

DOI: 10.46698/VNC.2022.35.34.001

К. Ю. РАХНО,

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

ПОТОМКИ РУСТАМА: ТАТСКО-ОСЕТИНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Татский фольклор в контексте проблем осетиноведения

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Рустам и Батраз: аргументы татского фольклора

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

И только конь гигантского роста Рахш смог выдержать его тяжесть:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Что прикажешь дальше делать? — спросила рыба.

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

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

— Сынок! Сынок!

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

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

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

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

Смерть безымянного сына Урызмага

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

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

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

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

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

и птица в мгновение ока возвращает его обратно в сад его дворца [بوجرحم، فعج دمحم 2007: 462–464 ; ىبشخن نىدلءاىض 1991: 159–166]. В дальнейшем, однако, грузинская и персидская версия расходятся [ГВАХАРИЯ 1970: 642–643; ომეცხადმეცხადი 1978: 71; Бязырты 1993: 83]. Но эта коллизия встречается и в других дастанах. Например, в «Истории везира падишаха Газны» везир Фаррухзад рассказывает падишаху Газны свою жизнь. Фаррухзад — сын балхского везира (в некоторых вариантах — раиса). Увидев в своем саду большую диковинную птицу, он захотел поймать ее, смастерив силок и привязав веревку к поясу. Громадная птица перенесла его на необитаемый остров, где он нечаянно, принеся яблоки и нарезая их кусочками, убил кинжалом двенадцатилетнего царевича, привезенного туда и оставленного в одиночестве, дабы избежать предсказанной звездочетами смерти. Затем Фаррухзад попал на корабль, где поцелуем разбудил спящую принцессу и был втянут в дальнейшие приключения [Туманович 1981: 19, 45; ПЛУТОВКА 1963: 445–449; Средневековые 1983: 187–192]. Более исламизированная версия такой же случайной гибели юноши, час смерти которого пробил, от ножа его друга, резавшего арбуз и угощающего гостя, присутствует в «Книге попугая» того же Нахшаби. Однако, там не птица приносит убийцу, а наоборот, обреченного относит к его другу ветер по приказанию пророка Сулеймана [НАХШАБИ 1982: 178]. Из персидского прототипа мотив предначертанного случайного убийства попадает в знаменитую «Книгу тысячи и одной ночи» (пятнадцатая ночь, рассказ третьего календера), но там царевича, ставшего невольным убийцей, выбрасывает на остров кораблекрушением [Книга 1958: 137–142].

У белуджей Пакистана этот мотив связывался с шахом Джаханом (1628–1657) — правителем Индии из династии Великих Моголов. У бездетных супругов по молитве бродячего факира рождается сын. Но ему предсказано, что когда он вырастет, Шах Джахан убьет его. Чтобы уберечь мальчика, отец приказывает отнести его в глушь леса и там соорудить убежище. Мать с сыном в сопровождении служанок отправляются в лес и живут в вырытой под землей пещере. Проходит много лет, и два человека спорят. Один из них утверждает, что судьба человека определяется тем, что начертано у него на челе при рождении, а второй — что жизнь человека зависит от него самого. Они решают пойти к шаху Джахану, чтобы тот решил, кто из них прав. Они рассказывают правителю, о чем у них вышел спор. Шах Джахан велит им ждать ответа, пока он не совершит омовение и молитву. Он берет сосуд с водой, выходит в сад и только хочет приступить к омовению, как видит севшую поблизости большую красивую птицу. Шах Джахан решает поймать и получше разглядеть эту птицу. Он хватает птицу за ногу, а та взмывает вместе с ним ввысь и несется, обгоняя ветер, а затем

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ахсар и Ахсартаг

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Соляренный герой Сослан

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Амазонские образы татских сказок

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

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

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

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

[Фирдоуси 1960: 25].

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

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

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

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

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

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

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

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

Герои татских сказок и нарты

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Татская сказка и осетинские предания

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

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

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

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

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

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

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

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

Зооморфные образы татского фольклора

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

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

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

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

В татской сказке «Бедняк-гадальщик и змея» рассказывается о бедном человеке, семья которого испытывает крайнюю нужду. И чтобы хоть как-нибудь прокормить себя и семью, он решает заняться гаданием. Мороча людям голову, он зарабатывает себе на пропитание. «Однажды падишаху страны, в которой жил бедняк, приснилась лиса. И он решил узнать, почему ему приснилась лиса, а не что-нибудь другое и выслушать толкование своего сна. Призвал он к себе везиров, векилов, ахундов и рассказал им о своем сне, но никто не смог ему объяснить, что означает сей сон. Тогда падишах, разозлившись на своих приближенных, приказал им найти человека, который сможет истолковать его сон. В противном случае они все будут казнены. Кто-то сообщил царю о том, что в таком-то месте в таком-то селе есть бедняк-гадальщик, который сможет объяснить, почему падишаху приснилась лиса. Падишах сразу же отправил к нему гонца, чтобы тот немедленно явился разгадывать его сон. Бедняк не на шутку испугался. Он знал, что повелитель очень суров. Если он не сумеет дать правильное истолкование его сна, то падишах убьет его.

Вот с такими думами и тревогами, попрощавшись с женой и детьми, бедняк отправился к царю. Но когда он проходил через лес, откуда ни возьмись прямо перед ним появилась змея. Бедняк, испугавшись ее, сразу же шарахнулся в сторону и хотел убежать прочь, но змея вдруг заговорила человеческим голосом:

— Эй, человек, я знаю, куда и зачем ты направляешься. Не бойся меня, я хочу тебе сделать добро, а не зло. Подойди ближе и выслушай меня.

Бедняк, немного поколебавшись, подошел поближе, чтобы узнать, что все-таки хочет сказать ему змея.

— Слушай, — произнесла змея, — падишаху во сне явилась лиса. Он вызвал тебя, чтобы ты истолковал его сон. Если сможешь правильно

истолковать, то получишь в награду от него хурджин золота, а если нет, то он прикажет своему палачу тут же отрубить тебе голову. Но ты не бойся. Я тебе помогу истолковать его сон, но с одним условием: золото, которое падишах даст тебе в награду, ты честно поделишь со мной пополам.

— Да с великой готовностью, — радостно воскликнул бедняк. — Я как только вернусь от царя, тут же явлюсь к тебе с подаренным золотом. Ты на этот счет будь совершенно спокойна.

Змея сказала:

— Тогда слушай меня внимательно. Когда явишься к падишаху, скажи ему: «Мой господин падишах, да будь ты здоров! То, что ты во сне видел лису, означает, что все люди в твоём царстве, начиная от везира, хакима и кончая райятом-рядовым подданным, ведут себя как лисы, стараются перехитрить, обмануть друг друга, притворяются, лгут».

Падишах признает сказанное гадальщиком истиной и велит казначею в знак своей благодарности наполнить хурджины бедняка золотом. Возвращаясь к себе домой, бедняк решает не делиться золотом со змеей и отправляется другой дорогой, чтобы не встречаться с ней. Через некоторое время падишах опять видит сон, на этот раз — волка, отправляет гонца к гадальщику. Последний боится, что не сможет объяснить и будет казнен, идет в лес к змее, просит прощения, обещая на этот раз честно поделиться золотом, которое даст падишах. Змея соглашается, велит сказать: «Мой господин падишах, да будешь здоров! То, что ты на этот раз во сне видел волка означает, что твои подданные стали еще хуже, чем были раньше. По своему нраву и характеру они сейчас уподобились волку, хищному, алчному, ненасытному и безжалостному. Ради своей выгоды они готовы, как волки, загрызть и проглотить друг друга. Вот поэтому тебе во сне явился волк».

Государь признает толкование сна правильным, опять награждает бедняка полным хурджином золота. Тот идет по лесу, мысль, что придется поделиться золотом со змеей, приводит его в ярость. Когда он видит змею, поджидающую его у дороги, то бросается на нее с кинжалом. Ему удается лишь отрубить ей хвост. Но потом проходит время, падишах снова видит сон. На этот раз ему привиделась овечка. Бедняк идет в лес и на коленях просит у змеи прощения. Змея решает ему помочь и говорит, что надо истолковать следующим образом: «Все подданные твоей страны стали теперь хорошими, порядочными, живут в согласии и дружбе между собой, тихие и мирные, как овечки. Поэтому тебе во сне и явилась овечка». Получив хурджин золота, бедняк спешит к себе домой, сваливает в кучу все полученное золото и приносит змее, предлагая поделить. Змея просит его не сокрушаться, ведь его вины тут нет, во всем повинно «замоне» — эпоха, время, в

котором живут люди. Первый раз падишах увидел во сне лису, вот и бедняк, подобно лисе, обманул ее. Второй раз падишаху приснился волк, вот и бедняк, как разъяренный волк, набросился на нее. А последний раз падишаху привиделась овечка, существо доброе, мирное, тихое, вот он теперь и настроен мирно, дружелюбно, раскаивается в своих потупках и хочет честно поделиться царской наградой [Таты 1994: 133–137].

Аналогичная коллизия происходит в азербайджанской сказке об Алмардане [С неба 2006: 5–11]. В «Сказке о змее и Шиваре» турецких армян царь видит во сне, что с неба падают лисицы, льется кровь, сыплется пшеница, а бедняк с помощью змеи делается царским толкователем снов [Армянские 1933: 282–287]. В курдской сказке мудрая змея так же помогает крестьянину истолковать сны падишаха о волках, лисах и ягнятах [Курдские 1989: 454–455]. В сказках южных курдов эта роль может также отводиться дракону [Юсупова 2004: 152–155].

