюдений, могло определяться фиктивной династической историей.

В завершении следует обратить внимание на следующее замечание относительно «Овсэ́тиса» и созданного на его основе современного герба Северной Осетии-Алании: «Во времена Российской империи герб четко указывал на принадлежность региона и его положение в империи. Осетинский народ — потомки алан — был свободен и защищён в границах великой державы — Российской империи. В настоящее время не очень ясна мотивация в использовании «знамени» грузинского царевича в гербе региона, особенно учитывая претензию современной Грузии к Осетинским землям, которая даже вылилась в вооружённый конфликт 2008 г.» [ЗАГОРУЙКО 2014: 34].

Во-первых, во времена вхождения Осетии в состав Российской империи никакого герба Осетии не существовало. Современное существование герба республики, несомненно, являющегося «новоделом», представляет собой продукт поспешных действий в условиях суверенизации субъектов РФ, когда научная сторона вопроса получила лишь свое ограниченное рас-

символы современных флагов Осетии и Грузии — цвета и кресты [Южная Осетия. 2019]. Один из представленных на флаге львов обрел белую с некоторой пятнистостью шкуру, явно отсылающую к «Овсэ́тиса».

Следует полагать, что «Овсэ́тиса» была такой же выдумкой Вахушти Багратиони как и знамя «горцев Дагестана» — «Лекиса Дагистаниса» («лекиса дагьистаниса») (илл. 31), созданное по той же схеме — зооморфное изображение на фоне гор.

смотрение. Оно и послужило основой для его принятия в качестве государственного символа органом республиканской власти, представители которого, если судить по некоторым публикациям [КАДИЕВА 2007: 28–29], не обладали соответствующей компетенцией. Другими словами, принятие герба пришлось на своеобразный момент «парада суверенитетов», когда местная бюрократия торопилась с соответствующим обозначением, а представители научных кругов на местах не обладали должной компетенцией, но стремились способствовать реализации такого обозначения и зафиксировать свою сопричастность к его выработке. Во-вторых, подразумеваемая историческая подоплека создания «Овсэтиса» Вахушти Багратиони сегодня не сопрягается с идеей его автора о подчиненности Осетии.

Заметим, что параллельно с созданием современного герба Республики Северная Осетия-Алания на основании сведений о «Лекиса Дагистаниса», почерпнутых из публикации того же Г. Д. Тогошвили, была предпринята попытка изображения «знамени Аварского хана» [ТАХНАЕВА 2016а: 480; ХАПИЗОВ, ГАЛБАЦЕВ 2017: 23–24]. Его варианты и сегодня используются различными аварскими общинами, свидетельствуя о сложившемся восприятии изображения как национального символа и подвергаясь современным трактовкам его значения. Но данный символ благоразумно не был допущен к использованию для создания герба Республики Дагестан.

#### ЛИТЕРАТУРА

АЛИРОВ И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный: Чечено-ингушское издательско-полиграфическое объединение «Книга», 1990. 368 с.

АНДРОНИКАШВИЛИ З. Ш. Стратегии внешнеполитической легитимации // Конфессия, империя, нация. Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. М., 2012. С. 64–70.

Антология ингушского фольклора. Составление, перевод и комментарии И. А. Дахкильгова. Нальчик: Эль-Фа, 2010. Т. 7: Ингушские предания. Вып. 1. 363 с.

АСТВАТАЦУРЯН Э. Г. Оружие народов Кавказа. СПб.: ООО «Издательство «Атлант», 2004. 432 с.

АСХАБОВ И. А.-Р. Чеченское оружие = Chechen Arms. М.: Клуб «Кавказ», 2001. 238 с.

БАРДАВЕЛИДZE В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси: The Centre for Cultural Relations of Georgia «Caucasian House», 2006. 234+XXXII таб.

Бичикашвили И., Чагунава Р. Сведения о грузинском флаге с пятью крестами // Свободная Грузия. Тбилиси, 31.01.2004. № 12–13. С. 4.

\* Выражаю искреннюю признательность Н. Г. Каберты за помощь с переводом материалов.

Вахушти Багратиони. История царства Грузинского. Перевел, снабдил предисловием, словарями и указателем Н. Т. Накашидзе. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 339 с.

ВЕРШИНСКИЙ А. «Лютый зверь» на страже государства // Техника — молодежи. М., 2006. № 3. Март. С. 52–57.

ВЕРШИНСКИЙ А. Н. Всеволод из рода Мономаха. Византийские уроки Владимирской Руси. СПб.: Алетейя, 2014. 188 с.

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.

ВЕРШИНСКИЙ А. Н. Всеволод Большое Гнездо из рода Мономаха. Византийские уроки Владимирской Руси. СПб.: Алетейя, 2022. 188 с.

ВИНОГРАДОВ А. Ю. Стратегия имянаречения у Багратидов (до XIII в.) // ПОЛУТРОПОС. Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947–2010). М., 2014. С. 130–148.

ГАГЛОЙТИ Ю. С. Средневековые летописи о Давиде Сослане // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I. С. 236–243.

ГОПИЯ Д. К. Абхазия на итальянских картах XIV–XV вв. // I Научно-образовательный семинар «Карта рассказывает: картографическая культура в контексте изучения истории и природы Абхазии». Гагра–Пицунда, 2019. С. 26–60.

ГРИБ В. К. Поясной набор с охранительной символикой из погребения 40 могильника Зливки // *Nadak útján. A népvándorlások fiatal kutatóinak XXIX. konferenciája. Budapest, 2019. november 15–16. 29th Conference of young scholars on the Migration Period. November 15–16, 2019, Budapest. Absztraktkötet Szerk.: Sudár B. – Türk A. Studia ad Archaeologiam Pazmaniensia 14. — Magyar Őstörténeti Témacsoport Kiadványok 7. Budapest, 2019. С. 85–103.*

ГРИБ В. К., ШВЕЦОВ М. Л. Серебряный пояс из погребения 40 могильника Зливки // Археология как жизнь. Памяти Евгения Павловича Мыськова. Сборник статей. Волгоград, 2019. С. 158–173.

ГРИГОРЯН С. Армянские львы ранних гербовников // АНИВ. М., 2008. № 1 (16) [сайт] URL: <http://w.aniv.ru/archive/8/armjanskie-lyv-rannih-gerbovnikov-samvel-grigorjan/>

ГРИГОРЯН С. Знаки всеармянских монархов в свете проблемы государственных символов Первой и Третьей Республик. 2010 [сайт] URL: <http://www.yerkramas.org/2010/12/10/znaki-vsearmyanskix-monarxov-v-svete-problemy-gosudarstvennyx-simvolov-pervoj-i-tretej-respublik/>

ГРИГОРЯН С. Восстающие львы Армении // АНИВ. М., 2013. № 3 (48). С. 18–34.

ГУБАРЕВА О. В. Иерусалимский крест в восточно-христианской традиции // Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. 2015. Вып. 4 (20). С. 65–85.

ДАДИАНОВА Т. Еще раз об увековечивании памяти Марии-Ясыни — великой просветительницы земли Русской // Северная Осетия. Владикавказ, 29 ноября 2014. № 220 (26728). С. 9.

Дадианова Т. В. Еще раз об увековечивании памяти Марии-Ясыни — великой просветительницы земли Русской // Преподобный Иосиф Волоцкий и Московская Русь. Материалы Российской научной конференции «Макариевские чтения». 25–27 июня. Можайск, 2016. Вып. XXIII. С. 46–60.

Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Издательство «Наука», 1972. 467 с.

ДАНДУРОВ Д. Шота Руставели // Жизнь замечательных людей. М.: Журнально-газетное объединение, 1937. Вып. 10 (106). 200 с.

ДЖУРТУБАЕВ М. Ч. Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. Нальчик: Эльбрус, 2011. 488 с.

ДЗАТИАТЫ Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгасала // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995. С. 101–106.

Дударов А.-М. М. Земледелие ингушей (XIX–первая половина XX века): Историко-этнографический очерк. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015. 176 с.

ЗАГОРУЙКО М. В. Земельные гербы в субъектах Российской Федерации. М.: Издательство Московского университета, 2014. 48 с.

ЗАГОРУЙКО М. В. Символы Республики Армения — геополитическое зеркало государства // Наследие и трансформация. 2015. № 1 (121). С. 80–90.

Ингушский нартский эпос. Составление, перевод и комментарии И. А. Дахкильгова. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. 599 с.

Иванов Вяч. В. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в Древней Малой Азии и на Балкана // Иванов Вяч. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2009. Т. 5: Мифология и фольклор. С. 108–115.

КАДИЕВА М. Объяснение в любви // Квайса. 2007. № 2. С. 26–31.

КАМАЛОВ А. К. Рецензия на книгу В. С. Уарзиати, А. А. Галиева «Символы и знаки Великой степи (Из истории культуры древних номадов)». Алматы, Казатисо, 2008 // Иран-Наме. Научный востоковедческий журнал. Алматы, 2008. № 3 (7). С. 227–229.

КАРПОВ Ю. Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996. 309 с.

КИКНАДЗЕ З. Древнейший герб Грузии // Герольд. Тбилиси, 2014. С. 3–7 (на груз. языке).

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.

КУРЦВАЙЛЬ Ф. Эпоха творчества Шота Руставели (Иран и Закавказье в XVII веке) // Караван. Сентябрь 2019. № 72. С. 24–91.

ЛАКИЕР А. Б. Русская геральдика. М.: Книга, 1990. 432 с.

ЛЕВАНДОВСКИЙ А. П. В мире геральдики. М.: Вече, 2008. 184 с.

ЛУКОМСКИЙ В. К. и барон Типольт Н. А. Русская геральдика. Руководство к составлению и описанию гербов. М.: Типография ГПИИБ, 1996. 97 с.

Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетей, 2001. 412 с.

Лучицкая С. И. Воображаемая геральдика сарацин: цвета и фигуры // *SIGNUM*. Центр гербоведческих и генеалогических исследований ИВИ РАН. М., 2010. Вып. 5. С. 117–128.

Майсурадзе Г. О статусе Армении в составе Грузинской средневековой централизованной монархии (XII–XIV вв.) // Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии. Тбилиси, 2009. С. 244–287.

Маруашвили Л. И. Вахушти Багратиони, его предшественники и современники. Географические труды и путешествия. М.: Государственное издательство географической литературы, 1956. 136 с.

Микаелян Г. Г. История Киликийского Армянского государства. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1952. 534 с.

Михаил Николаевич Вадбольский и грузинская геральдика. М.: ООО «Старая Басманная», 2014. 154 с.

Молчанов А. А. Версия о библейских корнях рода Багратидов в средневековой исторической традиции // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования. 2003: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. М., 2005. С. 165–172.

Мысыккаты Б. По следам «аланского барса» // Историко-филологический архив. 10. Владикавказ, 2021. С. 37–73.

Назарян Л. С. Основание грузинской ветви Багратидов // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2016. Вып. 44. С. 87–103.

Наше королевство. Замки, гербы, династии. Интервью с Самвелом Григоряном // АНИВ. М., 2013. № 3 (48). С. 2–17.

Пастуро М. Символическая история европейского средневековья / Пер. с фр. Е. Решетниковой. СПб.: Александрия, 2012. 448 с.

Полищук (Шадчина) А. С. Балкано-кавказские параллели в языке и культуре (на примере образа героя в шкуре леопарда) // *Žmogus kalbos erdvėje*. Kaunas, 2013. № 7. *Mokslinių straipsnių rinkinys*. С. 329–337.

Спаткай Л. В. Геральдика стран мира: Европа. Минск: Амалфея, 2005. 416 с.

Тахнаева П. И. Из истории дагестанской вексиллологии: к вопросу о знамени Аварского ханства // Гербоведение. М., 2016, Т. V. С. 186–196.

Тахнаева П. И. Аварские герб или знамя: о знаке «лекиса дагистаниса» Вахушти Багратиони // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXVIII Международной научной конференции. Москва, 14–16 апреля 2016 г. М., 2016а. С. 480–484

Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. Владикавказ: Ир, 1990. 144 с.

Туаллагов А. А. Образ леопарда в истории Осетии и современность // *NARTAMONGÆ*. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2021. Т. XVI. № 1, 2. С. 60–125.

