ISSN 1810-8172

NARTAMONGÆ

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



Vol. XX

2025



ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ОТДЕЛ
«ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

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

NARTAMONGÆ

Журнал
Алано-Осетинских Исследований:
Эпос, Мифология, Язык, История

Allon-Iron
Irtasænty Zurnal:
Epos, Mifologi, Ævzag, Istori

2025

Vol. XX

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

VLADIKAVKAZ SCIENTIFIC CENTER OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

RESEARCH DEPARTMENT
«CENTER FOR SCYTHO-ALANIC STUDIES»

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

NARTAMONGÆ

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

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

2025

Vol. XX

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

Научно-исследовательский отдел «Центр скифо-аланских исследований» — академическое учреждение, занимающееся научным изучением культуры, истории и языков древних иранских кочевников Евразии. Научно-исследовательский отдел «Центр скифо-аланских исследований» — филиал Владикавказского научного центра Российской академии наук.

Периодический журнал Научно-исследовательского отдела «Центр скифо-аланских исследований» NARTAMONGÆ издается один раз в год в сотрудничестве с Центром русских и европейских исследований Национального института восточных языков и цивилизаций (INALCO), Париж.

Страница в Интернете:
https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/

Для получения дополнительной информации о приобретении номера журнала или по любым другим вопросам, обращайтесь: РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ, 363110, РСО-Алания, Пригородный район, с.Михайловское, ул. Вильямса, 1, Научно-исследовательский отдел «Центр скифо-аланских исследований»
Email: chibiroff@mail.ru, nartamonga@gmail.com

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

Research Department "Center for Scytho-Alanic Studies" Periodical NARTAMONGÆ is published once a year in collaboration with the Centre's d'études russes et eurasiennes of the Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris.

Web page:
https://vncran.ru/ru/scientific-activity/publication/nartamongae/

For further information on how to get a journal issue or for any other questions, please contact: RUSSIAN FEDERATION, 363110, North Ossetia-Alania, Prigorodny district, Mikhailovskoye village, Williams st., 1. Research Department "Center for Scytho-Alanic Studies".
Email: chibiroff@mail.ru, nartamonga@gmail.com

© Центр скифо-аланских исследований ВНЦ РАН, оформление, макет, 2025

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

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

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

Alexey CHIBIROV
(Vladikavkaz Scientific Center of RAS, Vladikavkaz, Russia)

Редакторы – Rédacteurs (*Editors*):

Agustí ALEMANY (Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, Spain)
Yuri DZITSTSOITY (South Ossetian State University, Tskhinval, Republic of South Ossetia; Center for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz, Russia)

Международный научный совет –
Conseil Scientifique International (International Scientific Board)

Joël GRISWARD (l'Université de Tours, Tours, France)
Rüdiger SCHMITT (University of Saarland, Saarbrücken, Germany)
Françoise BADER (École Pratique des Hautes Études, Paris, France)
Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia)
Vladimir NAPOLSKIKH (Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia)
Jean KELLENS (Collège de France, Paris, France)
Alain CHRISTOL (Université Paris IV-Sorbonne, Paris, France)
Alexander LUBOTSKY (Leiden University, Leiden, the Netherlands)
Habib BORJIAN (Rutgers: The State University of New Jersey, USA)
Antonio PANAINO (Università degli studi di Bologna, Bologna, Italy)
Paolo OGNIBENE (Università degli studi di Bologna, Bologna, Italy)
Adriano ROSSI (ISMEO, Rome, Italy)
Tamerlan SALBIEV (Center for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz, Russia)
Mousa ABDOLLAHI (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)
Garnik ASATRIAN (Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia)
Alan TUALLAGOV (IHSS VSC RAS, Vladikavkaz, Russia)
Géza SZABÓ (Wosinsky Mór Museum, Szekszárd, Hungary)

Выпускающий редактор – Rédacteur exécutif (Executive Editor)

Boris MYSYKKATY (Malaga, Spain)