Что касается лисицы, то у древних персов она не являлась объектом охоты. Дело в том, что хищные животные рассматривались как создание Ахримана. Лисица (*robah*), однако, по не вполне понятным причинам считалась исключением. В «Бундахишне» (XXIV, 39) говорится, что лисица была создана для противостояния дэву, но какому именно — не сообщается [Schmidt 1980: 209]. Именно это являлось основанием для благожелательного отношения зороастрийцев к лисице. По зороастрийским представлениям, лисица тоже уничтожает вредных тварей, а именно летучих мышей [Чунакова 2004: 78]. Мифологический образ золотой лисицы зафиксирован и в Авесте, священной книге зороастрийцев, где зооморфное обличье одного из братьев первочеловека Йимы, Тахма-Урупа, проявляется в образе «сильной и быстрой лисицы», побеждающей Ангро-Манью, главу сил зла, тьмы и смерти [Толстов 1948: 298; Цагараев 2000: 58]. Согласно пуштунскому поверью, если путнику повстречается лиса или она перебежит ему дорогу, то это хорошее предзнаменование — все его желания сбудутся. В то же время увидеть зайца на дороге — плохая примета: мечтам не суждено осуществиться [Лебедев 2003: 330]. Осетины точно так же не ждали удачи, если дорогу перебежал заяц или если увидели зайца рано утром натощак. Зато встречи с таким ловким зверем, как лиса, предвещали успех и удачу в деле [Чибириков 2008: 178].

Бытовала в фольклоре татов и сказка про плешака и лису. Плешак обитает в городе, неподалеку от тех мест в лесу живет лиса. Однажды плешак неведомо где находит грушевое дерево, приносит к себе во двор, садит в своем саду и дожидается, когда дерево даст плоды. Он старательно ухаживает за деревом. Наконец оно приносит плоды. Плешак не срывает их, ждет, пока они созреют. Между тем лиса, что повадилась бегать

в сад плешака, видит дерево, а на нем столько груш, что ветки к земле гнутся. Лиса рвет груши, поет песенку про то, как она пирует, а плешак спит. Тот видит сон, будто груши поспели и он объедается ими. Леса убегает, а плешак утром обнаруживает, что ветки обломаны, а самых спелых груш нет. Он решает выследить вора, но ночью все же засыпает и до самого рассвета не просыпается. Лиса и в эту ночь приходит в сад, вдоволь наедается груш, убегает. Плешак просыпается, видит, что груш на дереве почти не осталось. Ночью он выслеживает лису и хватает ее. Та просит отпустить ее, ведь она оплатит добром, женит его на дочери самого падишаха. Плешак соглашается. В то же утро лиса направляется ко дворцу падишаха и говорит, что у нее к нему дело. Она обращается к падишаху с лестными словами, говорит, что с добром пришла, и просит его выдать дочь за шаха грушевого дерева. Уж если не выдать за такого шаха, как он, то и выдавать не за кого. Падишах соглашается. Лиса договаривается с падишахом о дне свадьбы, желает ему счастья и собирается было распроститься, но тут падишах просит прежде привести к нему жениха, чтобы он посмотрел на него, да и дочь должна его увидеть. Лиса сообщает, что жених с друзьями и сватами придет. Лиса сообщает плешаку, что падишах согласился отдать за него свою дочь, велит выпросить у своей матери золотой эршефи. Мать достает для сына монету. Лиса приходит к падишаху и просит у него мерку — жених хочет подсчитать свое золото. Падишах дает, думая, что его будущий зять очень богат. Лиса приходит с меркой к берегу моря, накладывает в нее ракушки, высыпает в кучу, пока мерка не трескается. Тогда лиса засовывает в трещину золотой эршефи, несет во дворец падишаха, отдает слугам, сама прячется за углом и ждет. Слуги передают мерку падишаху. Падишах смотрит в нее, видит, что в трещине застрял один золотой эршефи, велит позвать лису. Лиса входит, жалуется, что устала мерить женихово золото. Падишах говорит, что в мерке остался один золотой эршефи, просит отдать хозяину. Лиса говорит, что не дай Бог, шах грушевого дерева услышит его слова, он обидится, такую мелочь он отдает нищим. Лиса просит отдать этот эршефи какому-нибудь бедняку и уходит. Падишах думает, что зять богаче его, если швыряет направо и налево золотые эршефи. Он не откладывает свадьбу, посылает к лисе своих слуг с письмом, в котором приглашает ее с женихом на смотрины. На следующее утро лиса приходит к одному богачу, обращается к нему с похвалой и просит дать ей ненадолго пару платьев, сапоги да папаху. Тот ей не отказывает. Лиса ведет плешака к морю, моет ему голову, затем ведет его в баню, там хорошенько купает его и лишь тогда наряжает в одежду жениха. Потом собирает юношей — сыновей знатных людей города, и все они идут ко дворцу падишаха. Впереди — плешак-жених, а следом лиса и остальные сваты. Падишах радуется, приказывает музыкантам

встречать гостей. Слуги падишаха накрывают свадебный стол. Плешака усаживают на самое почетное место, подвигают к нему разные яства. Плешак смотрит на все это, радуется, ест, прямо с костями глотая мясо. Падишах видит это, от стыда готов сквозь семь пластов земли провалиться. Он отзывает лису в сторону, говорит ей, что что-то не нравится ему этот жених, который так ест, будто семь дней и семь ночей в рот ничего не брал, то на свои наряды смотрит, то со стола все хватает, не похож он на богатого человека. Лиса отвечает, что просто он никогда в жизни не видел мяса с костями, для него мясные блюда готовят без костей, а на свои наряды он смотрит от смущения, жалеет о том, что не свое шахское платье надел, ему кажется, что люди с осуждением смотрят на его простой наряд. Сватовство кончается, назначают день свадьбы. Плешак ждет не дождется, когда же, наконец, будет свадьба, забывает обо всем на свете. Зато лиса все думает, куда же привести невесту. «И вот пришло время играть свадьбу, а лиса так ничего и не придумала.

— Опозорилась! — решила лиса и вдруг вспомнила, что на окраине города есть огромный дворец. В семь раз больше и красивее, чем у падишаха. А живут в нем пара аждага.

«Вот туда-то я и поведу невесту», — решила лиса.

— Собирай всех своих друзей, знакомых и незнакомых, встречных и поперечных, соседей и детей, пойдем за невестой, — сказала лиса плешаку.

Сказано — сделано. Собрал плешак всех своих друзей, знакомых и незнакомых, встречных и поперечных, соседей и детей и стал ждать лису.

А лиса тем временем побежала к жене аждага и говорит:

— Меня твой муж послал. Сегодня вечером к вам почетные гости придут. Муж велел приготовить все самое вкусное.

Поверила жена аждага лисе и стала во дворе готовить в котлах разные яства.

Наступил вечер, и пришло время вести невесту в дом жениха. Вот лиса и говорит:

— Надо собираться, а то у жениха все угощение остынет, да и гости ждут не дождутся.

Вскоре на улицах раздались звуки барабана. Это вели невесту. Лиса шла впереди, а с двух сторон дети несли горящие плошки.

Вскоре подошли ко дворцу аждага. Тут лиса побежала вперед и давай кричать:

— Дорогой брат аждага, спасайся. На тебя идет войско семиголовых аждага. Они хотят убить тебя и твою жену. Скорее спасайся!

Поверил аждага лисе и спрятался в огромный стог сена. Там же укрылась и его жена. А лиса, не будь душой, возьми и подожги стог. Так и сгорели аждага с женой.

А лиса тем временем открыла огромные ворота дворца и стала осыпать жениха с невестой сахаром и рисом.

— Добра и счастья! Добра и счастья! — кричала лиса гостям.

Вошли гости во дворец, увидели прекрасные покои да так и прикусили от удивления пальцы.

— Счастье пришло в руки падишаха. За такого богатого жениха отдал он свою дочь! — говорили они».

Семь дней и семь ночей играют свадьбу плешака и дочери падишаха. На восьмой день гости расходятся, плешак с невестой остаются в этом дворце. Лиса спрашивает плешака, доволен ли он ей. Тот кланяется лисе, говорит, что всю свою жизнь будет помнить то, что она сделала для него. Леса говорит, что хорошо, а теперь она пойдет в лес, но когда-нибудь вернется к нему [Золотой сундук 1974: 295–302].

В осетинских сказках «Чертымхан», «Бедняк Цупара и лиса» и других в лесу или на краю села живет бедняк, одинокий мужчина. Он собирает лохмотья, кормится яйцами от своих кур. Больше у него ничего нет. Лиса предлагает ему жить с ним, съедает его кур и решает женить его на дочке алдара или царя. Последний же решает, что тот, кто засылает сватом лису, вряд ли является каким-нибудь оскудевшим ханом. Как и в сказке татов, авторитет лисы очень высок. Лиса одалживает весы для денег, представляясь казначеем Чертымхана. Алдар в большинстве случаев ставит условие наполнить его двор зверями разной породы. Лиса выполняет это условие. В одном варианте лиса выставляет своего подопечного богатым, прося у алдара меру денег. По дороге к алдару лиса заставляет своего друга упасть в воду, затем наряжает в лохмотья с цветами. Жених удивляется богатой одежде, в которую его нарядили, убранству дворца. Происходит свадьба. Лиса обманом выманивает трехглавого великана, двух или семерых великанов из их дома, запугав их концом света или наступлением войск Агура либо семи сыновей Фарни-барана, они прячутся в стогах, которые лиса поджигает. Невесту приводят в дом великанов, гостей кормят их едой. Иногда лиса проверяет, не утратил ли бывший бедняк человечности [Осетинские 1958: 28–40; Осетинские 1959: 95–99; Осетинские 1973: 51–53; Сокаева 2010: 84–113]. Свахой бедного парня выступает лиса и в таджикской сказке «Золотая лиса». Золотой окрас лисы, которая женит бедного мельника Саида и при этом представляет его будущему тестю как своего сына, примечателен ввиду важности золотой лисы в нартовском эпосе. Лиса сжигает дивов или злую колдунью, чтобы подопечный завладел их жилищем и