УАРЗИАТИ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Осетия XX век. Владикавказ, 1996. Вып. 1. С. 10–25.

УАРЗИАТИ 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.

УАРЗИАТИ В. С. Средневековый герб алан-осетин // Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2017. Т. I. С. 254–275.

УСПЕНСКИЙ П. С., АЛБЕГОВА (Царикаева) З. Х-М. Древности Центрального Кавказа VII–XIII вв. (по материалам Даргавского могильника). — М.: Институт археологии РАН, 2021. 272 с.

Хайров Б. А. Наименования древнего и средневекового оружия и снаряжения в ингушском языке // Ученые записки. Серия «Фольклор и этнография». Магас, 2012. Вып. IV. С. 216–231.

Хапизов Ш. М., Галбацев С. М. К истории и этнографии аварцев (исследования и материалы). Махачкала: АЛЕФ (ИП Овчинников М. А.), 2017. 276 с.

Царевич Вахушти. География Грузии. Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашивили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5. XLIX+241 с.

Чахкиев Д. Ю. Оружие и вопросы военного искусства позднесредневековых ингушей и чеченцев (XIII–XVIII вв.). Магас: Госархив Республики Ингушетия, 2019. 379 с.

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.

Южная Осетия. 2019 [сайт]. URL.: [https:// www.vexillographia.ru](https://www.vexillographia.ru).

Юзбашян К. Н. Армянское государство эпохи Багратидов и Византия (IX–XI вв.). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1988. 300 с.

The Ancient Kalendars and Inventories of the Treasury of His Majesty's Exchequer, together with other documents illustrating the history of that repository. London: Printed by George Eyre and Andrew Spottiswoode, 1836. Vol. I. CXLVIII+350 p.

CÆSARIS S. R. E. Card. Baronii Od Raynaldi et Jac. Laderchii Congregationis Oratorii presbyterorum Annales ecclesiastici denuo et accurate excusæ. Barri-Ducis; Parisiis; Friburgi Helv.: ex types Consociacionis Sancti Pauli, M DCCC LXXX. T. XXIX. 1454–1480. 619 p.

Conrad Grunenberg's Wappenbuch. Introduction and edition by Steen Clemmensen from Berlin-Dahlem, Geheime Staats Archiv Preussischer Kulturbesitz VIII. HA Siegel, Wappen, Genealogie; II. Heraldische und Genealogische Sammlungen, №. 21. Munchen, Bayerische Staats Bibliothek Codex Germaniae Monaciensis 145, facsimile R. Stillfried & A. M. Hildebrand, 1875–1883, facsimile M. Grinberg, 2005. Farum, Denmark, 2009. 396 p.

Insignia Anglica. 1540. 63 sh.

MATHEWS Th. F., Taylor A. The Armenian Gospel: The life of Christ illuminated. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2001. 119 p.

NICHOLS J. Ingush-English and English-Ingush dictionary = Ghalghaai-ingalsii, ingalsii-ghalghaai lughat = Глалгаай-ингалсий, ингалсий-глалгаай луглат. London and New York: RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 2004. X+563 p.

Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Prouinciarum edidit Otto Seeck. Berolini: apud Weidmannos, MDCCCLXXVI. XXX+339 p.

TARJÁN E. Fictitious or not? Central and Eastern European Coats of Arms in the Early English Rolls of Arms (1272–1307). Thesis submitted to the Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, in partial fulfillment of the requirements of the Master of Art degree in Medieval Studies. Budapest, 2017. VI+89 p.

TARJÁN E. Lions of the Near East The Royal Coats of Arms of Cyprus and Armenia in the Early English Rolls of Arms // The Image of States, Nations and Religions in Medieval and Early Modern East Central Europe. Debrecen, 2018. P. 80–99.

Tesseræ gentilitiæ a Silvestro Petra Sancta Romano Societatis Iesu. Ex legibus Feacialium descriptæ. Romæ: Typis haered. Francisci Corbelletti, MDCXXXVII. [8]+678+18 p.

Ulrich von Richental. Concilium zu Constanz. Augsburg: Anton Sorg, 1483. CCXLVII b.

VINOGRADOV V. B. Altungarische Parallelen einigen Gräbern des alanischen Gräberfeldes bei Martan-Ču // Acta Archaeologica. Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1983. T. XXXV. Fasc. 1–2. S. 211–220.

Das Wappenbuch Conrads von Grünenberg. 1483. 182 fol.

Das Wappenbuch Conrads von Grünenberg. Bavaria, 1602. V+389 sh.

## SUMMARY

The problem of the source of the appearance of «Ovsetisa» on the map of Vakhushti Bagrationi remains without its final solution. The presented attempts to solve it do not have sufficient grounds and at the present stage have exhausted the prospect of their scientific continuation. One of the reasons for this situation is the consideration of «Ovsetisa» in isolation from the entire series of symbols presented on the map. The proposed comparison with all signs demonstrates the absence of a specific «Alanian» beginning in «Ovsetisa» and the author's adherence to the well-known heraldic rules of his time.

Only signs of Kartli and Armenia can be compared with «Ovsetisa» due to the depiction of feline predators on them. In such a situation, it is significant that it was for Kartli, Armenia and Ovseti (Alania) that the rule of representatives of one royal dynasty was postulated. For Ovseti, such a royal genealogy, actively supported by Vakhushti Bagrationi, was false. Moreover, the sign of Armenia presents a completely similar zoomorphic image of «Ovsetisa» — a leopard in an unusual light skin. The materials presented in the article allow us to hypothesize that it was the real history of Armenian heraldry that served as the basis for Vakhushti Bagrationi to come up with «Ovsetisa».

DOI: 10.46698/VNC.2022.99.38.001

С. А. ЯЦЕНКО,

*Российский государственный гуманитарный университет, д.и.н.,  
sergey\_yatsenko@mail.ru*

### **О ФОЛЬКЛОРНЫХ ОБРАЗАХ В КУЛЬТУРЕ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ, БЛИЗКИХ АЛАНО-ОСЕТИНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В статье рассмотрены несколько сюжетов ранних кочевников (прежде всего — сарматов), которые, на мой взгляд, имеют интересные параллели с алано-осетинским материалом. При этом меня будут интересовать время, когда эти сюжеты визуализировались в античности, иконографические вариации типологически сходного сюжета, наличие ряда параллелей у европейских скифов-сколотов и других номадов более раннего времени и причины популярности ряда сюжетов<sup>1</sup>.

Интерес автора этого текста к поиску визуальных соответствий различным сюжетам искусства кочевников скифо-сакского мира и мира сармато-кангюйско-юэчжийского в устном творчестве алано-осетин, кафиров и других иранских и индоиранских народов выражался в серии публикаций по-разному. Это были попытки дать широкую панораму таких изображений с их дальнейшей атрибуцией [Яценко 1992а; 1992б; 2000а; 2014; 2022а], серию эпических сюжетов на разных территориях [Яценко 1995; 2020; 2021; 2022б; 2023], разноплановую характеристику одного памятника [Яценко 2017; 2018; 2022б], а также выявить этапы и тенденции антропоморфизации в искусстве отдельных этносов [Яценко 2013].

Поскольку немалая часть алано-осетинских древних традиций дошла до нас в преломлении нартовского эпоса, немаловажно учесть публикации коллег, затрагивающие эпические сюжеты ранних кочевников [см., прежде всего у исследователей Южной Сибири: Грязнов 1961; Ларичев 2005; Советова 2005; Ермоленко 2008].

<sup>1</sup> О популярности тех или иных сюжетов у сарматов стоит говорить с осторожностью, т. к. подавляющее большинство могил сарматской знати (из которых они обычно происходят) было разграблено еще современниками, и до нас дошла лишь ничтожная часть былого богатства изображений.

## 1. «Волшебная охота»

Речь идет не просто о «волшебной охоте», а о таких изображениях, которые имеют соответствия в важных текстах нартовского эпоса. Прежде всего, это различные варианты охоты *на оленя*. Важным в этом плане представляется самый ранний из подобных сюжетов, известный во 2-й половине IV в. до н.э. у скифов (декор седла в Гюновке): здесь всадник охотится под деревом (с крупными плодами, выделенными когда-то цветным войлоком) на оленя, который уже ранен стрелой и убегает (рис. 1, 1). Такому изображению есть параллель в одном из вариантов ключевого сюжета о происхождении нартов, о братьях Ахсаре и Ахсартаге. Похититель золотых плодов волшебного Дерева (от которого «зависела вся жизнь нартов») подчас предстает не птицей, а оленем [Нарты 1989: 27; Яценко 1992а: 76–77], и именно его ранит стрелой Ахсар. Олень оказывается дочерью водного бога, будущей женой Ахсара и прародительницей нартов. Много позже, в I в. н.э. у сарматов в Косике на серебряной пиксиде (рис. 1, 2) видим, думается, более популярную версию этого сюжета, где плоды Древа похищает птица (или одна из трех птиц, но удастся ранить лишь одну из них), а стороживший герой стреляет в нее из лука с близкого расстояния (в одном из текстов он именно подползает к птице, как показано на коробочке). Ниже ярусом размещен ряд плавущих рыб, намекая на водную стихию, в которую вскоре придется погрузиться Ахсару (точнее — его прототипу) [Нарты 1989: 7–8, 12, 20]. Показательно, что именно в собственно сарматском комплексе (независимо, от того, каким мастером сделана эта пиксида) визуализирован наиболее популярный ныне вариант сказания, а в более древнем скифском наблюдаем тот вариант сюжета, который стал большой редкостью.

Еще один, достаточно важный сюжет связан, как мне кажется, с женьитьбой главного героя эпоса Сослана на богине, дочери Солнца, Ацирухе или, напротив, о его будущей смерти от того, что он ею пренебрег [Нарты 1989: 149–150, 162–163, 176–177; Нарты 1978: 211–212, 234]. Соответственно, богиня или прячется в пещере, в крепости, или ожидает героя открыто, на поляне. Речь идет об охоте Сослана в степи Зилахар или ином месте на волшебного оленя, облик которого она приняла. Сам олень почти не описывается, но ясно, что сказитель лишь одной деталью показывает, что его облик необычен (золотой или альбинос, с утренней звездой на шее и т.п.). Другие фантастические стороны его облика сказителями не указываются, но они наверняка могли быть. На позднесарматских бляхах упряжи около рубежа II–III вв. н.э. из кургана 1983 г. в Ростове-на-Дону представлена весьма оригинальная сцена со всадником, преследующим некое копытное [Раев 1986: рл. 58] (рис. 1, 3). Хотя у охотника на поясе висит

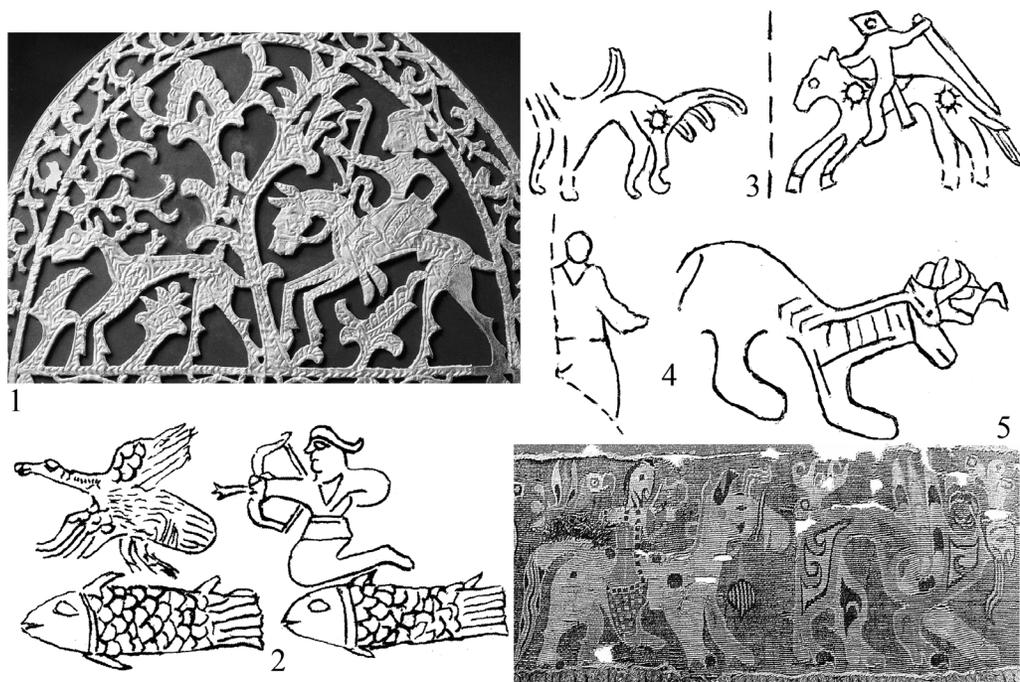


Рис. 1. «Волшебная охота» на оленя или птицу: 1 — Гюновка, скифы [Яценко 1913: рис. 7, 2]; 2 — Косика [Мордвинцева, Трейстер 2007: рис. 12]; 3 — Ростов-на-Дону, курган 1983 г.; 4 — Кривая Лука, 1974 г. [Яценко 1992б: рис. 10, 5; 9, 1]; 5 — Сампула, хотано-саки [BUNKER 2001: fig. 8]