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ, А. Л. ЧИБИРОВ. Безупречность (*к 60-летию известного российского историка-атиковеда и востоковеда, члена-корреспондента РАН Аскольда Игоревича Иванчика*) 7
Б. МЫСЫККАТЫ. Скифологу А. Ю. Алексееву 70 лет 18
Приложение. А. Ю. АЛЕКСЕЕВ. О скифском Аресе 25
Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ. Поэма «Алгузиани» как исторический источник 49
А. А. ТУАЛЛАГОВ. Ранние аланы и Картли 91
Т. К. САЛБИЕВ. Легитимация аланского царского дома: заветный Реком 138
Б. МЫСЫККАТЫ. Реликты волчьих поведенческих черт у осетин, их предков и эпических героев (*к 60-летию со дня рождения А. И. Иванчика*) 173
З. К. ПЛАЕВА. Восточноевропейские параллели к образу нарта Ацамаза и небожителя Афсати 231
А. А. АЙРАПЕТЯНЦ. Еще раз об этимологии мифонима «Сослан» 276
Т. Т. КАМБОЛОВ. Осетинский словник Джорджа Эллиса 286
Г. С. АСАТРЯН. А. А. БЕТРОЗОВ. ARMENICA в историко-этимологическом словаре осетинского языка В. И. Абаева.....299
С. А. ЯЦЕНКО, Р. И. ХУГАЕВ, Е. В. ВДОВЧЕНКОВ, Е. П. СТАРОСТИНА. Некоторые результаты полевых исследований в Южной Осетии в 2025 г. 309

ЮБИЛЕЙ

Х. В. ТУРКАЕВ. Звезда над Эльбрусом (*к юбилею кавказоведа Аллы Ивановны Алиевой*) 329

OBITUARY

В. Б. КОВАЛЕВСКАЯ. Странички воспоминаний о высокогорном Тли в память о Баграте Виссарионовиче Техове 340



Аскольд Игоревич Иванчик
(1965)

DOI: 10.46698/VNC.2025.85.40.001

Юрий Альбертович Дзиццойты
[1]Кандидат филологических наук, профессор, заведующий кафедрой осетинского языка и общего языкознания ЮОГУ им. А. А. Тибилова (100001, РЮО, Цхинвал, ул. Путина, д. 8)
[2]Научный сотрудник научно-исследовательского отдела «Центр скифо-аланских исследований» ВНЦ РАН (363110, РСО-Алания, с. Михайловское, улица Вильямса, 1)
E-mail: dzicc@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-2336-4125

Алексей Людвигович Чибиров
Кандидат исторических наук,
Директор ВНЦ РАН (363110, РСО-Алания, с. Михайловское, улица Вильямса, 1)
E-mail: chibiroff@mail.ru
https://orcid.org/0000-0001-5821-8246

БЕЗУПРЕЧНОСТЬ

(к 60-летию известного российского историка-антиковеда и востоковеда, члена-корреспондента РАН Аскольда Игоревича Иванчика)

Аннотация. Статья посвящена 60-летию видного российского историка-антиковеда, востоковеда и археолога, члена-корреспондента РАН Аскольда Игоревича Иванчика. Во вступительном слове редактор журнала делится личными воспоминаниями о знакомстве с научным творчеством Иванчика, подчеркивая его человеческие качества и связь с Осетией. В статье подробно освещается научная биография юбиляра, его вклад в изучение киммерийцев и скифов, археологические экспедиции, лингвистические исследования, а также роль в сохранении и развитии научных традиций. Особое внимание уделяется

полемике вокруг скифского языка и эпиграфическим проектам учёного. Статья подчёркивает многогранность и безупречность А. И. Иванчика как учёного и личности.

Ключевые слова: Аскольд Иванчик, востоковедение, антиковедение, киммерийцы, скифы, археология, научная биография, осетинские исследования.

Для цитирования: Дзиццойты Ю. А., Чибиров А. Л. Безупречность. (К 60-летию известного российского историка-антиковеда и востоковеда, члена-корреспондента РАН Аскольда Игоревича Иванчика), NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX С. 7–17.

Рукопись поступила в редакцию 1.09.2025

Рукопись принята к печати 11.09.2025

Yuri Albertovich Dzitstsoity
PhD, Professor,
[1]Head of the Department of Ossetian Language and General Linguistics, A. A. Tibilov South Ossetian State University; Putin street, 8, Tskhinval, Republic of South Ossetia, Russia, 100001
[2]Researcher at the "Center for Scytho-Alanic Studies" of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; Williams street, 1, Mikhailovskoe village, North Ossetia-Alania, Russia, 363110
E-mail: dzicc@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-2336-4125

Alexey Lyudvigovich Chibirov
PhD, Director of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; Williams street, 1, Mikhailovskoe village, North Ossetia-Alania, Russia, 363110
E-mail: chibiroff@mail.ru
https://orcid.org/0000-0001-5821-8246