сокровищами. Когда золотая лисица умирает, падишах, возведенный ею на трон, кладет ее в сундук и впоследствии засовывает золотой хвост лисы себе за край чалмы, что напоминает шапку из золотой лисицы у нартов [Волшебные 1984: 88–94]. У курдов лиса, у которой в подчинении все звери и птицы, добывает при помощи птицы Симург своему побратиму, мельнику, султанскую дочь [Курдские 1989: 457–458]. В курдской сказке «Лиса и Мельничный Бек» лиса, которую добрый мельник зимой пустил погреться, обещает ему сосватать хорошую девушку. Она просит весы и все его деньги, показав князю, что Мельничный Бек каждый день заставляет ее носить и взвешивать деньги, потом лиса нагружает весы зерном, а в третий раз плачет у ворот князя, что Мельничный Бек приказал сосватать дочь князя, иначе не сносить ей головы. Воспользовавшись половодьем, лиса разыгрывает сцену, будто бы Мельничный Бек упал в реку. Его одевают в богатую княжескую одежду, мельник снова и снова ее рассматривает. Лиса объясняет князю, что утраченная одежда была несравнима с этой, и Мельничный Бек в ней стесняется. После свадьбы лиса запугивает чудовище, жившее в роскошном замке, и сжигает его. Позже лиса проверяет, верен ли мельник своему слову [Wentzel 1978: 259–266]. В сказке ваханцев лиса рвет виноград, принадлежащий плешивому мельнику, а родственники царя спрашивают, почему он так косится на выданную ему царскую одежду и рассматривает дворец. Лиса сжигает в стогу одноглазого дива, напугав его драконом [Сказки народов Памира 1976: 468–471]. В другой ваханской сказке лиса съедает у мельника хлеб, скот и даже шкурки, но обещает его женить на дочери царя Шадода, что и проворачивает, назвав себя послом правителя и объяснив царю, что весь калым утонул. Как и в татской сказке, жених раньше питался только хлебом и не пробовал ни чая, ни риса, ни мяса, ни масла [Пахалина 1975: 146–149]. В сарыкольской сказке «Армытик и лиса» лиса тоже ворует у бедного человека, которого она потом женит на дочери царя, груши [Сказки народов Памира 1976: 471–477; Пахалина 1966: 95–101].

Есть этот сюжет о лисе и сыне мельника и у дардоязычных пашаи Афганистана [MORGENSTIERNE 1944: 118–122]. А в Пакистане обнаруживается родственная по структуре и смыслу синдхская сказка под названием «Шакал и бродяга», в которой главный герой с помощью шакала получает королевскую дочь в жены [SCHIMMEL 1980: 205–212].

На этом многочисленные фольклорно-этнографические параллели двух народов не заканчиваются. Например, как и у осетин [Осетинские 1959: 337–340], у татов бытовали социально-бытовые сказки о споре Ума и Счастья [Назаревич 1962: 3230–234; Назаревич 1975: 95–101]. Татские способы вызывания дождя точно отвечали метеорологической магии осетин,

которые с этой целью раскапывали могилы, особенно старые, приписываемые древней расе царциата, и поливали водой кости либо клали их в реку. Это могли делать и с камнем с могилы либо кусочком каменного надгробия утопленника [Периодическая 1981: 60; Чурсин 1925: 77; Калоев 2004: 353; Чибиров 2008: 218]. К аналогичным манипуляциям с человеческим черепом из старой могилы прибегали на Памире [Мухиддинов 1989: 76; Эшонкулов 2007: 645]. А таты-иудеи села Маджалис современного Кайтагского района Дагестана при недостатке дождя выкапывали яму на берегу Бугачая среди могил предков и с молитвами наливали туда воду из реки. К югу от соседнего селения Харакана есть пещеры, где, по преданию, когда-то жили «великаны». При засухе выкапывали их кости, опускали в воду и тогда якобы должен был пойти дождь. Этнографы сопоставляют этот обряд с сообщением арабского писателя X века ибн-ал-Факиха о священной могиле у Дербента за рекой Беленджером, с помощью которой испрашивают дождь [Трофимова 1966: 103].

Кстати, под 1564 годом дополнения к Никоновской летописи сообщали о деятельности кабардинского князя Темрюка Идарова: «...И Темрюкъ со государскими людьми недругомъ своимъ недружбу довелъ и въ свою волю ихъ привелъ, а воевалъ Шепшуковы улусы да воевалъ Татцкіе земли близъ Скинскихъ городковъ, и взяли три городки: городъ Моханъ, городъ Енгирь, город Каванъ, и мирзу Телишку убили и людей многихъ побили; а тѣ городки были Шепшуковы княжіе, и люди тѣхъ городковъ доби́ли челомъ Темрюку-князю, и дань Темрюкъ-князь на нихъ положилъ; и воевали землю ихъ одинатцеть дней и взяли кабаковъ Мшанскихъ и Сонскихъ сто шестьдесятъ четыре и людей многихъ побили и въ полонъ имали, да взяли четырехъ мурзь...» [Полное 1906: 371]. Исследователи, исходя из осетинской этимологии названий, предполагают, что упомянутые городки «Татцкой земли», принадлежавшие сопернику Темрюка, князю Пшеапшоко Кайтукову, были населены осетинами и находились в северных районах предгорий, у выхода на равнину, которой владели кабардинские князья, рядом с рекой Лескен. Следовательно, в средние века экзоэтноним «тат» мог проектироваться и на осетинское население ввиду его ираноязычности [Кушева 1963: 240; Виноградов, Магомадова 1981: 47–50]. Стоит вспомнить и о версии, по которой топоним Тат(а)ртуп, которым именуется известное осетинское святилище, этимологизируется как ‘местожительство племени тат’, где -туп — фонетически искаженное абхазско-абазинское тып ‘местность, местожительство, очаг’ [Ионова, Татаршао 1999: 85].

Выводы

Таким образом, нельзя говорить, что в татском сказочном эпосе просто глубоко пустили корни мотивы и сюжеты восточных богатырских сказок, как пишут некоторые сторонники горско-еврейской гипотезы [МУСАХАНОВА 1993: 46]. Это не что-то наносное, поверхностное и заимствованное. Напротив, те же богатырские сказания отразились в татской топонимике, в частности, мусульманское селение Рустов, по мнению местных стариков, получило название от богатыря (пехлевана) Рустема, сына Заля. Селение Рустов, по их словам, было очень древним и существовало еще до ханов [Миллер 1929: 8]. Они были едиными для представителей всех трех конфессий. Для сравнения, у таджикоязычных бухарских евреев нет следов персидского эпоса, и лишь некоторые сюжеты сказок являются иранскими по происхождению [Фазылов, Толмас 2015: 6–9, 13, 16–20]. Татские сказки очень близки сказкам персов, таджиков, пуштунов, курдов, осетин, белуджей, памирцев. Иногда переключка наблюдается также с народным творчеством этносов Закавказья, преимущественно там, где речь идет о заимствованных у иранцев сюжетах. В то же время они резко отличаются от сказок евреев-ашкенази, в которых практически полностью отсутствуют героико-фантастические сюжеты, зато часто содержится мораль, поучение, апология религиозных ценностей [Еврейские 2015]. Исследователи фольклора ашкенази не без возмущения констатируют в сказках татов «полное отсутствие еврейских реалий» и, взамен, наличие того, что они называют «колоритом мусульманского Востока» [Дымшиц 1998: 181].

Кроме того, в волшебных сказках дагестанских и азербайджанских татов прослеживается много мотивов, общих с нартовским эпосом осетин. Эти архаичные мотивы присутствуют и у татов-христиан, и у татов-иудеев, и у татов-мусульман, не являясь достоянием какой-либо одной религиозной группы, что, скорее всего, как и данные языка, указывает на общность их иранских предков. Сами волшебные сказки татов представляют собой нечто среднее между осетинскими нартовскими сказаниями и эпическими преданиями, с одной стороны, и сказками персов, с другой. В связи с этим вызывает интерес этническая принадлежность жителей села Джалган Дербентского района Республики Дагестан, известного своими достопримечательностями, среди которых — расположенные невдалеке руины Даг-бары (Горной стены), составной части Дербентского оборонительного комплекса VI века. Несмотря на то, что официально местных обитателей именуют азербайджанцами, окружающее население причисляет их то к персам, то к татам, то к горским евреям. Сами джалганцы идентифицируют себя как самостоятельный народ со своим языком и своей культурой, хотя у них и

отсутствует какой-либо этноним для самоидентификации. При необходимости, в официальных документах, для самоназвания они используют этноним «азербайджанец». Язык джалганцев сближается с фарси, а традиционная культура — с культурой осетин. Многие элементы традиционной культуры джалганцев имеют аналогии в традиционной культуре осетин, которые, однако, нельзя отнести к типологическим схождениям. В религиозных верованиях джалганцев значимое место занимает почитание святилищ и покровителей этих святилищ. Система святилищ и почитание духов-покровителей у жителей села Джалган находят свои параллели с традиционными осетинскими религиозными воззрениями. Как и у осетин, вокруг святилищ появляются устные рассказы, призванные убедить слушателя в сакральности священного места и неминуемости наказания для нарушителя этой сакральности. Велика роль и сновидений, подтверждающих священность места или становящихся причиной появления нового «Пира», которым джалганцы именуют как само святилище, так и духа-покровителя этого святилища. Во многом схожи этикетные нормы осетин и джалганцев, не находящие соответствия у остальных народов Дербентского района. Прямые аналогии прослеживаются и в свадебных обрядах, которые можно охарактеризовать как смесь дагестанских и осетинских свадебных ритуалов. Из бытующих на сегодняшний день языков Дербентского района Дагестана наиболее близок джалганскому литературный татский язык, хотя при общении джалганцев и других татов на родных языках они друг друга не вполне понимают. По мнению джалганцев, их язык якобы схож с талышским. Однако, по их же оговорке, джалганцы и талыши не понимают друг друга. Отдельные особенности сближают джалганский язык с восточно-иранскими языками, в частности, с осетинским. Объяснение такого синтеза лежит в исторических сведениях, согласно которым в генезисе джалганцев приняли участие персы и аланы [КУСАЕВА, САТЦАЕВ, ТАКАЗОВ 2016: 96–103]. Сам топоним Джалган исследователи соотносят со среднеперсидским *gorgān* ('волки') [ГАДЖИЕВ 2014: 20]. Возможно, какие-то влияния татов достигли и Северного Кавказа, на что указывает, например, абазинское мужское имя Тат [ИОНОВА, ТАТАРШАО 1999: 85].