обычное оружие — колчан с луком, он им не пользуется, а бросается на добычу, размахивая мечом (!). Между тем, в названных текстах есть полное объяснение этим «странностям». Сослан видит волшебного оленя, которого не берут его стрелы (точнее, обычно луки и стрелы сами ломаются и рассыпаются при попытках выстрела), и тогда герой в ярости бросается на добычу с мечом. Понятна в нашем случае и такая деталь, как миниатюрные «солнышки» с лучами на телах охотника и животного (и Ацирухс и отчасти Сослан имеют соляную природу). Эти сюжеты достаточно популярны. Теперь обратим внимание на необычный облик «оленя» (голова его, увы, не сохранилась). Это хотя и в основном копытное, но крылатое и с оригинальным хвостом, напоминающим пучок птичьих перьев. Похожее животное (с аналогичным хвостом и с крыльями) преследует всадник на хотано-сакской ткани I в. н.э. из знаменитого своим текстилем некрополя Сампула в Синьцзяне (рис. 1, 5). Думаю, какой-то из похожих сюжетов иллюстрирует более раннее изображение рубежа н.э. в Кривой Луке (рис. 1, 4). На нем некий мужчина ловит (за ногу) брыкающегося оленя. Однако и здесь олень

необычен: у него лапы кошачьего хищника. Итак, наиболее популярные сюжеты с фольклорными прототипами Ахсартага и Сослана<sup>2</sup>, видимо, появляются только с I и II вв. н.э., то есть тогда, когда, по современным представлениям В. Ю. Малашева, в Предкавказье стала формироваться будущая раннеаланская культура.

## 2. Спаренный сюжет: «волшебная охота» и сцена сражения

На эту тему мне уже когда-то приходилось специально писать [Яценко 2000б], и тогда рукопись статьи вызвала оживленную полемику на заседании редколлегии «Вестника древней истории» (на моей стороне были акад. Б. А. Литвинский, Д. С. Раевский и ряд других известных ученых). Идея спаренности двух названных сюжетов, казалось бы, напрашивается, т. к. именно война и охота были у кочевых народов наиболее достойными мужскими занятиями. Увы, в реальном искусстве ранних кочевников все обстоит иначе: подобные сложные композиции крайне редки и найдены лишь в комплексах высшей знати. С другой стороны, моим тогдашним оппонентам казалось, что речь в каждом случае идет лишь о милой «зарисовке с натуры» быта номадов или же портретах реальных знатных заказчиков и их родных. Думаю, в тексте мне удалось показать обратное, и модернизаторским версиям трактовки древнего искусства здесь не место.

Сегодня я обращаю внимание на некоторые аспекты этой темы. Прежде всего, у скифского царя в кургане Солоха мы видим еще не одно изделие, а два размещенных рядом, комплектом, артефакта из золота и серебра (гребень и двуручная чаша); именно с этих сцен и началась визуализация фольклорных сюжетов у скифов-сколотов «классического» времени в самом начале IV в. до н.э. [Яценко 2013: 216] (рис. 2, 1). Но все три изделия, где оба сюжета спарены на одном предмете, датируются сегодня практически одним временем — I в. н.э., причем в сарматских и меото-сарматских комплексах это только сосуды (Косика, Старокорсунская) (рис. 2, 2, 4). Думается, исходным регионом, где эта схема сформировалась, была формирующаяся в I в. н.э. «кочевая империя» Кангюй на Средней Сырдарье, политически и отчасти этнически связанная с сарматскими общностями того времени (сарматские группировки, вплоть до Волги и Дона, согласно

<sup>2</sup> Впрочем, почему только прототипами? Ведь уже со 2-й половины II в. н.э. в надписях Танаиса, по В. И. Абаеву [см. АБАЕВ 1979: 276–310], фигурируют носители сарматских имен (с греческими окончаниями) с именами эпических героев из ведущего нартовского клана Ахсартагата — Warazmag, Xsartag, Sozir(yko), а южнее, в Прикубанье (Горгиппия) — имена героев противостоящего ему клана Бората (Atamaz, Bora) [СТАВИСКИЙ, ЯЦЕНКО 2002: 155].



Рис. 2. Спаренные сюжеты: «волшебная охота» (? , слева) и сражение (справа):  
 1 — Солоха, скифы [Яценко 2013: рис. 1]; 2 — Косика [Мордвинцева, Трейстер 2007:  
 рис. 10–11]; 3 — Орлат, кангюйцы (рис. автора); 4 — Старокорсунская  
 [Яценко 2000б: рис. 3]

китайским хроникам, «сильно зависели» от нее и платили большую дань мехами). Ярким примером высокохудожественного исполнения подобных композиций является именно кангюйский пояс из Орлата (рис. 2, 3)<sup>3</sup>.

Отмечу еще ряд моментов. На всех названных изображениях этой серии часть воинов имеет дорогой доспех; при этом в сарматских памятниках мы не видим на них шлемов, они сражаются простоволосыми. Как в скифской Солохе, так и в кангюйском Орлате, в меото-сарматской Старокорсунской в подобном сюжете сражения есть явные признаки победы «малочисленной» стороны; это же мы видим и на скифских т. н. колпачках. Последнее отражает «реальность» эпоса, где герой без усилий в одиночку побеждает целое войско и т.п. [Яценко 2020: 372–374; 2021: 184–185]. Иной выглядит ситуация в Косике. Здесь подвиги совершают два персонажа, один из которых (судя по атрибутам и т. п.) явно более важный; такие действия Сослана с товарищем хорошо представлены в нартовском эпосе [Яценко 2000б: 98, 100]. При этом на изображениях поединков в Косике немало загадочного. Прежде всего, у главного персонажа бой с его противником явно неравный, не конвенциональный. Последний не имеет доспеха, как следовало бы ожидать; кроме того, и он и его конь тяжело ранены, и добивать его тяжелым, длинным копьём катафрактария нет особого смысла. Еще любопытнее картина у напарника: несмотря на фрагментированность ряда соседних участков сосуда, ясно, что тело его противника вообще куда-то исчезло (!), и есть лишь его конь, а «положительный» герой стреляет из лука вверх в некую невидимую цель. Однако все встанет на свои места, если мы примем во внимание аналогичный, по моему мнению, сюжет, где Сослан с напарником сражаются во все не с людьми, а с войском духов [Яценко 2000б: 100].

Что касается животных — объектов охоты, то на двуручных чашах (Солоха, Косика) это явно серьезные противники (рогатая львица и кабан, в облике которого часто выступает могущественный демон), тогда как в других случаях это либо для каждого из трех участников — копытные особого вида (Орлат), либо лишь олени (Старокорсунская). Взрослые животные одного вида в двух последних комплексах представлены парой.

### 3. Подземные обитатели — бценты?

Среди нескольких «волшебных народов» нартовского эпоса бценты (их сказатели обычно еще не путают с христианизированными демонами-чертями и т. п.) занимают особое место. Сюжеты с ними связаны с такими

<sup>3</sup>Новый прекрасный образец высокохудожественного кангюйского исполнения сцены охоты был обнаружен в 2021 году в кургане 14 могильника Кылышжар на костяных накладках лука [Подушкин 2022: рис. 8]

знаменитыми нартами, как Ахсар и Ахсартаг, Хамыц. С одной стороны, они очень опасны, враждебны людям-нартам, невероятно сильны и при малом своем росте и могущественны и вспыльчивы, имеют огромные глаза и усы и т. п. [Нарты 1989: 222, 226, 237, 437]. С другой стороны, их божественно могущественные женщины подчас становятся женами нартов и рожают знаменитых героев, а встреча нарта и бцента на охоте проходит мирно.

Прежде всего, интересен сюжет о божественном рождении Батраза от матери из бцентов и самом браке его отца Хамыца. Как известно, женщину из бцентов, обратившуюся в бессмертного белого зайца, удалось поймать лишь на краю обитаемой земли, и она стала супругой охотника — Хамыца [Кузьмина 1977: 20 сл.]<sup>4</sup>. Эту охоту на волшебного зайца *одного человека* Д. С. Раевский, на мой взгляд, неоправданно сопоставляет с сюжетом *коллективной охоты скифов на зайца перед сражением* (Herod. IV, 134) [РАЕВСКИЙ 2006: 335–337] (последняя, думаю, типологически куда ближе сюжету об охоте нескольких нартов на волшебную лисицу и аналогичной традиции калашей Гиндукуша [Яценко 2000б: 98]). Для нас важно, что мотив, подобный охоте Хамыца, визуализирован уже в конце IV в. до н.э. у скифов (бляшки из Куль-Обы и Александрополя) (рис. 3, 1). Позже в городах Боспора мы видим как терракотовые фигурки со сценой охотника в сарматском костюме на зайца (с собакой), так и «варварскую» терракоту в виде всадника, схватившего зайца (рис. 3, 3–4); при этом в собственно сарматских могилах подобные изображения отсутствуют. Еще один любопытный раннескифский сюжет представлен еще в VII в. до н.э. на ритоне в Келермесе (рис. 3, 5). Здесь мужчина-охотник несет на плечах целое дерево с привязанным к нему убитым оленем; рядом с ним идет его конь. Мы снова имеем параллель в нартовском эпосе: охота маленького бцента Ацеко совместно с тем же Хамыцем и перенос первым без усилий дерева с убитым оленем [Нарты 1989: 231; см. также с. 221, 225]<sup>5</sup>. Этот эпизод тоже приводит к браку Хамыца и рождению такого важнейшего персонажа как Батраз (в описании подвигов которого специалисты не без оснований видят видоизмененную историю древнего бога-меча). Еще один сюжет, предположительно связанный с бцентами — это волшебные кони из мира подземных жителей (сюжеты о том же Батразе и Урузмаге: миниатюрные, «ростом с зайца» (= похожие на зайца?), которых удобно держать за (длинные) уши

<sup>4</sup> В ряде версий этот матримониальный сюжет сказители уже склонны отнести к более «обычной» для эпоса дочери водного бога [Нарты 1989: 302].

<sup>5</sup> В поздних версиях вместо бцента фигурирует уже «более логичный» великан, в том числе с 7 головами [Нарты 1989: 75]; великана же упоминает в этом случае и балкарский сказитель [Нарты 1994: 349].

