

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* (\**Mayaş* / \**Maghaş*), 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 «Бахтийар-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 *\*Maγas*.

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. Ванев [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 [ЦЫРЬХАТЫ 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 *Zyła* || *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 *Kwyrus*, 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 *Kwyrus* 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 Тереку. 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 показательно 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 xwyzæn 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 — *Noɣaty Qæraese* — 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*) *Kwyrɗta* — родоначальника Куртатинцев (*Kwyrɗtatae*), 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 *Kwyrɗtatae* и *Tægiatae*, последние из которых произошли от *Tæga* — родного брата *Kwyrɗta*, 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 Zillæj-ræsuɣd*) [ПНТО 1992: 102–103]. В варианте этой песни небожители сватаются сначала к красавице Азаухан, проживающей на горе Уаза, а затем — к *Zulati badæg Zulati ræsuɣd* ‘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-ræsuɣd* ‘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-ræsuɣd*) 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 *Ærʒynaræžy 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 Kæscæžy*), 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 Куцук* [КФ: 412–413, 414–415]. В свое время этот герой был так популярен, что упоминание о нем проникло и в абхазский фольклор — *Ажгерей-уна Куцук* | *Адджгеру-уна Куцук* [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 *Kwyrdtatae* '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 *Ærgiungæg* ‘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 Zylatæ* ‘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 владетель 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 *Ehsiny 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 некоей 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 *færsgæfærsyn 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 *Subælci*, 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* [ХЕТАГУРОВА, 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 доброхотных дателей» [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 Дедякова, 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» [ЛОГАШОВА 1984: 152].



Во-вторых, нет необходимости возводить гидроним *Севенц* к тюркскому или персидскому источнику.

Можно предположить, что в гидрониме *Севенц* скрывается аланское \**saɥana-* ‘серная’ — производное от праиранского корня \**su-* : \**saɥ-* ‘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 *Togoiani* ‘селение Того’ [КО: 135], осетинское *Сууојтықæw* ‘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 Деякова. Т. е. в XVII веке у соседей алан еще сохранялась память об аланском городе Деяков.

Сопоставление ойконима *Деяков* 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 *Зyлатæ* ‘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 *Зyлатæ* ‘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 *Зyлатæ*, 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.

БРЫТЬИАТЫ (I) — *Брытьиаты 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. Дзæуджыхъæу.
- 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 — *Тæгиатаг 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 гуырагъта. 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*. Праславянский 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.