Данное обстоятельство лишний раз доказывает чисто иранскую природу нартовского эпоса осетин, который не является ни кавказским, ни, тем более, тюркским по происхождению и не несет на себе никаких монгольских наслоений. В свете татских параллелей более чем сомнительным представляется и существование двух центров формирования нартовского эпоса — аланского и абхазо-адыгского, которые, по мнению абхазских нартоведов, взаимно обогащались образами, сюжетами и мотивами, возможно, даже имея некий общий неиндоевропейский субстрат

[Джапуа 2016: 163]. В то же время культура татов предстает как иранская по своей сути, архаичная и единая для всех татских этнорелигиозных групп, унаследованная от предков, а не являющаяся результатом влияния окружающих этносов.

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.

АБАЕВА З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали: Ирыстон, 1978. 178 с.

Абазинские народные сказки / Составление, перевод с абазинского, вступительная статья, примечания В. Б. Тугова. Москва: Наука, 1985. 411 с.

АБДУЛЛАЕВ Гаси. Азербайджан в XVIII веке и взаимоотношения его с Россией. Баку: Издательство Академии наук АзССР, 1965. 621 с.

АБДУЛЛАХИ М. Шахнаме и нарты: некоторые параллели // Дигорский язык: генезис, проблемы, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции. 9–11 октября 2021 г.: Сборник научных трудов. Владикавказ: СКИКИ, 2021. С. 159–173.

АБУ ТАХЕР ТАРСУСИ. Дараб-наме, или Книга о Дарабе / Издание подготовила Н. Б. Кондырева. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 2000. 532 с.

Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми: Алашара, 1985. 360 с.

Аварские народные сказки. Составитель, переводчик с аварского и автор примечаний Д. М. Атаев, под редакцией М.-Н. Османова. Москва: Наука, 1972. 176 с.

Автандилашвили Г. Этническая группа лайджей в Грузии // Топчишвили Роланд. Кавказоведческие исследования. Тбилиси: Универсал, 2011. С. 255–270.

АВШАЛУМОВА Н. Х. Мифологические образы в устном творчестве татов // Религия и атеизм: история и современность. Махачкала: издательство Дагестанского государственного университета, 1992. С. 111–123.

АВШАЛУМОВА Н. Х. Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана // Этнографическое обозрение. Москва, 1995. № 3. С. 101–107.

АВШАЛУМОВА Наида. Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана // Таты-иудаисты. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. С. 89–102.

АГАРУНОВ Я. М., АГАРУНОВ М. Я. Большой словарь языка горских евреев-джуури. Книга I. Джуури-русский словарь: Ок 14000 слов и словосочетаний. Баку: издательство «Абилов, Зейналов и сыновья», 2010. 275, [1] с.

АДЖИЕВ А. М. Нартский прозаический фольклор кумыков и его место в кавказской нартиаде // Дагестанская народная проза. Махачкала: издательство Дагестанского филиала АН СССР, 1982. С. 4–23.

Аджи́ев А. М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 2004. 425 с.

Азербайджанские сказки. Баку: издательство АН Азербайджанской ССР, 1947. Том II. 514 с.

Азербайджанские народные сказки // Перевод с азербайджанского языка А. Н. Ахундовой. Москва: Изографус, 2004. 208 с.

Азербайджанские сказки / В обработке М. Г. Тахмасиба. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1964. 168 с.

Азербайджанские сказки. Сказки на азербайджанском языке собрал и обработал Нуреддин Сеидов. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1977. 215 с.

Азербайджанские сказки / Составитель Алиман Ахундов. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1955. 340 с.

Азербайджанские сказки, мифы, легенды. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1988. 304 с.

Акишев Алишер. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: издательство «Наука» Казахской ССР, 1984. 176 с.

Акопян А. Татоязычные армяне: 15 веков от «армянства» к «армянству» // Южный Кавказ: Территории. Истории. Люди. Сборник статей. Тбилиси: Фонд Генриха Бёлля, 2006. С. 190–213.

Алексеев А. Ю. О скифском Аресе // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Ленинград: Искусство, 1980. Вып. 21. С. 39–47.

Алибекова П. М. О зороастрийских мотивах в мифологии народов Дагестана // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа: Материалы международной научной конференции. 19–21 октября 2010 г. К 70-летию проф. А. М. Аджиева. Махачкала: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, 2010. С. 77–81.

Анекдоты Моллы Насреддина / Составитель М.Г. Тахмасиб. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1958. 339 с.

Анекдоты о ходже Насреддине / Перевод с турецкого В. А. Гордлевского. Москва: издательство восточной литературы, 1969. 278 с.

Анекдоты о ходже Насреддине и Ахмет Ахае / Тексты записаны фольклорной бригадой Алушкинского Дворца-Музея. Подготовка текста к печати С. Д. Коцюбинского. Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1937. 368 с.

Анекдоты Омирбека / Перевод, литературная обработка и послесловие Бориса Привалова. Нукус: Каракалпакстан, 1977. 196 с.

Анисимов Илья. Кавказские евреи-горцы. Москва: типография Е. Г. Потапова, 1888. 152 с.

Армянские народные сказки / Составил Арташес Назинян, перевела с армянского Ирина Токмакова. Москва: Детская литература, 1969. 176 с.

- Армянские народные сказки / Вступительная статья, составление и примечания А. Т. Ганалаяна. Ереван: Айастан, 1965. 400 с.
- Армянские сказки / Перевод и примечания Я. Хачатрянца, введение М. Шагинян. Москва-Ленинград: Academia, 1933. 372 с.
- Армянский фольклор / Составление и перевод Г. О. Карапетяна. Москва: Наука, 1979. 376 с.
- АСАТЯН Г. С. Этническая композиция Ирана: От «Арийского простора» до Азербайджанского мифа. Ереван: Кавказский центр иранистики, 2012. 130 с.
- АШИРОВ А. А. Узбекистан // Религии Центральной Азии и Азербайджана. Том I. Традиционные верования и шаманизм. Самарканд: МИЦАИ, 2016. С. 200–256.
- БАКАЕВ Ч. Х. Язык азербайджанских курдов. Москва: Наука, 1965. 283 с.
- БАСИЛОВ В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. С. 135–150.
- БАХШИЕВ Д. Р. Горские евреи. Как выжить разобщенному народу?: о создании фундаментальных основ для сохранения языка и этноса. Москва: Триумф, 2014. 80 с.
- Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным // Труды Института Востоковедения АН СССР. Ленинград: издательство АН СССР, 1932. Вып. 4. 220 с.
- БЕССОНОВА С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев: Наукова думка, 1984. С. 3–21.
- БЕССОНОВА С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 140 с.
- БОНГАРД-ЛЕВИН Г. М., ГРАНТОВСКИЙ Э. А. От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. Москва: Мысль, 1983. 206 с.
- БРАГИНСКИЙ И. С. Из истории таджикской народной поэзии. Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности. Москва: издательство АН СССР, 1956. 496 с.
- БРАГИНСКИЙ И. С. О татской народности // Таты — самобытная народность Кавказа. Москва: Мысль, 2002. С. 168–170.
- БЯЗЫРОВ А. Х. К вопросу о круге осетинских нартских сказаний // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. Москва: Наука, 1969. С. 436–455.
- БЯЗЫРТЫ Алыксандр. Нарты таурагъты истори. Дзæуджыхъæу: Ир, 1993. 168 ф.
- ВАСИЛЬЕВ М. А. Татарские версии анекдотов Ходжи-Насрэддина // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете имени В. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1928. Т. 34. Вып. 1–2. С. 141–145.
- ВИДЕНГРЕН Гео. Мани и манихейство. Санкт-Петербург: Евразия, 2001. 256 с.
- ВИКОРИН Виктор. Восточнокавказские ираноязычные иудеи («таты — иудаисты», «горские евреи», или «джухуры»): итоги переписи 2002 г. и проблемы этнолингвистической идентификации // Проблемы еврейской истории (Материалы научных конференций ЦНРИП «Сэфер» РАН, 2007–2008 гг.). Памяти проф. Р. М. Капланова. Ч. II. Москва, 2008. С. 430–439.

Викторин Виктор. «Горские» («татаязычные») иудаисты на Северном и Восточном Кавказе и их изучение во взаимосвязи с другими «одноязычно-иноконфессиональными» этногруппами // Материалы Девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Москва: «Пробел-2000», 2002. Т. 1. С. 203–215.

Викторин Виктор. Ираноязычный сюжет иудейской традиции с Восточного Кавказа — запада Прикаспия («таты — горские евреи — джухуры») и динамика самоидентификации в России, октябрь 2001 и 2010 гг.) // Материалы XX ежегодной Международной конференции по иудаике. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2013. Том III. Научные труды по иудаике. С. 129–137.

Виноградов В. Б., Магомадова Т. С. Две заметки о ранних русско-северокавказских связях // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 1981. С. 45–57.

Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Перевод с голландского языка В. Г. Трисман. Том II / Редакция и научное руководство Н. П. Копанева, Б. Наарден. Амстердам: Издательство Pegasus, 2010. 1225 с.