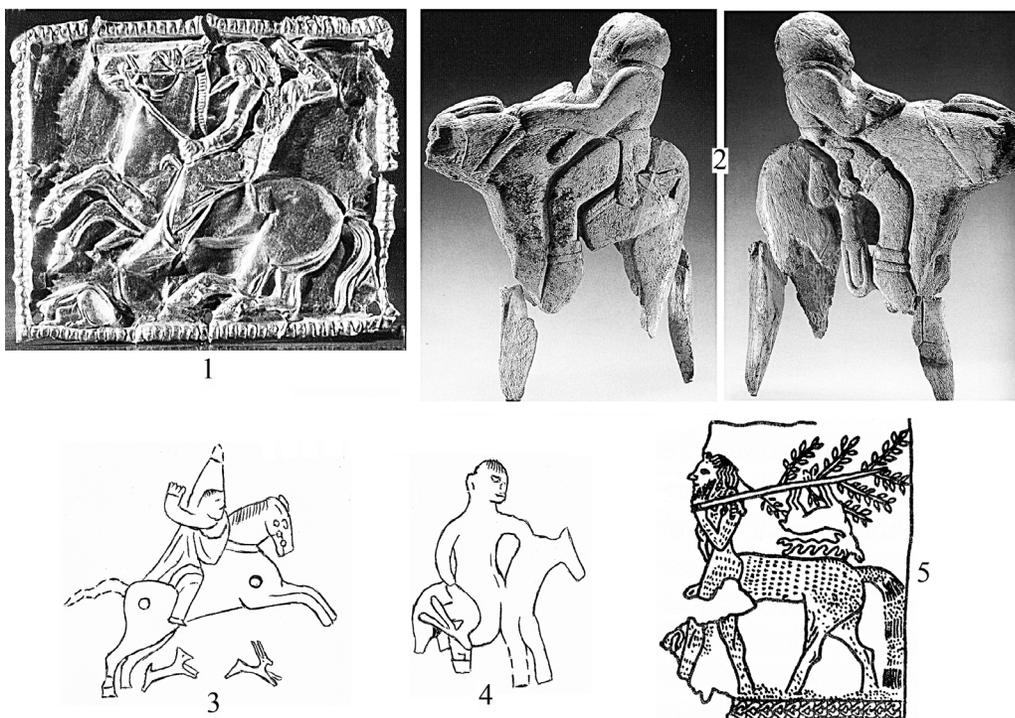


Рис. 3. Подземные бценты (?) и связанные с ними сюжеты: 1 — Куль-Оба, скифы [Яценко 2013: рис. 4]; 2 — Филипповка, курган 3 [Яценко 2022в: рис. 4]; 3 — Пантикапей; 4 — Илурат [Яценко 1992б: рис. 11]; 5 — Келермес, скифы [РАЕВСКИЙ 2006: 374]

[Нарты 1989: 58, 230]. В связи с этим обратим внимание на оригинальную костяную фигурку IV в. до н.э. из Филипповки на Южном Урале (рис. 3, 2), где всадник представлен на странном существе с ушами зайца [Яценко 2022б: рис. 4]. В чеченских текстах упоминается «Заячий всадник» (Бхагал Бяри). Итак, похоже, что сюжеты, связанные с могущественными подземными карликами-бцентами были популярны лишь в конце скифской эпохи и не были таковыми затем у сарматов. В свете сказанного понятно, почему сюжеты с бцентами весьма слабо отражены в нартовском эпосе.

#### 4. Фольклорные образы женщин-воительниц

Женщины-воины в реальном быту были, похоже, довольно обычным явлением лишь у двух крупных группировок из всех ранних кочевников Евразии: у скифов низовьев Днепра IV в. до н. э., а позже — сарматов Нижнего Дона I в. до н. э. — середины III в. н. э. в связи с особыми тогдашними

социальными и политическими условиями этих регионов. Характерно, что если обычный брачный возраст для кочевниц начинался с 12 лет, то обычно оружие в женских могилах находят после 25–30 лет, то есть для дам вполне пожилого тогда возраста, в том числе — похороненных с 1–2 детьми. Помещение оружия (похоже — аналогичного тому, что использовалось в ранней юности) зависело, думаю, как от былых боевых заслуг молодости, так и от статуса семьи умершей [Яценко 2018б: 65–67].

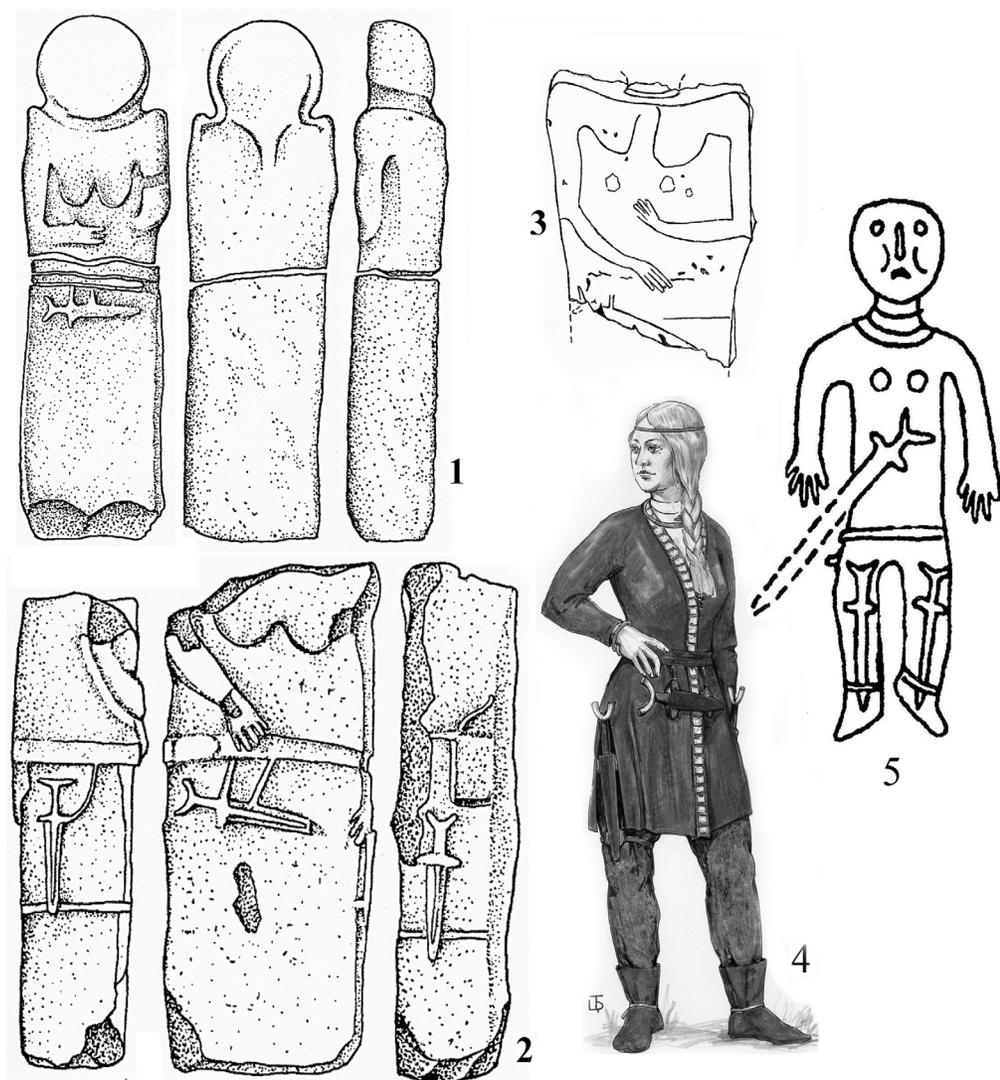


Рис. 4. Легендарные образы женщин-воительниц из святилища Кызылуийк и аналогия их вооружению: 1–3 — Кызылуийк [Самашев и др. 2011: 98–99, 105; рис. 159–161]; 4 — реконструкция Б. Т. Цогоева; 5 — клад у Сапогово [Яценко 2000а: рис. 3]

В искусстве ранних кочевников мы знаем изображения женщин лишь на северном краю плато Устюрт, в храмовом комплексе Кызылуийк [Яценко 2018a]. Увы, эти статуи (их было не менее трех) сохранились фрагментарно и не на первоначальном месте установки. Они стояли к западу от храма, но затем были преднамеренно разбиты «поздними сарматами» и отчасти перенесены в небольшие поздние святилища [Самашев и др. 2011: 65, 70–71; рис. 159–161]. Позже такие изваяния могли использоваться и перемещаться для других сооружений. Подобные устюртские статуи датируются сегодня позже построенных рядом каменных храмов (III–II вв. до н.э.) и, видимо, располагались изначально в ряд или дугой [Яценко и др. 2019: 58, 63]. Исследователи обычно считают, что на этих статуях представлены не реальные умершие, а легендарные (фольклорные) предки кланов. Я склонен поддерживать их мнение о визуализации персонажей устной традиции.

На этих фрагментах статуй видим женщин с подчеркнутыми половыми признаками и с широкими боевыми поясами мужского типа, которым прикреплен короткий меч, а в одном случае — даже с тремя такими мечами (рис. 4, 1–3) (о том, что последнее не фантазия, говорят нам металлические сармато-угорские идолы из Сапоговского клада II–I вв. до н.э. на Южном Урале: рис. 4, 5). В целом их костюм выглядит как аналогичный мужскому (рис. 4, 4).

Как известно, в нартовском эпосе также встречаются редкие сюжеты о группах дев-воительниц с собственным лидером, возникавших (как и у реальных скифов и сарматов) в случае нехватки воинов-мужчин [Нарты 1957: 39–40; Калоев 1959]. Подчас подчеркивается, что они были одеты как мужчины [Сказания 1994: 73–74]. Итак, я полагаю, что на немногих женских статуях Устюрта (найденных *в единственном* из многих тамошних святилищ, связанных с культом предков) почитались именно легендарные прародительницы и покровительницы конкретных кланов, отраженные в местных сказаниях.

## 5. Лабиринт и попадание в него

Как хорошо известно сегодня, в культуре народов древности лабиринт — это, прежде всего, образ смерти и посмертного возрождения. Это также сооружение и образ спирали; немалую роль в представлениях о нем играет особый танец и т.п. [Кереньи 2020: 31, 99 и др.].

Образ лабиринта известен как в искусстве тагарской культуры скифосакской эпохи (Абакано-Перевоз: рис. 5, 1), так у сарматов Северо-Восточного Прикаспия (рис. 5, 2–3). Наиболее интересен лабиринт при входе в один из крупнейших древних храмов Устюрта (Байте III), где встречено

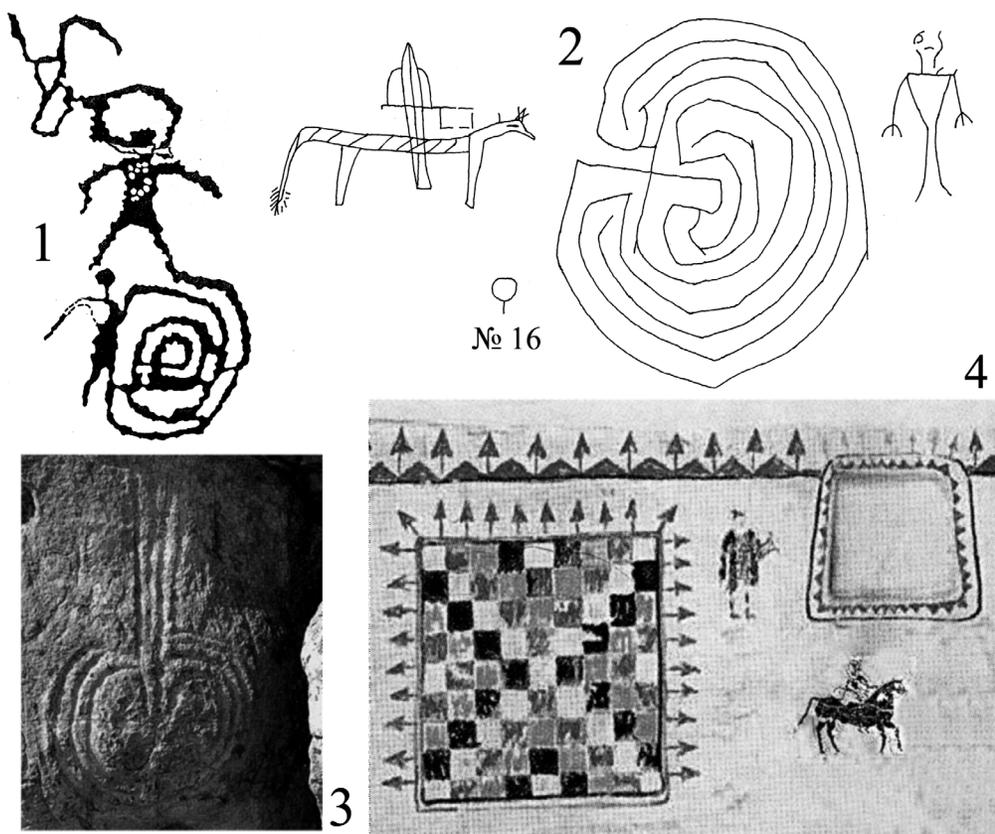


Рис. 5. Лабиринт, входящий и его спутник: 1 — Абакано-Перевоз, тагарская культура [Яценко 2021: рис. 12]; 2 — Байте III [Яценко 2017: рис. 1]; 3 — петроглиф, река Жем (Эмба) [САМАШЕВ и др. 2010: рис. 12]; 4 — Неаполь Скифский, склеп 9 (по Ю. П. Зайцеву).

целое компактное скопление сарматских граффити, датируемых серией определимых тамг среднесарматским временем (I — середины II вв. н.э.) [Яценко и др. 2019: 306] (рис. 5, 2). Изображение это во многих отношениях уникально. В лабиринт здесь собирается въехать всадник (подробно переданы лишь детали его коня) с небольшим знаменем в обеих руках (видимо, оно аналогично осетинскому траурному знамени сау-тырыса). Под всадником изображена сарматская тамга, которая встречена в Байте III неоднократно. Думаю, более интересна другая человеческая фигура: пеший, поджидающий всадника с противоположной стороны лабиринта; руки его слегка расставлены [Яценко 2017: 271, 276]. В более древнем Абакано-Перевозе мы видим похожую сцену, соответствующую, видимо, сходству фольклорных описаний. Здесь также герой слева входит в лабиринт, а с

другого конца его ожидает некий человек [Яценко 2021: 197–198]. Неясно, что находится над фигурой входящего: возможно, это изображение такого инструмента, как арфа.

Вполне возможно, что именно лабиринт схематично представлен на росписи главной западной стены склепа № 9 бывшего Неаполя Скифского (рис. 5, 4) в виде подпрямоугольной, с округлыми углами, глухой ниши (аналогичная изображена на смежной южной стене; остальные ниши — иные по форме, и в этом комплексе, символика которого связана с миром мертвых, они воспроизводят культовое здание с двухскатной крышей). В пользу этого может говорить и сама композиция: с одной стороны к нише, как в Байте, подъезжает всадник; неподалеку стоит пеший человек, держащий в руках арфу.

Эти сюжеты имеют, думается, вполне явственные текстовые параллели в нартовском эпосе. Как известно, в подземном сооружении, напоминающем в описаниях лабиринт, живет и часто прячется такой важный, мрачноватый и загадочный персонаж, как Сырдон, многих нартов успешно отправивший в мир иной. Одно из важнейших деяний Сырдона в эпосе — создание такого наиболее престижного инструмента, как арфа-фандыр (на котором сказители аккомпанировали устному изложению эпических сюжетов). Он был придуман в связи с гибелью его любимых сыновей. Сырдон, создав арфу, в первую очередь обращается со своеобразными песнопениями-гимнами к каждому из умерших сыновей [Нарты 1989: 207]. Однако известно, что индоиранская, кафирская Дизани, владычица мертвых, тоже создала арфу в память о гибели своего сына; до XX в. юноши исполняли на арфах траурные гимны [Йеттмар 1986: 103]. Другой пришелец из Нижнего мира, Сауай, является к людям в последний день уходящего Года и, в первую очередь, играет на арфе [Нарты 1989: 436].

## **6. Помощники и «судьи», встречающие умершего в царстве мертвых**

Эти сюжеты я уже частично рассматривал [Яценко 2014: 57] и хочу их дополнить.

В изображении на гробе из Усть-Альминского, где прослежено явное присутствие сарматов (рис. 6, 1), конного умершего встречают два коленопреклоненных однотипных персонажа с расширяющимися книзу одеждами и с одинаковой тамгой на груди. Один из них протягивает ему левой рукой (!) рог с напитком; у другого вытянута вперед правая рука.

Двух сходных коленопреклоненных персонажей в длинных одеждах видим и на надгробии из Южно-Донузлавского (рис. 6, 2). Умерший

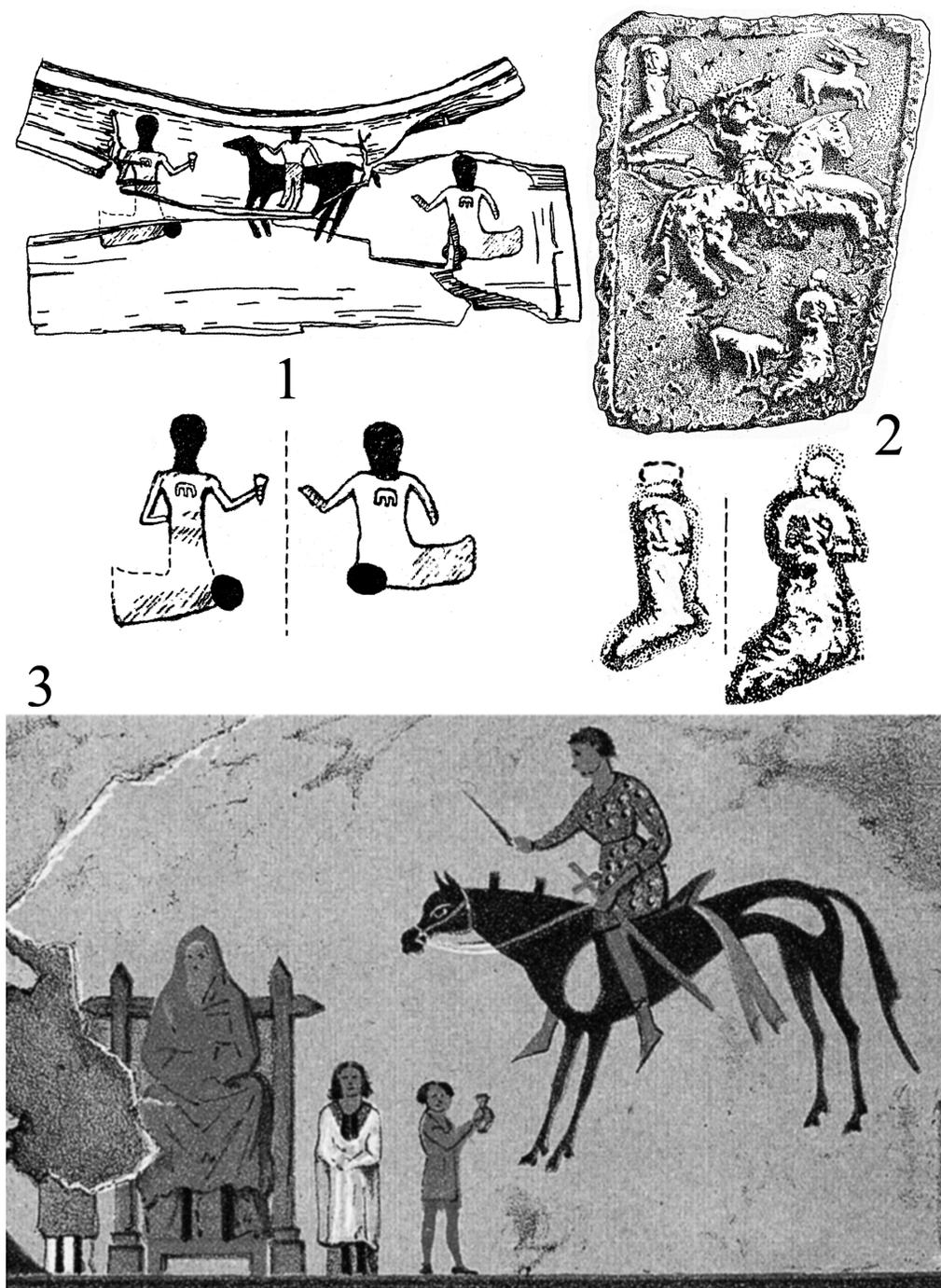


Рис. 6. «Спутники» и «судьи» в мире мертвых: 1 — Усть-Альминский, склеп 550; 2 — Южно-Донузлавское городище [Яценко 2014: рис. 2–3]; 3 — «склеп Анфестерия» [Яценко 2022а: рис. 3]

мужчина изображен здесь тоже как всадник, но охотник: с коротким копьем он охотится на оленя. Однако два парных персонажа, похоже, мешают ему: его собака лхнет к одному из них вместо преследования копытного.

В алано-осетинской устной традиции есть весьма близкое соответствие *двум однотипным парным существам, встречающим умершего*. Их имена, предпочитали не называть, указывая их как Сын Солнца и Сын Луны, в одном случае — как Дзендзет и Дзеранзет. Они встречают покойного при входе в царство мертвых на Небесной равнине и снабжают его всем необходимым для устройства на новом месте [Миллер 1893: 129–131].

Особый случай — это изображение *группы детей или подростков*. Мы видим их в окружении богини на троне в греко-сарматской росписи I в. н. э. в «склепе Анфестерия» в столице Боспора — Пантикапее. Богиня встречает двух всадников, прибывших явно издалека. Ее трон окружает пара юных «слуг»; еще один мальчик подносит подъезжающему священный «круглотелый кубок». Это изображение хорошо соответствует эпизоду из нартовского эпоса о попадании его главного героя Сослана в мир мертвых, где его встречает сидящая на золотом троне богиня с волшебной корзиной неубывающей пищи [Нарты 1989: 158–159; Яценко 1995: 191]. Богиня объясняет прибывшему, что успех его путешествия зависит от просьб неких детей, находящихся здесь. Есть ли у нас более подробные сведения об этом сюжете? Конечно, есть. Так, в осетинских народных представлениях сразу за мостом, соединяющим два мира, у волшебного молочного озера Небесной равнины покойного встречают некие дети [Гатиев 1876: 6]. У индо-арийских дардов Гиндукуша попавшего в мир иной встречают также некие духи-дети, у которых верхняя часть тела — черная, а нижняя — красная. Они, среди прочего, хранят серебряные бокалы, звон которых предсказывает смерть очередного человека [Йеттмар 1986: 380].

## 7. Поимка коня для умершего и посвящение коня ему

В ряде сарматских комплексов, связанных с погребально-поминальной обрядностью, мы находим изображения коня и его хозяина. Показательны, в частности, их образы в одном и том же склепе № 8 бывшего Неаполя Скифского рубежа II–III вв. н.э. (который в это время, по наблюдениям Ю. П. Зайцева, превратился в неукрепленный лагерь, заселенный сармато-аланами). В одном случае на стенной росписи мужчина ведет коня на поводу (рис. 7, 2), в другом на редком здесь рельефе передан спокойно стоящий всадник (рис. 7, 1). Ранняя аналогия первому сюжету представлена

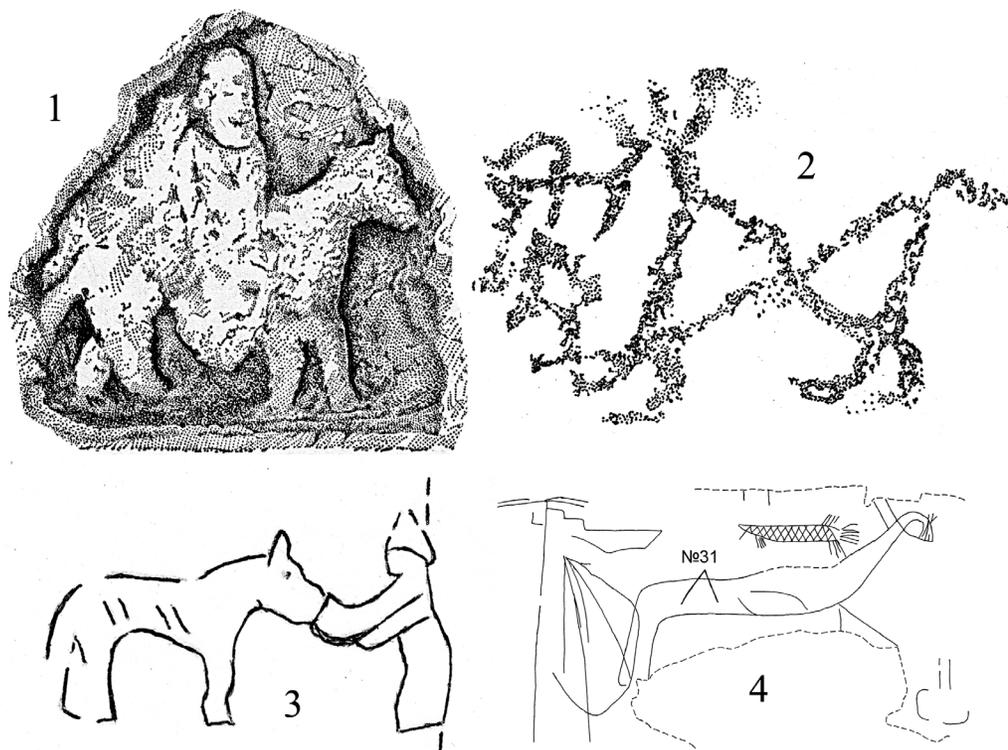


Рис. 7. Конь и его хозяин в мире мертвых: 1–2 — Неаполь Скифский, склеп 8 [Яценко 2014: рис. 1]; 3 — Кривая Лука [Яценко 1992б: рис. 9]; 4 — Байте III [Яценко 2017: рис. 2]

около рубежа н.э. в нижневолжской Кривой Луке (рис. 7, 3), но здесь хозяин только берет коня за уздечку. Понятно, что мы имеем дело не «бытовой зарисовкой»: собственно сарматские изображения с людьми редки и делались лишь по особым поводам.