Волшебные сказки: Таджикские народные сказки / Перевод с таджикского, составление и литературная обработка М. Явич, Л. Демидчик. Душанбе: Маориф, 1984. 96 с.

Восифи Зайнитдин. Удивительные события / Перевод с таджикского С. Ховари. Стихи в переводе М. Феофановой. Душанбе: Ирфон, 1984. 160 с.

Восканян Вардан. О татских названиях островов Каспийского моря // The 1st international Conference on Tati Studies: 16-17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 49.

Голотвин Ж. Г., Мататов М. Е. Таты // Вопросы истории. Москва, 1986. № 11. С. 185–188.

Габуев З. К. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и турки. Москва: Наука, 2002. 110 с.

Гаглойти Ю. С. Осетино-абхазские нартовские параллели // Проблемы осетинского нартовского эпоса: Сборник статей. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2000. С. 5–37.

Гаджиев В. Г. Сочинение И. Гербера Описание стран и народов между Астраханью и рекой Курой находящихся. Москва: Наука, 1979. 271 с.

Гаджиев Муртазали. К этимологии топонима Джалган // The 1st international Conference on Tati Studies: 16–17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 20–22.

Гасанов М. Р. Дагестан и иранский мир (штрихи взаимодействия). Ереван: Кавказский центр иранистики, 1999. 80 с.

ГВАХАРИЯ А. А. О вновь обнаруженных грузинских версиях персидских народных дастанов // VI Всесоюзная научная конференция по актуальным проблемам иранской филологии (Тезисы докладов). Тбилиси: ТГУ, 1970. С. 161–163.

ГЕГАМЯН Астгик. О некоторых параллелях в фольклоре татов и народов Ближнего Востока // The 1st international Conference on Tati Studies: 16–17 May, 2014, Yerevan. Programme and abstracts. Yerevan: the Department of Iranian Studies, Yerevan State University, Modus Vivendi Center, 2014. С. 22.

ГЕРБЕР Иван Густав. Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 году // Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащих. Санкт-Петербург, 1760. Сентябрь. С. 195–232.

Геродот. История в девяти книгах. Ленинград: Наука, 1972. 600 с.

ГМЕЛИН Самуил Готтлиб. Путешествие по России для изследования всех трех царств в природе. Санкт-Петербург: изданием Императорской Академии наук, 1785. Часть третья, половина первая. [2], 336 с.

ГОЛЬДЕНБЕРГ Л. А. Рукописные карты и планы XVIII в. как источник по истории города Дербента // Археографический ежегодник за 1963 г. Москва: Наука, 1964. С. 115–140.

ГРИГОРЬЯН К. Э. Изучение и классификация этнических групп армян в конце XX в. // Музей. Традиции. Этничность XX–XXI вв.: Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея. Санкт-Петербург-Кишинев: Nestor Historia, 2002. С. 187–192.

Грузинские народные сказки. Сто сказок / Сборник составлен и переведен Н. И. Дolidze, под редакцией проф. М. Я. Чиковани. Тбилиси: Мерани, 1971. 350 с.

ГРЮНБЕРГ А. Л. Язык североазербайджанских татов. Ленинград: издательство АН СССР, 1963. 212 с.

ГУЛИЕВ Г. А. Таты // Народы Кавказа. Москва: издательство Академии наук СССР, 1962. Т. II. С. 181–186.

ГУРИЕВ Т. А. К проблеме циклизации осетинских нартовских кадагов (заметки о концепции Андре Сикоеффа) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II. С. 44–51.

ГУРИЕВ Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.

ГУРИЕВ Т. А. Сборник избранных статей. Владикавказ: издательство СОГУ, 2010. 295 с.

ГУРИЕВ Т. А. Эпическое имя как элемент историзма // Античные государства и варварский мир: (Межвузовский сборник статей). Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 1981. С. 75–81.

ГУТИЕВА Э. Т. Древний сакральный мотив в тексте кадага «Безымянный сын Урузмага» // Вестник Владикавказского научного центра. Владикавказ, 2014. Том 14. С. 8–12.

ДАДАШЕВ Михаил. Русско-татский (горско-еврейский) словарь. Москва: Собрание, 2006. 287 с.

ДАЛГАТ У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. Москва: Наука, 1972. 458 с.

ДАЛГАТ У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос: материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. С. 154–174.

ДАРКЕВИЧ В. П. Ковш из Хазарии и тюркский героический эпос // Краткие сообщения института археологии. Москва: Наука, 1974. Вып. 140. Восточная Европа в I–II тысячелетиях н.э. С. 28–32.

ДАРЧИЕВ А. В. Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской нартиады) // Современные проблемы науки и образования. Москва, 2013. № 2. — Б. с.

Двадцать четыре Насреддина / Составление, вступительная статья, примечания и указатели М. С. Харитоновна. Москва: Наука, 1986. 622 с.

Девять встреч: Персидские анонимные повести / Перевод с персидского Н. Н. Туманович и И.К. Петровой, предисловие Н. Н. Туманович. стихи в переводе А. Л. Грюнберга. Москва: Наука, 1988. 268 с.

ДЕМИДОВ С. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством, у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. С. 119–134.

ДЕХТЯРЬ А. А. Проблемы поэтики дастанов урду. Москва: Наука, 1979. 135 с.

ДЖАНАЕВА Н. А. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе: Северо-Осетинский Научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской АССР, 1984. С. 103–119.

ДЖАПУА З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003. 375 с.

ДЖАПУА З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. Москва: Восточная литература, 2016. 381 с.

ДЖАПЫУА З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум: Алашара, 1995. 184 с.

ДЗАДЗИЕВ А. Б., ДЗУЦЕВ Х. В., КАРАЕВ С. М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 1994. 284 с.

ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017. Том I. 464 с.

ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. К вопросу о «зороастризме» у осетин (аланский дуализм) // Индо-европейское языкознание и классическая филология XXV (1) (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 21–23 июня 2021 г. Санкт-Петербург: ИЛИ РАН, 2021. С. 273–291.

Дзицойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.

Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). Хрестоматия / Под редакцией Л. В. Баженова. Ташкент: Государственное издательство научно-технической и социально-экономической литературы УзССР, 1940. 172 с.

Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология. Москва: Наука, 1976. 273 с.

Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. Москва: Наука, 1990. 229 с.

Дымшиц Валерий. Борьба с глупостью и злом // Новая еврейская школа. Санкт-Петербург, 1998. № 6. С. 179–181.

Дьяконова Н. В. «Сакские» печати из Сериндии // Вестник древней истории. Москва, 1967. № 2. С. 175–182.

Дьяконова Н. В. Терракотовая фигурка Захака // Труды Отдела Востока [Государственного Эрмитажа]. Ленинград: Типо-литография издательства АН СССР, 1940. Т. III. С. 195–208.

Еврейские народные сказки, предания, былинки, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / Составление, литературная обработка, предисловие и комментарии Валерия Дымшица. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2015. 568 с.

Ефимов В. А. Язык парачи: грамматический очерк, тексты, словарь. Москва: Восточная литература, 2009. 269 с.

Забавные рассказы про великомудрого и хитроумного Бирбала, главного советника индийского падишаха Акбара / Перевод с хинди Д. Гольдман. Москва: Наука, 1968. 287 с.

Золотая птица. Сказки народов Востока. Арабские сказки. Персидские сказки. Таджикские сказки / Составитель Н. Ю. Чалисова. Перевод, предисловие и комментарии М.-Н. О. Османова. Москва: Московский рабочий. 1989. 542 с.

Золотой сундук: Сказки татов Дагестана / Составление, перевод с татского Амалдана Кукуллу. Москва: Наука, 1974. 320 с.

Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. Москва: Восточная литература, 1997. 352 с.

Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 338 с.

Ибрагимов М.-Р. А. Горские евреи // Народы Дагестана. Москва: Наука, 2002. С. 519–534.

Изилов Ю. Р. Джуурит: Исторические особенности словарных единиц языка горских евреев. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ. 2014. 44 с.

Ионова С. Х., Татаршао А. Х. Элемент уа-/уа-гIа/ «люди, народ» в названиях некоторых абхазо-адыгских этнонимов, племен и фамилий // Литература народов Северного Кавказа: художественные и методологические проблемы изучения. Тезисы докладов. Карачаевск: Карачаево-Черкесский государственный педагогический университет, 1999. С. 83–85.

Ирон адамон сфаелдыстад. Фаендзаем чиныг. Нарт аемае Даредзанты кадджытае. Памятники народного творчества осетин, Выпуск пятый. Сказания о нартах и Даредзанах. Орджоникидзе: Севосетгиз, 1941. 290 с.

Ирон адамон сфаелдыстад. Дыууæ томы / Сарæзта йæ Салагаты 3. Дзауджыхъæу: Ир, 2007. Фыццаг том. 719 ф.

Исаенко А. В., Кучиев В. Д. Некоторые проблемы древней истории осетин // Аланы: история и культура. Alanica-III. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1995. С. 10–34.

Ихилон Дон. Этногенез и древняя история горских евреев Кавказа. Нетания: издательский дом «Мирвори», 2009. 160 с.

Ихилон М. М. Горские евреи // Народы Кавказа. Москва: издательство Академии наук СССР, 1960. Т. I. С. 554–561.

КАЗАКИ М.-Д.-Э., СОКАЕВА Д., & ИЗАДИ О. Шахнамэ и нартовский эпос осетин: опыт сравнительного изучения символа // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Vestnik of North-Eastern Federal University. Серия «Эпосоведение. Epic Studies». Якутск, 2020. № 1(17). С. 23–31.

КАЛАНКАТУАЦИ Мовсэс. История страны Алуанк. Ереван: Матенадаран, 1984. 258 с.