В данном контексте такие изображения уместно считать воплощением представлений о поимке необычного коня (породы «авсург» из табуна самого «св. Георгия») умершими мужчинами на волшебном лугу Курыс на Небесной равнине<sup>6</sup>. Менее вероятным кажется эпизод знаменитого обряда «посвящения коня покойному» («бәхфалдисән»: см., например, Калоев 1964). У осетин, сохранивших немало древних традиций, и на поминках мужчина ехал на коне, а женщина — в повозке. Ассоциация спокойно стоящего всадника с умершим надежно документирована у ряда «этнографических» ираноязычных народов и с высокой вероятностью существовала

<sup>6</sup> Последнее представление отразилось и в изображении коня внизу мужских осетинских надгробий [Цховребов 1987: 78].

у нескольких древних [Яценко 2004]. У осетин подобные небольшие изображения когда-то пережиточно устанавливали над могилами мальчиков [УАРЗИАТИ 1987: 76–77]. В одном из сюжетов эпоса бог превращает всадника в каменное изваяние [Нарты 1989: 168].

Напротив, обряд посвящения коня с высокой вероятностью представлен на схематичном сарматском граффити I–II вв. при входе в храм Байте III на Устюрте (см. выше об этом комплексе) (рис. 7, 4). Здесь стоящий конь с тамгой хозяина у бедра имеет уздечку, концы которой тянутся вверх (видимо — на Небесную равнину, где обитают души умерших). Рядом с конем воткнуто знамя, которое можно считать поминальным знаменем «сау тырыса». Обильный золотой декор сохранил специфический контур такого знамени у ранних аланов Нижнего Дона как раз в I–II веках (в царском кургане Дачи) [Яценко 2001].

## 8. Поединок двух всадников на фоне солнца и звезд

Оба изображения этой схемы относятся к ранним сарматам II–I вв. до н. э.

На парных взаимодополняющих нагрудных фаларах упряжи в Кривой Луке IX два всадника мечут друг в друга короткие копыя — одинаковое, вероятно, конвенциональное оружие (рис. 8, 1). Необычность этой сцене придает то, что оба персонажа (уникальный случай в искусстве ранних кочевников!) представлены на фоне схематичных изображений солнца и звезд. Итак, поединок этот поистине космический [Яценко 1992а: 68; 2021: 186–187]. Выделяется правый всадник: он представлен на фоне в основном солярных символов, тогда как его противник — более на фоне астральных; он богаче одет, его конь более детализирован (а конь его противника уродлив), у него быстрее реакция в бою (сумел уже прицелиться копьем). Здесь параллель нартовскому эпосу достаточно очевидна. Выходец из царства мертвых Тотраз, по одной из версий, приходит оттуда, чтобы отомстить еще живому главному герою эпоса — Сослану (в первый раз победить Сослану помогла лишь чужая магия). Но обычно новая схватка двух знаменитых умерших ожидается в Конце Мира, и за ней будут наблюдать все мертвецы [Нарты 1989: 174, 402]. Другая сцена на поясной пряжке из Нижних Серогозов в Поднепровье (рис. 8, 2) выглядит как «упрощенная», лишенная дополнительных деталей, версия первой, понятная людям того времени без особых пояснений (здесь также правый всадник выделяется дополнительным оружием — луком в колчане, и тоже сумел лучше прицелиться копьем).

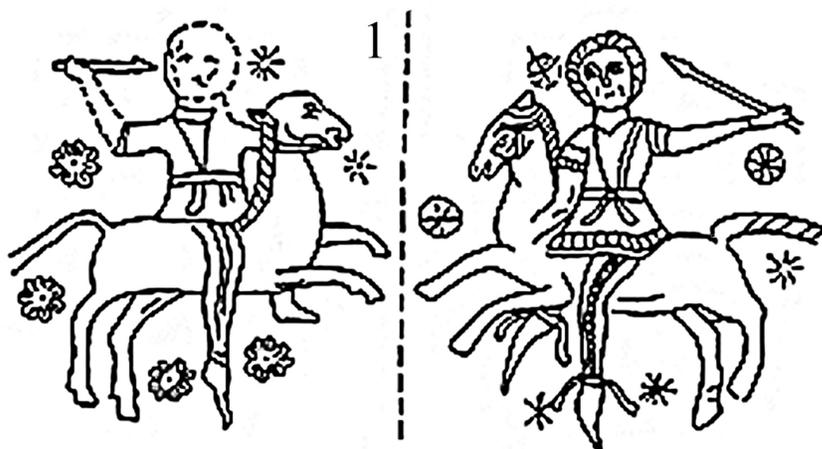


Рис. 8. Поединок двух всадников: 1 — Кривая Лука [Яценко 2000: рис. 2];  
2 — Нижние Серогозы (фото автора)

## 9. Повозка, умершие и змея

У входа в храм Байте III среди сарматских граффити, датированных тамгами I — началом II вв., выделяются две уникальных и сходных между собой сцены (рис. 9).

Здесь мы видим в обоих случаях кочевую повозку-кибитку, недавно приехавшую куда-то и распряженную от везших ее животных. Каждая из них помечена тамгой клана хозяина. Ниже повозки видим один-два трупа лежащих и явно умерших людей (в верхней сцене из-за трещины сохранились только ноги); каждый из умерших также сопровождается тамгой разных размеров над (нижняя сцена) или под (верхняя сцена) его фигурой. В

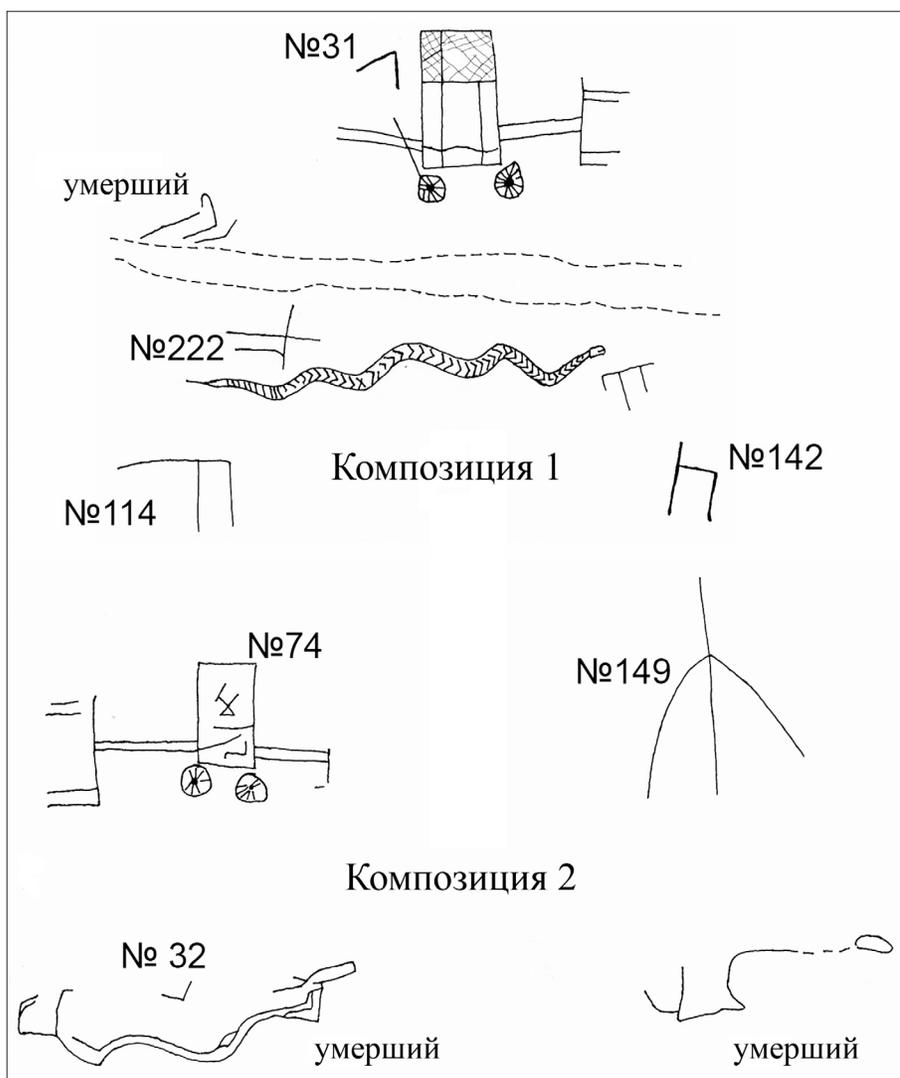


Рис. 9. Повозки, умершие и змея [Яценко 2017: рис. 1]

верхней сцене, внизу композиции, под умершими ползет крупная змея, очень детально проработанная (чего не скажешь об остальных частях этих композиций).

Ползущая змея в погребально-поминальном контексте для алано-осетинской традиции, думаю, связана с устойчивыми представлениями о том, что лишь змеи способны находить падающую изредка с неба волшебную «бусину счастья» (цыкурайты фѣрдыг), которая умеет оживлять (хотя бы на время) умершего в могиле. Человеку надо отнять у них такую бусину (которая после своего волшебного применения исчезает

бесследно)<sup>7</sup>. Изображение собственно повозок у сарматов в достоверных случаях связано с погребальной обрядностью: они либо представлены на надгробиях (поздний Танаис), либо использовались одной из групп сарматов в Пантикапее как своеобразные хранилища для пепла умерших (по любезному сообщению А. М. Бутягина, эта небольшая группа сарматов жила в столице Боспора в первой половине I в. н.э.) [Яценко 1994].

Итак, большинство рассмотренных сюжетов (5 из 9: №№ 1–5) было визуально воплощено у ранних кочевников уже в скифское время. Неудивительно, что в результате миграций, истребления непокорных новыми волнами номадов и других перемен именно эти сюжеты (или варианты сюжета) оказались в числе очень редких в нартовском эпосе (среди них — все три вероятных сюжета, связанных с подземными бцентами), демонстрируя, все же, некую преемственность со скифским и сакским миром. Два из этих пяти сюжетов (№№ 4–5) бывали визуализированы только у саков и сарматов в *Центральной Азии*. Два из таких сюжетов полностью или частично связаны с «волшебной охотой» (№ 1–2), еще два — с представлениями о подземном мире (№№ 4–5). Остальные сюжеты №№ 6–9 известны у сарматов.

Если мы рассмотрим собственно сарматские версии названных сюжетов, то большинство из них визуализировано в среднесарматское время (№№ 2, 5–6, 9, из которых № 6 — в контактных зонах с оседлым населением, №№ 5 и 9 — в Центральной Азии), а № 8 — в раннесарматское время. Лишь один сюжет с вариантами «волшебной охоты» (№ 1) представлен все три периода сарматской истории (но только на территории между Волгой и Доном). Характерно, что у сарматов мы видим, в основном, сюжеты, связанные с подземным миром, царством умерших (в т. ч. небесным) (№№ 5–6, 7, 9) или с воскрешением умерших в конце времен (№ 8); остальные связаны с «волшебной охотой» (№№ 1–2).

В целом мы имеем весьма пеструю картину визуализации сюжетов, отразившихся затем отчасти и в алано-осетинской традиции.

Напоследок я хотел бы обратить внимание на довольно любопытную деталь. В нартовском эпосе встречаются сравнения внешности персонажа с солнцем и с луной [АБАЕВА 1978: 122]. Но и в наиболее сарматизованном боспорском Танаисе на рубеже II–III вв. мы находим среди большой серии сарматских имен-прозвищ мужчин (явно даваемых уже взрослым людям и в написании имеющих греческое окончание), согласно переводу В. И. Абаева, такие, как «Подобный солнцу» и «Подобный полной луне» [Яценко 1998: 55].

---

<sup>7</sup> О подобных бусинах в сказочном фольклоре и осетинской этнографии см., например [СОКАЕВА 2015].

## ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. Москва: Наука, 1979. С. 272–364.
- АБАЕВА З. А. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали: Ирыстон, 1978. 177 с.
- ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Ч. 3. С. 1–83.
- Грязнов М. П. Древние памятники героического эпоса народов Южной Сибири // АСГЭ. Ленинград, 1961. Вып. 3. С. 7–31.
- Ермоленко Л. Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция (по материалам древних и средневековых кочевников Евразии). Томск: Изд-во ТГПУ, 2008. 288 с.
- ЙЕТТМАР К. Религии Гиндукуша. Москва: Наука, 1986. 524 с.
- КАЛОЕВ Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартовском эпосе // КСИЭ. Москва, 1959. Вып. 32. С. 45–51.
- КАЛОЕВ Б. А. Обряд посвящения коня у осетин // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Москва: Наука, 1964. С. 33–37.
- КЕРЕНЬИ К. Исследования лабиринта. Санкт-Петербург: Евразия, 2020. 160 с.
- КУЗЬМИНА Е. Е. Семантика изображений на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации Амударьинского клада // Искусство Востока и античности. Москва: Наука, 1977. С. 16–25.
- ЛАРИЧЕВ В. Е. Вооружение и защитное снаряжение персонажей героического эпоса тагарской эпохи (на материалах наскальных изображений северной Хакассии) // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2005. Вып. 1. С. 133–139.
- МИЛЛЕР В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // МАК. Тифлис, 1893. Вып. 3. С. 120–133.
- МОРДВИНЦЕВА В., ТРЕЙСТЕР М. Произведения торевтики и ювелирного искусства в Северном Причерноморье 2 в. до н.э. — 2 в. н.э. Симферополь, Бонн: Тарпан, 2007. Т. 3. 205 с.
- Нарты. Эпос осетинского народа / Сост. В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев, Б. А. Калоев. Москва: Издательство АН СССР, 1957. 401 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2 / Составители Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. Москва: Наука, 1989. Кн. 2. 492 с.
- Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Составители Р. А. Ортобаева, Т. М. Хаджаева, А. З. Холаев. М.: Восточная литература, 1994. 656 с.
- Подушкин А. Н. Знатный кангюец на охоте // Stratum plus. Кишинев, 2022. № 4. С. 183–208.
- РАЕВСКИЙ Д. С. Мир скифской культуры. Москва: Языки славянских культур, 2006. 600 с.
- САМАШЕВ З., БАЗЫЛХАН Н., САМАШЕВ С. Древнетюркские тамги. Алматы: АБДИ-компани, 2010. 168 с.
- САМАШЕВ З., ОНГАР А., ОРАЛБАЙ Е., КИЯСБЕК Г. Храм-святилище Кызылуийк. Астана: ТОО «Археология», 2011. 200 с.

Сказания о нартах. Осетинский эпос / Пер. Ю. Либединского. Москва: Советская Россия, 1978. 512 с.

Сказания о нартах / Пер. Г. Тедеева // Дарьял, Владикавказ, 1994. № 1. С. 72–150.

СОВЕТОВА О. С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. 140 с.

СОКАЕВА Д. В. Сакральные объекты современной несказочной прозы осетин: чудесная бусина // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2015. С. 299–313.

СТАВИСКИЙ Б. Я., ЯЦЕНКО С. А. Искусство и культура древних иранцев: Великая Степь, Иранское плато, Средняя и Центральная Азия. Учебное пособие. Москва: Изд-во РГГУ, 2002. 441 с.

УАРЗИАТИ В. С. Народные игры и развлечения у осетин. Орджоникидзе: Ир, 1987. 160 с.

ЦХОВРЕБОВ З. Л. К анализу надгробных памятников из Осетии // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень. Москва, 1987. Вып. 13. С. 73–88.

ЯЦЕНКО С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992а. Вып. 2. С. 64–80.

ЯЦЕНКО С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica-II. Владикавказ, Цхивал: СОИГИ, 1992б. С. 189–214.

ЯЦЕНКО С. А. Изображения аланских кочевых кибиток в погребальном ритуале боспорских городов I–III вв. н.э. // Боспорский сборник. Москва, 1994. Вып. 4. С. 19–23.

ЯЦЕНКО С. А. О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия» // ВДИ. Москва, 1995. № 3. С. 188–194.

ЯЦЕНКО С. А. Имена аланов из Танаиса второй половины II — первой половины III вв. н. э. как исторический источник // Донская археология. Ростов-на-Дону, 1998. № 1. С. 54–55.

ЯЦЕНКО С. А. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II–I вв. до н. э. // Stratum plus. Кишинев, 2000а. № 4. С. 251–272.

ЯЦЕНКО С. А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Евразии // ВДИ. Москва, 2000б. № 3. С. 86–104.

ЯЦЕНКО С. А. Комплекс с аланскими знаменами из могильника Дачи у Азова (рубеж I–II вв. н. э.) // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1999–2000 гг. Азов, 2001. Вып. 17. С. 363–373.

ЯЦЕНКО С. А. Глиняные фигурки всадников древних иранских народов // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму. Запоріжжя, 2004. Вип. XI. С. 294–298.

ЯЦЕНКО С. А. Этапы и формы антропоморфизации в греко-скифском и скифском искусстве IV в. до н.э. // Причерноморье в античное и раннесредневековое. Ростов-на-Дону: ЛАКИ-ПАК, 2013. С. 216–230.

ЯЦЕНКО С. А. Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I–III вв. н.э. // МАИАСП. Тюмень, 2014. Вып. 6. С. 40–63.

Яценко С. А. Искусство у порога иного мира // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М., 2017. № 10. Вып. 2. С. 269–279.

Яценко С. А. Женщины-воительницы в искусстве ранних кочевников // Вестник РГГУ. – Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». Москва, 2018а. № 1. С. 153–161.

Яценко С. А. Женщины-воительницы ранних кочевников в больших и малых некрополях (к анализу планиграфии и уточнению статуса) // Сходнознавство. Київ, 2018б. № 82. С. 47–84.

Яценко С. А. Несколько композиций со скифскими персонажами в греко-скифской и скифской торевтике IV — начала III вв. до н. э. // МАИАСП. Нижневартовск, 2020. № 12. С. 369–402.

Яценко С. А. Вероятные герои эпоса скифов на фоне древних иранских и иранизированных обществ Степи // Новый Гермес. Санкт-Петербург 2021. Вып. 13–4. С. 176–212.

Яценко С. А. Боги сарматов // МАИАСП. Нижневартовск, 2022а. № 1S. С. 143–186.

Яценко С. А. Сюжеты с антропоморфными персонажами у кочевников Южного Урала в V–IV вв. до н.э. // Призвание — археология. Сборник воспоминаний и научных статей, посвященных 85-летию со дня рождения А. Х. Пшеничнюка и 35-летию начала исследования Филипповских курганов). Уфа: ИЭИ УФИЦ РАН, 2022б. С. 503–522.

Яценко С. А. Ранние версии нартовских сказаний в скифо-сарматском искусстве // Энциклопедия осетинской Нартиады. Т. 3. Владикавказ: СОИГСИ им. В. И. Абаева, 2023. В печати.

Яценко С. А., Рогожинский А. Е., Смагулов Е. А., Табалдыев К. Ш, Баратов С. Р., Ильясов Дж. Я., Бабаяров Г. Б. Тамги доисламской Центральной Азии. Самарканд: Международный институт центральноазиатских исследований ЮНЕСКО, 2019. 452 с.

BUNKER E .C. The Cemetery at Sampula, Xinjiang. Simple Burials, Complex Textiles // Fabulous Creatures from the Desert Sands. Central Asian Wooden Textiles from the Second Century BC to the Second Century AD. Riggisberg: ABEGG-Stiftung, 2001. P. 15–46.

RAEV B. A. Roman Imports in the Lower Don Basin (BAR International Series. Vol. 68). Oxford: BAR Publishing, 1986. 224 p.

## СОКРАЩЕНИЯ

- АСГЭ — Археологический сборник Гос. Эрмитажа  
ВДИ — Вестник древней истории  
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР  
МАК — Материалы по археологии Кавказа  
BAR — British Archaeological Reports

## REVIEW. РЕЦЕНЗИЯ

**Иванчик А. И. Надписи Северного Причерноморья. Лапидарные надписи. Т. I. Греческие и латинские надписи Тиры и окрестностей. — М.; СПб.: Нестор-История, 2021. — 232 с.**

Вышел в свет первый том «Надписей Северного Причерноморья». Как отмечено в аннотации, это полное собрание греческих и латинских надписей «с территории древнегреческой колонии Тиры и из ее окрестностей, включая Никоний и римские укрепления между Орловкой (Картал) и Новосельским». Греческие и латинские надписи Северного Причерноморья неоднократно издавались на протяжении ста с лишним лет. Достаточно назвать корпус, изданный В. В. Латышевым (1885–1916 гг.), «Корпус Боспорских надписей» (1965 г.) и многие другие издания, ставшие библиографической редкостью. Однако рассматриваемый том оставил далеко позади последнее издание корпуса надписей Тиры (1916 г.) как по объему, так и по качеству. Если в первом из них рассмотрено всего 19 надписей, то в новом издании их 121. Все надписи заново обследованы и переведены на русский язык, каждая надпись снабжена тщательно написанными комментариями, учитывающими все достижения современной науки. Эта гигантская по охвату и ювелирная по точности работа проведена одним из лучших российских историков Аскольдом Игоревичем Иванчиком — автором тома и всего проекта, состоящего из шести томов. Учитывая исключительную важность материала, представленного в анализируемом издании, нелишне будет анонсировать содержание последующих томов.

Материал второго тома («Ольвия и окрестности») разбит на две книги: «Надписи догетской Ольвии (VI–I вв. до н. э.)» и «Надписи послегетской Ольвии (I–IV вв. н. э.)». Третий том («Херсонес и окрестности (Западный, Центральный и Южный Крым)») также состоит из двух частей: «Греческие надписи» и «Латинские надписи». Наиболее богатый материал представлен в четвертом томе («Боспор»), который предполагается издать

четырьмя отдельными книгами: «Надписи Пантикапея», «Надписи Европейского Боспора за исключением Пантикапея», «Надписи Азиатского Боспора» и «Надписи Танаиса». Каждый из двух завершающих томов состоит всего из одной книги: «Византийские надписи» и «Негреческие средневековые надписи». В последнем из них, помимо латинских надписей, будут представлены славянские и готские.