КАЛЕВАЛА. Карельские руны, собранные Э. Лённротом. Перевел с финского А. И. Бельский. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1956. 288 с.

КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. Москва: Наука, 1999. 393 с.

КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. Москва: Наука, 2004. 471 с.

КАЛОЕВ Г. З. Нартский эпос осетин // Нартский эпос: материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. С. 110–128.

КАЛОЕВА Д. А. Даредзановские сказания у осетин: (Исследование, тексты). Цхинвали: Ирыстон, 1975. 93 с.

КАПЛАНОВ Рашид. Труды. Интервью. Воспоминания. М.: Пробел-2000, 2010. 403 с.

КАРПИНИ Иоанн Плато де, Рубрук Вильгельм. История Монгалов. Путешествие в восточные страны. Санкт-Петербург: издание А. С. Суворина, 1911. XV, 232 с.

КВАЧАДЗЕ М. Таты в этнолингвистическом контексте с. Гомбори // Caucasiologic papers. Кавказоведческие разыскания. Тбилиси, 2011. № 3. С. 68–76.

КИСЕЛЬ В. А. Погребальное убранство из кургана Аржан-2: декор, технологии, авторство // Camera praehistorica. Санкт-Петербург, 2019. № 2 (3). С. 93–122.

КЛЯШТОРНЫЙ С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2003. 560 с.

Книга тысячи и одной ночи в восьми томах / Перевод с арабского М. А. Салье. Москва: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1958. Том 1. Ночи 1–38. 384 с.

КОЛЕСОВ Владимир. Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // *Judaic-Slavic Journal*. Москва, 2020. №2(4). С. 33–59.

КОЛЕСОВ Владимир, Сень Дмитрий. Выборы, элиты, идентичность (случай горских евреев Кубанской области) // Материалы Шестнадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 2. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2009. С. 401–413.

КОРОГЛЫ Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Москва: Наука, 1983. 336 с.

КОЧИЕВ К. К. Сырдонова арфа // *Studia iranica et alonica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday*. Roma: Istituto universitario orientale (Naples, Italy). Dipartimento di studi asiatici, Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998. Vol. LXXXII. P. 221–241.

КУКУЛЛУ Амадан. Истории мудрого странника. Москва: Амалданик, 2007. 207 с.

КУКУЛЛУ Амадан. Легенды народного сказителя. Москва: Амалданик, 2008. 208 с.

КУПОВЕЦКИЙ М. С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX века // *Этнографическое обозрение*. Москва, 2009. № 6. С. 58–73.

КУПОВЕЦКИЙ Марк. К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв // *Studia Anthropologica: Сборник статей в честь проф. М. А. Членова*. Москва-Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2010. С. 145–175.

КУРДОВ К. Горские евреи Дагестана // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография Императорского Московского Университета, 1906. Год 6-й. 1905. №№ 3 и 4. Кн. XXIII–XXIV. С. 57–87.

КУРДОВ К. Таты Дагестана // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография Императорского Московского Университета, 1908. Год 7-й. 1907. Кн. XXVII–XXVIII. №№ 3 и 4. С. 56–66.

КУРДОВ К. М. Таты Шемахинского уезда, Бакинской губернии // *Русский антропологический журнал*. Издание Антропологического Отдела. Москва: типография П. П. Рябушинского, 1913. Год 9-й. 1913. №№ 1 и 2. С. 162–172.

Курдские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания М. Б. Руденко. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн. Москва: Наука, 1970. 248 с.

Курдские сказки / Перевели с курдского И. Фаризов и М. Руденко. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 192 с.

Курдские сказки, легенды и предания / Составление, запись и перевод с курдского Ордихане Джалила, Джалиле Джалила и Зине Джалил. Москва: Наука, 1989. 624 с.

КУСАЕВА З. К., САТЦАЕВ Э. Б., ТАКАЗОВ Ф. М. Джалган и джалганцы: синтез персидского и аланского компонентов (по материалам фольклорно-этнографической и

лингвистической экспедиции 14–18 июня 2016 г.) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Выпуск 21 (60). С. 96–103.

КУШЕВА Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI — 30-х годах XVII века. Москва: издательство АН СССР, 1963. 372 с.

Ларец мудрости: Татские сказки, пословицы и поговорки / Перевод Лазаря Аморова и Ашира Захарова. Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. 406 с.

ЛАТЫШЕВ В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1904. — Том II. Латинские писатели. II, 454 с.

ЛЕБЕДЕВ К. А. Афганистан: язык, литература, этнография. Москва: Муравей, 2003. 472 с.

ЛЕЛЕКОВ Л. А. Ажи-Дахака // Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва: Советская энциклопедия, 1980. Т.1. А-К. С. 50.

ЛЕЛЕКОВ Л. А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. Москва, 1979. № 3. С. 173–188.

Л[ОПАТИНСКИЙ] Л. Армяно-татские тексты. Записаны учениками Шемахинского городского училища, Эфендиевым и Шахвердовым. Заметки к ним // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: типографии Канцелярия Главного начальствующего гражданского частью на Кавказе и Козловского, 1894. Выпуск двадцатый. Отдел II. С. 25–32.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Термин тат как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье // Советская этнография. Москва, 1971. № 3. С. 25–32.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Некоторые этнографические данные о татах Ирана // Этническая история народов Азии. Москва: Наука, 1972. С. 193–211.

ЛЮШКЕВИЧ Ф. Д. Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. Ленинград: Наука, 1971. С. 36–71.

МАМИЕВА Н. Сатана в осетинском нартовском эпосе. Орджоникидзе: Научно-исследовательский институт при совете министров Северо-Осетинской АССР, 1971. 166 с.

МАТАТОВ М. Е. К вопросу о татском этносе // Советская этнография. Москва, 1981. № 5. С. 109–112.

МАТАТОВ М. Е. Таты-иудаисты: прошлое и их судьбы // Таты; самобытная народность Кавказа. Москва: Мысль, 2002. С. 97–159.

МИЛЛЕР Б. Таты и их расселение и говоры: (материалы и вопросы). Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1929. 43, [1] с.

МИЛЛЕР Всеv. Материалы для изучения еврейско-татского языка: Введение, тексты и словарь. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1892. 90 с.

МИЛЛЕР Всеволод. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Москва: типография бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Выпуск первый. 166 с.

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // Этнографическое обозрение. Москва, 1889. кн. II. С. 1–36.

Миллер Всеv. Татские этюды. Часть I. Тексты и татско-русский словарь. Москва: типография Вяч. Ал. Гатцук, 1905. 80 с.

Миллер Всеволод. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. Москва: типография Высоч. Утв. Т-ва П. Н. Кушнерева и К° и Высочайше утвержден. Т-во Скоропеч. А. А. Левенсон, 1892. XII, 232, 69 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Перевод с хантыйского, мансийского, немецкого языков. Составление, предисловие и примечания Н.В. Лукиной. Москва: Наука, 1990. 568 с.

Молла Насреддин (забавные и поучительные рассказы, изречения, анекдоты) / Составитель М. Г. Тахмасиб, перевод Юрия Гранина. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1969. 316 с.

Молла Насреддин / Перевод с персидского Н. Османова. Москва: Наука, 1970. 208 с.

Мурзаханов Ю. И. Очерк истории этнографического изучения горских евреев: XVIII — начало XX в. Москва: Чоро, 1994. 78 с.

Мусаханова Г. Б. Татская литература (очерк истории. 1917–1990). Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993. 356 с.

Муриддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX в.). Душанбе: Дониш, 1989. 100 с.

Мысыккаты Б. Арийские (индоиранские) истоки аланского триколора // Историко-филологический архив. Владикавказ, 2019. № 9. С. 28–45.

Назаревич А. Ф. В мире горской народной сказки: Дагестанские тетради. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1962. 366 с.

Назаревич А. Ф. Сказочные самоцветы Дагестана. В обработке лучших горских мастеров. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1975. 208 с.

Назарова Евгения. Терминологическая ситуация с названием языка горских евреев // *Judaic-Slavic Journal*. Москва, 2020. №2(4). С. 60–80.

Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Составители Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев, вступительная статья, комментарии и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Москва: Наука, 1994. 656 с.

Нарты кадджытæ / Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытъиаты Хъызыбег. Орджоникидзе: Ир, 1989. Фыццаг чиныг. 496 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфифон куыстуат, 2007. Цыппæрæм чиныг. 548 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Фæндзæм чиныг. 766 ф.

Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдрут сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зондон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Æхсæзæм чиныг. 544 ф.

Необычайные приключения Насретдина Афанди / Перевод с узбекского А. Рахими и М. Шевердина. Ташкент: Государственное издательство художественной литературы УзССР, 1959. 252 с.

Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязров. Москва: Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.

НАХШАБИ Зийа ад-Дин. Книга попугая о женской хитрости и коварстве. Москва: Наука, 1979. 348 с.

НУВАХОВ Борис. Таты России: прошлое и настоящее. Москва: типография МЮ РФ, 1997. 155 с.

О храбрых, нежных и влюбленных. Сказания Пятиречья / Перевод с пенджаби И.П. Кудрявцевой и И.С. Рабиновича. Москва: Наука, 1967. 128 с.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введение, перевод, примечания и указатель А. М. Ловягина. Санкт-Петербург: Издание А. М. Суворина, 1906. XXVIII, 582 с.

Осетинские народные сказки / Составители С. Бритаев и Г. Калоев. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 424 с.

Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисловие, и примечания Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. Москва: Наука, 1973. 598 с.

Осетинские сказки / Обработка и перевод с осетинского Созрыко Бритаева. Москва: Государственное издательство детской литературы, 1958. 304 с.

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы. Из путешествия по Кавказу // Вестник Европы. 1879. Четырнадцатый год. Кн. 8-я. С. 697–710.

Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ: Изд. Осетинского научно-исследовательского института краеведения, 1925. Выпуск 1. 122 с.

Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Типо-фото-цинкогр. Сев. Осет. Авт. Обл., 1927. Выпуск 2. Дигорское народное творчество в записи Михала Гарданти / Предисловие, перевод на русский язык и примечания Гр.А. Дзагурова (Губади Дзагурти). 191, 162 с.

ПАХАЛИНА Т.Н. Ваханский язык. Москва: Наука, 1975. 344 с.

ПАХАЛИНА Т.Н. Сарыкольский язык: исследование и материалы. Москва: Наука, 1966. 239 с.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1981. Книга 1. 304 с.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Книга 4. 416 с.

Персидские народные анекдоты / Составление, предисловие и примечания Д. С. Комиссарова. Москва: Наука, 1990. 90 с.

Персидские народные сказки. Подбор, перевод, примеч. и вступ. статья А. А. Ромакевича. Москва-Ленинград: Academia, 1934. 436 с.

Персидские народные сказки / Составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова. Москва: Наука, 1987. 504 с.

Персидские сказки / Перевод Р. Алиева, А. Бертельса и Н. Османова. Москва: издательство восточной литературы, 1960. 512 с.

Пехлевийская Божественная комедия: Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О. М. Чунаковой. Москва: Восточная литература, 2001. 206 с.

Плаева З. К. Мифологический контекст мотива игры Ацамаза на свирели в осетинской Нартиаде // Традиционная культура. Москва, 2022. № 4. С. 21–28.

Плутовка из Багдада / Перевод с персидского языка Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович; предисл. и примеч. Ю. Борщевского. Москва: Издательство восточной литературы, 1963. 576 с.

Поллидович Ю. Б. «Золотые» плети скифских властителей // Степные миры в зеркале археологии. Сборник статей, посвященный 70-летию ученого-археолога М. К. Хабдулиной. Нур-Султан: ИП ARD-Print, 2022. С. 118–127.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1856. Том VII. Летопись по Воскресенскому списку. X, 345 с.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография И. Н. Скороходова, 1906. Том XIII. Вторая половина. I. Дополнения к Никоновской летописи. II. Так называемая Царственная книга. VIII, 531 с.

Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург: типография М. А. Александрова, 1913. Том XVIII. Симеоновская летопись. III, 316 с.

Поучительные истории о падишахе Акбаре и советнике его Бирбале. Москва: Художественная литература, 1976. 156 с.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос / Вступление Ш.Д. Инал-Ипа, прозаические переводы Г. Гулиа, стихотворные С. Липкина. Москва: Художественная литература, 1962. 288 с.

Приселков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1950. 514 с.

Проделки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора / Составление, вступительная статья и общая редакция текстов Г.Л. Пермякова. Москва: Наука, 1972. 559 с.

ПРОХОРОВА Т. А. Обряд отсечения правой руки — специфическая черта культа грозового божества скифов и сарматов // Донская археология. Ростов-на-Дону, 1998. № 1. С. 20–24.

ПУЛЬНЕР И. Итоги и задачи изучения кавказских (грузинских и горских) евреев // Советская этнография. Москва-Ленинград, 1936. № 4–5. С. 105–121.

РАЕВСКИЙ Д.С. Мир скифской культуры. Москва: Языки славянских культур, 2006. 600 с.

РАЙТ Джон К. Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. Москва: Наука, 1988. 478 с.

РАК И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). Санкт-Петербург-Москва: Журнал «Нева» — Летний Сад, 1998. 560 с.

РАНК Отто. Миф о рождении героя. Москва-Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 252 с.

РАХИМИ Д. К. Трансформация мифического образа Симурга в эпическом наследии таджиков // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С.195–205.

РАХНО К. Ю. Жалоба на убийцу сына: осетинско-древнеиранская нартовская параллель // «Культура и история народов Кавказа: вчера, сегодня, завтра». Материалы Международной научной конференции, посвященной 95-летию создания Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас: ООО «КЕП», 2021. С. 340–351.

РАХНО К. Ю. Мотив потопа в осетинском нартовском эпосе: миф и историческая поэтика // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ 2019. Вып. 22. С. 59–63.

РАХНО К. Ю. Похолодание в нартовском эпосе осетин и Авесте // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ, 2019. Вып. V. С. 46–57.

РАХНО К. Ю. Сюжет об убиении стариков в осетинском фольклоре: историческая подоплека и эпические параллели // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 132–151.

РАХНО К. Ю. Уарп-Ахсина: древнеиранские истоки одного женского образа в Нартовском эпосе // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2021. Вып. 26. С. 76–92.

РУДЕНКО М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов // Фольклор и этнография. Москва: Наука, 1974. С. 118–124.

С неба упало три яблока...: Сказки / Автор идеи и составитель Абузар Багиров; Перевод с азербайджанского А. Н. Ахундовой. Москва: ИзографЪ, 2006. 207 с.

САВИНА В. И. Этнонимы и топонимы Ирана // Ономастика Востока. Москва: Наука, 1980. С. 140–155.

САЛМИН А. К. Система религии чувашей. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 654 с.

САТЦАЕВ Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы): Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 156 с.

СЕМЕНОВ И. Г. Из горско-еврейской демонологии: ДедейОл и СерЮви // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология, 2006–2007. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2007. С. 154–157.

СЕМЕНОВ И. Г. Иранские элементы в демонологии горских евреев // Этнографическое обозрение. Москва, 2013. № 5. С. 154–162.

СЕМЕНОВ Игорь. Кавказские таты и горские евреи (Некоторые сведения о них и проблемы происхождения). Казань: Тан, 1992. 26 с.

СЕМЕНОВ Игорь. О происхождении горских евреев. Москва: ООО «Лист», 1997. 32 с.

СЕМЕНОВ И. Г. О ранних контактах восточнокавказских евреев и хазар // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». 24–26 апреля 2001 г., Баку — Куба — Красная Слобода. Баку: Элм, 2002. С. 35–47.

Сказания из «Шахнаме» / Пересказал Сатым Улуг-зода. Душанбе: Адиб, 1989. 383 с.

Сказания о нартах: осетинский эпос / Перевод с осетинского Ю. Либединского. Москва: Советская Россия, 1978. 512 с.

Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Антология классической малайской прозы / Перевод с малайского, составление и предисловие В.И. Брагинского. Москва: Наука, 1982. 391 с.

Сказки, басни и легенды белуджей / Составление и перевод с английского А.Е. Порожнякова. Москва: Наука, 1989. 219 с.

Сказки и легенды горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарий А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. Вступительная статья А.З. Розенфельд. Москва: Наука, 1990. 238 с.

Сказки и стихи Афганистана. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 312 с.

Сказки Исфохана / Перевод с персидского языка Э. Джалишвили и Н. Фарас. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1967. 192 с.

Сказки народов Памира / Перевод с памирских языков, составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Москва: Наука, 1976. 536 с.

Сказки народов Югославии / Переводы с сербохорватского, словенского и македонского. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1962. 408 с.

Сказки и легенды Систана / Перевод с персидского, составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Москва: Наука, 1981. 269 с.

Сладкая соль. Пакистанские сказки / Переводы с английского и урду. Составители и переводчики А. Порожняков и А. Сухочев. Предисловие А. Сухочева. Москва: Детская литература, 1991. 176 с.

СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Владикавказ: НПО СОИГСИ, 2010. 280 с.

СОМАДЕВА. Повесть о царе Удаяне. Пять книг из «Океана сказаний». Москва: Наука, 1967. 288 с.

Средневековые фантастические рассказы / Перевод с таджикского С. Ховари. Душанбе: Ирфон, 1983. 240 с.

Сталин И. Марксизм и национальный вопрос. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1952. 64 с.

Стивенс Е. С. Мифы и легенды Ирака. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2008. 317 с.

Стрейс Я. Я. Три путешествия / перевод Э. Бородиной, редакция А. Морозова. Москва: ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. 416 с.

Тадевосян Т. В. Армяно-татская легенда о дэве и царском сыне и нартское сказание о золотом яблоке // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. С. 152–158.

Таджикские народные сказки / Составление и обработка Р. Амонов и К. Улуг-заде, перевод Клавдии Улуг-заде. Сталинабад: Таджикское государственное издательство, 1957. 480 с.

Таджикские народные сказки / Обработка и перевод Клавдии Улуг-заде. Душанбе: Ирфон, 1967. 332 с.

Таджикский народный юмор / Собрал А. Дехоти. Перевод и обработка Клавдии Улуг-заде. Душанбе: Ирфон, 1965. 110 с.

Таты. Фольклор / Составитель М.Е. Мататов. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1994. 166 с.

ТАШАЕВ Ш. С. Сказки бабушки Пеньшь. Санкт-Петербург: издательство «ИШТП», 2002. 111 с.

ТИХАЯ-ЦЕРЕТЕЛИ М. Г. Женский образ *mzeḥunaqav* грузинских сказок // Тристан и Исоolda: От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора Института языка и мышления АН СССР под редакцией академика Н. Я. Марра. Ленинград: издательство АН СССР, 1932. С. 137–174.

Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва: издательство МГУ, 1948. 352 с., 87 табл.

Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. Москва: Наука, 1984. 242 с.

Трофимова А. Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку: Элм, 1966. Вып. II. С. 97–111.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр: Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. 315 с.

Туганов Махарбек. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977. 235 с.

Туманович Н. Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Москва: Наука, 1981. Выпуск 6. Фольклор (Занимательные рассказы и повести). 144 с.

Уйгурские юморески / Составители Мурат Хамраев, Ришат Сабитов, Махинур Алиева, перевод Нины Скалковской. Алма-Ата: Жазушы, 1969. 136 с.