Структура первого тома, которая, надо полагать, будет повторяться и в остальных томах, такова. В «Предисловии к корпусу “Надписи Северного Причерноморья”» описаны география и хронология материала, история публикации надписей Северного Причерноморья, а также рассмотрены причины издания нового корпуса надписей [с. 11–33]. Во «Введении» представлен очерк истории Нижнего Приднестровья античной эпохи, а также — история исследования и состав и структура тома [с. 35–60]. Далее идет корпус надписей, материал в котором распределен по следующим параграфам: «Тира» [с. 61–182], «Район Орловки (Каргал) и Новосельского» [с. 183–190], «Никоний» [с. 191–193], «Dubia» [с. 195–201] и «Подделки, публиковавшиеся с атрибуцией Никонию или Тире» [с. 203–208]. Завершают том «Библиография» и «Указатели».

Материал, содержащийся в рассматриваемом корпусе, представляет собой ценный исторический источник. Он содержит также и иранский (скифо-сарматский) ономастический материал, имеющий первостепенное значение для истории осетинского языка. Следует при этом отметить, что, являясь самым западным регионом Северного Причерноморья, Тира и ее окрестности меньше всего испытали на себе иранское влияние. Неслучайно замечание А. И. Иванчика о том, что «[в] отличие от соседней Ольвии, имена варварского происхождения представителями тирской элиты использовались относительно редко» [с. 68]. Тем ценнее те свидетельства отношений между жителями этой греческой колонии и скифами, а затем и сарматами, которые прослеживаются как в корпусе надписей, так и в античной литературе, заново проанализированные автором.

Начнем с топонима «Тира» (греч. *Tύρας, Τύρης*, лат. *Tyras*), который возводят к гидрониму Тирас — скифскому названию современного Днестра. Скифский гидроним в свою очередь восходит к иранскому апеллятиву *\*tura-* ‘быстрый’ [Абаев 1979: 319]. Поскольку «Тира и Никоний были основаны в пределах второй половины VI в. до н. э.» и «с самого начала носили те же названия, что и позже» [с. 45], следует заключить, что тогда же и начались греческо-скифские контакты в этом регионе.

Нашли свое подтверждение и высказывавшиеся ранее предположения о скифском протекторате в этом регионе. А. И. Иванчик так резюмирует эти наблюдения: «Никоний, по-видимому, никогда не чеканил собственной

монеты — здесь использовались в основном монеты Истрии и Ольвии, с середины IV в. до н. э. также Тиры. Единственное исключение — серия литых монет разных номиналов и типов с именем скифского царя Скила (сокращения ΣΚ, ΣΚΥ, ΣΚΥΛ, ΣΚΥΛΕ), упомянутого Геродотом (IV, 76–80), который, по всей видимости, контролировал Ольвию и, возможно, некоторые другие греческие города (“скифский протекторат”). Предположение, согласно которому монеты с именем Скила отливались именно в Никонии, основано на том, что их находки достаточно часто встречались в этом городе, а за его пределами практически неизвестны. Если это так, можно предполагать, что у Скила были какие-то особые отношения с Никонием; вероятно, его “протекторат” распространялся не только на Ольвию, но и на Никоний и, скорее всего, Тиру» [с. 45–46].

Затем наступает черед греческо-сарматских контактов в регионе. В частности, говоря о событиях II в. до н. э., автор отмечает: «К частичной стабилизации политической ситуации привела политика понтийского царя Фарнака I, который, в частности, заключил в 179 г. до н. э. мирный договор с Евменом Пергамским, к которому присоединились Гераклея, Кизик, Месамбрия, Херсонес, а также сарматский династ Гатал (Polyb. XXV, 2)» [с. 47].

Свидетельством сарматского влияния является ономастика «Декрета в честь Коккея», датируемого 27 апреля 181 г. н. э. Здесь упомянут некий *Πιδανος Πιτφάρν[ακου]* ‘Пидан, сын Питфар[нак]а’ [с. 65, 66]. Как видим, и у отца, и у сына сарматские имена [с. 68], причем оба они являются производными от одного и того же иран. \**pitā* ‘отец’ [Абаев 1949: 177]. Соответственно первое из них означает «(настоящий) сын (своего) отца», а второе — «носитель отцовского фарна».

Иранским считалось и третье «варварское» имя в этом же декрете, *Zouρης* (из иран. \**zura-* ‘сила; сильный’ [Абаев 1949: 190]), которое в настоящее время признано дакийским [с. 68].

В заключение отметим, что, несмотря на то, что рассматриваемое издание рассчитано на узкий круг специалистов по эпиграфике и истории Северного Причерноморья, оно представляет несомненный интерес также и для осетинистов, иранистов и представителей других гуманитарных наук.

Ю. А. Дзицойты

DOI: 10.46698/VNC.2022.87.47.001

А. Л. ЧИБИРОВ,

*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ, chibiroff@mail.ru***ПИСЬМА. ПОСЛЕСЛОВИЕ**

Некоторое время назад я пережил совершенно невероятное приключение, позволившее мне погрузиться в переписку двух великих ученых минувшего столетия, которых без сомнения можно причислить к категории «бессмертных». Жорж Эдмонд Дюмезиль и Василий Иванович Абаев. Великий мифолог и великий лингвист. Коллеги и друзья, которые в долгой переписке раскрылись в совершенно ином ракурсе, позволившем нам в «портретах на стене» рассмотреть нечто другое, личное.

Часть писем была представлена мной в предыдущих номерах журнала Нартамонгæ. Более того, переписка, растянувшаяся во времени более чем на тридцать лет, впоследствии была опубликована в отдельном томе, который я назвал «Да, ночью верить в свет...». Мне показалось уместным использовать в названии книги цитату из стихотворения французского поэта Эдмона Ростана, на которого в одном из писем ссылается Ж. Дюмезиль. Я был горд проделанной работой. И, конечно же, я постарался разослать книгу всем интересантам, в том числе и во Францию. Реакция из Парижа не заставила себя долго ждать.

Лора Николаевна Джанаева, наша коллега, сотрудница старейшего в Париже учебного заведения «Национальный институт восточных языков и культур» (INALCO), переслала мне копию письма господина Жоэля Грисвара, известного ученого, ученика и младшего коллеги Жоржа Дюмезиля, в котором он отреагировал на мою работу. Более того, Лора Николаевна была столь любезна, что перевела для нас это письмо. Трогательный текст, полный ярких воспоминаний и не менее волнующих переживаний. Месье Грисвару не удалось скрыть своих эмоций. А может он не особо и старался...

На мою просьбу разрешить мне опубликовать ее личное письмо Лора Николаевна ответила согласием, согласившись со мной в том, что «никто уже так не пишет». К сожалению. Это школа, отголосок прошлого, которое медленно и монотонно растворяется в цифровом мире. Поколение, которого уже не будет. Именно этим и ценен представляемый текст. И так...

Joué-les-Tours,  
le lundi 19 avril 2021

Chère Lora,

Quel cadeau précieux ! Et quelle merveilleuse idée d'avoir ainsi réuni et publié cette double correspondance entre ces deux immenses savants, emblématiques, chacun dans leur pays ! Quel livre magnifique et quel somptueux album ! Un dialogue captivant entre deux grandes figures de la science, géographiquement éloignées, mais qui se rejoignent sur un territoire commun ! Quels extraordinaires documents que ces lettres manuscrites, ces écritures originales, contrastées qui se croisent, se parlent, se répondent, se reflètent progressivement l'une dans l'autre comme dans une sorte de miroir !

Il s'agit d'une recherche, histoire d'une amitié qui part de loin (dans tous les sens du terme !) et qui grandit au fur et à mesure des échanges : une correspondance respectueuse, déférente et quelque peu distante au début entre deux intellectuels, laquelle à travers le temps finit par s'épanouir en une réelle et profonde affection ! Témoin entre autres de cette évolution les formules de fin de lettres qui petit à petit associent madame Albaer et madame Duvicqil aux salutations terminales ! Témoin

de même les adresses au début de mêmes missives qui passent de « cher D. Gornic » à « mon cher et éminent ami ».

Ces lettres sont pleines d'enseignements et de renseignements, mais aussi remplies de souvenirs et de nostalgie pour le lecteur que je suis et qui relit là, écrit là un morceau, une partie de l' Histoire qu'il a eu commun avec George Dumézil. Retour émouvant sur un passé commun avec le D. G. aîné ! Ainsi je revois Tefik Eseng que j' avais eu la chance et le plaisir de rencontrer un jour dans le bureau de la rue Notre-Dame des Champs et qui m' avait si fortement impressionné : G. Dumézil et lui parlaient en ... turc ! Et en Gubykh naturellement !

Bien sûr, je suis frustré de ne pouvoir lire les lettres d' Akser dont j' avais pu mesurer l' aura, le prestige et le rayonnement lors de votre visite en Grèce du Sud. D. G. aîné le cahier de photographie est lui aussi intéressant. D. G. aîné remerciements à D. G. Chibizov et mille félicitations pour ce beau travail ! D. G. aîné félicitations à vous pour le déchiffrement sans faute de l' écriture visuellement de mon bien-aimé tutaur et modèle, une écriture de "docteur" comme disent les Français !

D. G. aîné merci pour cette splendide « boîte à souvenirs » et m' avoir, un tout petit peu, associé à cette aventure !

Avec ma toujours vive et fidèle amitié,

Yoël

«Дорогая Лора,

Какой княжеский подарок! И какая замечательная идея свести воедино и опубликовать переписку двух великих учёных, каждый из которых был образцом для подражания в своей стране! Какая великолепная книга и какой шикарный альбом! Захватывающий диалог между двумя великими учёными мужами, разделёнными географией, но объединёнными общим интересом! И как удивительны эти рукописи, эти столь разные почерки, которые перекликаются между собой, переговариваются, отвечают друг другу, и, словно в зеркале, отражаются один в другом!

Перед нами история научных изысканий, история дружбы, которая начинается на почтительной дистанции (во всех смыслах этого слова) и крепнет по мере обмена письмами: уважительная, любезная и несколько отстранённая на начальном этапе переписка между двумя интеллектуалами со временем перерастает в настоящую глубокую привязанность! Одним из свидетельств этой эволюции являются подписи, которые постепенно включают в завершающий письма обмен пожеланиями госпожу Абаеву и госпожу Дюмезиль! Об этом же свидетельствуют и обращения, которые проходят путь от «Дорогой господин» до «Мой дорогой и замечательный друг».

Письма полны различных сведений и информации, но помимо этого они полны воспоминаний и ностальгии для такого читателя, как я, который, читая их, вновь прикасается к истории, прожитой когда-то вместе с Жоржем Дюмезилем. Это возвращение в общее с Мэтром прошлое так трогательно! Перед моими глазами снова предстаёт образ Тевфика Эсенча, с которым я как-то с удовольствием случайно познакомился в офисе на улице Нотр-дам де Шам (Notre-Dame des Champs), и который произвёл на меня сильнейшее впечатление; Жорж Дюмезиль беседовал с ним на ... турецком языке! И, естественно, на убухском!

Мне, конечно же, досадно, что я не могу прочитать письма Абаева, авторитет, престиж и почитание которого я смог ощутить во время нашего визита в Южную Осетию. Но фотоальбом тоже чрезвычайно интересен. Выражаю огромную признательность господину Чибирову и искренне поздравляю его с этой прекрасной работой. Мои искренние поздравления и с безошибочной дешифровкой замысловатого, «докторского», как говорят французы, почерка моего дорогого наставника и примера для подражания.

Примите мою благодарность за эту великолепную «шкатулку с воспоминаниями» и за то, что Вы привлекли меня, пусть даже в совсем малой степени, к участию в этом приключении!

С чувством искренней и преданной дружбы,

Жоэль».

*Научное издание*

## **NARTAMONGÆ**

**Вып. XVII**

Зав. редакцией – *Чибирова З. А.*  
Компьютерное обеспечение – *Семенова Н. А.*

Подписано в печать 19.12.2022. Дата выпуска в свет 26.12.2022.  
Бум. офс. Гарнитура шрифта «Times». Усл. п. л. 30,2.  
Печать цифровая. Формат 70x100<sup>1/16</sup>. Тираж 100 экз.  
Цена свободная.

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).

---

Адрес типографии: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.  
Адрес редакции и издательства: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.  
Тел/факс (8672) 254-404. E-mail: nartamonga@gmail.com  
Интернет-сайт: <http://www.vestnik-vnc.ru>