Фазылов Маркиэл, Толмас Хана. Легенды и сказки бухарских евреев. [Иерусалим]: Форум исследователей истории при Всемирном Конгрессе бухарских евреев; Секция бухарских евреев Союза русскоязычных писателей Израиля, 2015. 359 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Издание подготовили Ц.Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков. Москва: издательство АН СССР, 1957. Том первый. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. 675 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, комментарии А. А. Старикова. Москва: издательство АН СССР, 1960. Том второй. От сказания о Ростеме и Сохрабе до сказания о Ростеме и хакане Чина. 643 с.

Фирдоуси. Шахнаме / Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, комментарии В. Г. Луконина. Москва: Наука, 1969. Том четвертый. От царствования Лохраспа до царствования Искендера. 458 с.

Фольклор моего народа / Составитель Д. Кукулиев, автор комментариев Л. Э. Гутцайт, стихи Р.Н. Мигирова, вступительная статья М. А. Членова. Москва: Амалданик, 2010. 176 с.

Халатянц Б. Иранские богатыри в среде армянского народа // Этнографическое обозрение. Москва, 1900. № 2. С. 125–160.

Халидова М. Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора: притча в сравнений с бытовой сказкой, басней, анекдотом. Махачкала: издательство Дагестанского филиала АН СССР, 1974. 182 с.

Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 1992. 274 с.

Халилов Х. М. Устное народное творчество лакцев. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы, 2004. 324 с.

Ханукаев Б. Устное народное творчество // История и культура горских евреев Кавказа. Иерусалим-Куба: Институт стратегических исследований Кавказа; Еврейский университет в Иерусалиме, 2009. С. 87–92.

Ховен Н. Н. фон дер. Из прошлого и настоящего азиатских евреев // Научно-литературный сборник «Будущности»: приложение к еженедельному изданию. Санкт-Петербург: «Центральная» типо-лит. М. Я. Минкова, 1900. Т. I. С. 208–229.

Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. 300 с.

ЦГОЕВ Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.

ЦХУРБАТИ З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz / Dzaewydzyqaw*, 2005. Volume 3. № 1–2. С. 123–140.

ЧЕЛЕБИ Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века): перевод и комментарии. Выпуск 3 Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. Москва: Наука, 1983. 376 с.

ЧЕТИТЫ Р. Д. Народные истоки осетинского театра: Монография. Цхинвали: Ирыстон, 1989. 158 с.

ЧИБИРОВ Л. А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016. 463 с.

ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

ЧИКОВАНИ М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. Москва: Наука, 1966. 328 с.

ЧИКОВАНИ М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. Москва: Наука, 1969. С. 226–244.

ЧЛЕНОВ М. «Таты» на Кавказе — извилистая судьба одного этнонима // История и культура горских евреев Кавказа. Иерусалим-Куба, Институт стратегических исследований Кавказа; Еврейский университет в Иерусалиме, 2009. С. 194–202.

ЧОЧИЕВ А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. Москва: АКАЛИС, 1996. Книга 1. 263 с.

ЧУГУНОВ К. В. Цари и боги Азиатской Скифии (по материалам кургана Аржан-2) // *Археологія і давня історія України. Київ*, 2018. Вип. 2. С. 25–34.

ЧУНАКОВА О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. Москва: Восточная литература, 2004. 286 с.

ЧУРСИН Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Материалы по изучению Грузии. Труды Закавказской научной ассоциации при ЗакЦИКе. Тифлис: типография газеты «Заря Востока», 1925. Серия 1. Вып. 1: «Юго-Осетия». С. 3–103.

ШАКРЫЛ К.С. Аффиксация в абхазском языке. Сухуми: Абгиз, 1961. 172 с.

ШАПИРО Ф. Горские евреи // Феликс Шапиро и горские евреи. Иерусалим: Институт Стратегических Исследований Кавказа, 2013. С. 17–76.

ШАХ Идрис. Подвиги несравненного Ходжи Насреддина. Москва: Эннеагон пресс. 2009. 168 с.

ЭЛИАДЕ Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. Москва: Ладомир, 1999. 488 с.

ЭЛИАДЕ Мирча. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 384 с.

ЭЛИАН. Пестрые рассказы. Перевод с древнегреческого, статья, примечания и указатель С.В. Поляковой. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1964. 186 с.

Элькинд А. Д. Евреи: Сравнительно-антропологическое исследование, преимущественно по наблюдениям над польскими евреями. Москва: Типолитография А.В. Васильева и Ко, 1903. VI, 458 с.

ЭШОНКУЛОВ Усмон. История земледельческой культуры Горного Согда: с древнейших времен до начала XX в. Душанбе: Деваштич, 2007. 848 с.

Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Кабуснаме. Синдбаднаме. Сказки. Душанбе: Главная научная редакция Таджикской Советской Энциклопедии, 1990. 512 с.

ЮСУПОВА З. А. Южнокурдские фольклорные тексты (транскрипции, перевод, примечания). Санкт-Петербург: Наука, 2004. 274 с.

ЯКУБОВ Манашир. Атлас музыкальных инструментов народов Дагестана. Махачкала: Издательство ДНЦ РАН, 2003. 240 с.

BASTIAN Adolf. Geographische und ethnologische Bilder. Jena: Hermann Costenoble, 1873. VIII, 599 S.

DELCOURT Marie. The Legend of Sarpedon and the Saga of the Archer // History of Religions. Chicago, 1962. Vol. 2. № 1. P. 33–51.

ETHÉ Hermann. Essays und Studien. Berlin: Fr. Nicolaische Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), 1872. VIII, 456 S.

GIGNOUX Philippe. «Corps osseux et âme osseuse»: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // Journal Asiatique. Paris, 1979. Tome CCLXVII. P. 41–79.

GIGNOUX Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien // Acta Iranica. Leiden: E.J. Brill, 1981. Vol. XXI. Monumentum Georg Morgenstierne I. P. 244–265.

НАСИЕВ Мақсуд. Azərbaycan tatlarının dili. Tatların tarixi-etnoqrafik öçerki. Bakı: Mütərcim, 2009. 548 səh.

KLIMKEIT Hans-J. Manichean Kingship: Gnosis at Home in the World // Numen. Leiden, 1982. V. XXIX. Vol. 29. Fasc. 1. P. 17–32.

MARZOLPH Ulrich. Relief after Hardship: The Ottoman Turkish Model for *The Thousand and One Days*. Based on Andreas Tietze's Unpublished German Translation of the Anonymous Fifteenth-Century Ottoman Turkish Ferec ba'd eş-şidde. Detroit: Wayne State University Press, 2017. VIII, 151 p.

MOLÉ M. Daena le pont Cinvat et l'initiation Dans le Mazdéisme // Revue de l'histoire des Religions. Paris, 1960. Tome CLVII. № 2. P. 155–185.

MORGENSTIERNE Georg Valentin von Munthe av. The Pashai Language. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1944. 283 p.

MYSYKKATY Boris. Wæjyg // Nartamongae. The Journal of Alano-Osettic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV. № 1–2. С. 289–378.

RUSSELL James R. Kartīr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict // Acta Iranica 30: Textes et Mémoires. Leiden: E. J. Brill, 1990. Volume XVI. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater. P. 180–193.

SCHIMMEL Annemarie. Märchen aus Pakistan. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1980. 286 S.

SCHMIDT Hanns-Peter. Ancient Iranian Animal Classification // Studien zur Indologie und Iranistik. 1980: Ht. 5/6. Festschrift Paul Thieme. S. 209–244.

SCHÜTZ Edmond. The Tat People in the Crimea // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1977. Vol. 31. № 1. P. 77–106.

SKJÆRVØ Prods Oktor. Iranian Elements in Manichaeism // Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux. Res Orientales VII. Bures-sur-Yvette-Leuven: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-orient; Peeters Press, 1995. P. 263–284.

SKJÆRVØ Prods Oktor. Kirdir's Vision: Translation and Analysis // Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Berlin: Verlag von D. Reimer, 1983. Band XVI. P. 269–306.

STRAHLENBERG Philip John von. A Historico-Geographical Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia : But More Particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; Both in Their Ancient and Modern State: Together with an Entire New Polyglot-Table of the Dialects of 32 Tartarian Nations. London: printed for W. Innys and R. Manby, 1738. IX, 463 p.

SWYNNERTON Charles. The Adventures of the Panjáb Hero Rájá Rasálu, and Other Folk-Tales of the Panjáb. Calcutta: W. Newman & Co., Ltd., 1884. XIX, 250 p.

The Book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, Revised and Collated with Further Mss. with an English Translation and Introduction and an Appendix Containing the Texts and Translation of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-Nask by Martin Haug, assisted by E.W. West. Bombay-London: Government Central Book Depot; Messrs. Trübner and Co., 1872. V, 316 p.

The Zend-Avesta / Translated by L.H. Mills. Oxford: The Clarendon Press, 1887. Part III. The Yasna, Visparad, Áfrinagân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments. XLVII, 404 p.

WENTZEL Luise-Charlotte. Kurdische Märchen. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1978. 287 S.

WIKANDER Stig. Histoire des Ouranides // Cahiers du Sud. Marseilles, 1952. № 314. P. 8–17.

იმტვანოვიჩი მარტონ. ქართულ-ირანული ხალხური წიგნი და ოსური საგმირო თქმულება // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი, 1978. № 1. გ. 67–79.

مدرم موسر و بادآ و اهن اسفا فرابردت اقامه عوم جم: نارای اُنای ماع تا ای بدا - رف ع ج دم م، بوج جم ۱۳۸۶ (۲۰۰۷) ۱۳۳۸، قمش چ رشن: نار هت. ۲- ۱ دل ج. موس پاچ. یراق فل او ذ ن س ح ر ت ک د ش ش و ک ه ب. نارای ه ح ف ص

ه ح ف ص III، 191، ۱۳۷۸، 1991: نار هت زیر لگ یا ه ن اس فا؛ یراق ش خ ن ی دل اء ای ض

12.08.2021