IMPECCABILITY

(on the 60th birthday of the renowned Russian historian, classicist, and orientalist, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences Askold Igorevich Ivanchik)

Abstract. This article is dedicated to the 60th birthday of the prominent Russian historian, classicist, orientalist, and archaeologist, Corresponding Member of the Russian Academy of

Sciences Askold Igorevich Ivanchik. In his introduction, the journal's editor shares personal memories of her introduction to Ivanchik's scholarly work, emphasizing his human qualities and connection to Ossetia. The article provides a detailed account of Ivanchik's scholarly biography, his contributions to the study of the Cimmerians and Scythians, his archaeological expeditions, linguistic research, and his role in preserving and developing scholarly traditions. Particular attention is given to the controversy surrounding the Scythian language and the scholar's epigraphic projects. The article emphasizes the versatility and excellence of A. I. Ivanchik as a scholar and individual.

Keywords: Askold Ivanchik, oriental studies, Cimmerians, Scythians, archaeology, scientific biography, Ossetian studies

For citation: Dzitstsoity Yu. A., Chibirov A. L. Impeccability. (On the 60th anniversary of the famous Russian historian, classicist, and orientalist, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences Askold Igorevich Ivanchik) // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX P. 7–17.

Received on 01.09.2025

Accepted on 11.09.2025

Книжные полки в небольшом домашнем кабинете моего отца, доктора исторических наук, профессора Юго-Осетинского университета Людвига Алексеевича Чибирова, не всегда вмещали его библиотеку — различные научные издания в основном исторического характера. Книги были везде: любое свободное пространство в нашем доме было ими заполнено. В непростые для Осетии 90-е годы в массе разнохарактерной исторической литературы я выхватил взглядом небольшую монографию в светло-синей обложке с лаконичным названием «Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н. э.». Легкость изложения материала позволила довольно быстро ее «проглотить».

История киммерийцев — легендарного народа, населявшего в древности степи Северного Причерноморья, раскрылась для меня в совершенно ином ракурсе. Сместившаяся реальность позволила мне абстрагироваться от обыденности, и окунуться в события тысячелетней давности. Более того, у меня возникла потребность в поиске других работ автора — ведущего российского историка-антиковеда Аскольда Игоревича Иванчика, но дефиниция «интернет» в те времена для большинства звучала больше как абстракция, нежели современная норма коммуникации и способ погружения в информационное пространство. И все же я начал задавать вопросы. Недостаток собственно работ А. И. Иванчика в последующем был компенсирован информацией о нем личного характера из совершенно неожиданных для меня источников. Выяснилось, что Аскольд Игоревич был прекрасно знаком Осетии и с Осетией. Слушатель курсов выдающегося советского ученого В. И. Абаева по древнеперсидскому

языку, однокашник видных осетинских ученых — лингвистов Ю. А. Дзицойты и Т. К. Салбиева, в какой-то период жизни он часто гостил в Осетии. Более того — дружил с близкой мне семьей Абаевых-Парастаевых, история которой заслуживает отдельного рассказа.

Много позже, в рамках проекта «Нартамонгæ» я написал письмо Аскольду Игоревичу с просьбой о продолжении сотрудничества в качестве члена Международного научного совета журнала и дальнейшем взаимодействии, на что получил любезное согласие. Научный авторитет таких ученых, как А. И. Иванчик, А. Алеманъ, Ю. А. Дзиццойты, А. М. Лубоцкий и др., обязывал меня как главного редактора строго соответствовать научной репутации этого уникального издания.

Затем состоялось личное знакомство. Относительно краткая встреча с Аскольдом Игоревичем (вечер, разговоры обо всем) приятно дополнили образ человека, который помимо своей научной деятельности руководствуется в жизни принципами морали, принципами порядочного (забытое, к сожалению, определение!), уверенного в своей позиции мужчины. Это все не о пафосе. Это все о «мелочах», порой незаметных стороннему взгляду. Емкое осетинское понятие «лæгдзинад» сложно перевести на русский язык. Скорее всего — это «быть мужчиной». Быть безупречным во всем. В поступках, мотивации поступков. Быть способным на этот самый поступок и быть ответственным за него. Человек — сумма своих поступков, говорил поэт Бродский. Совершенно недавно, в мае сего года у нас вновь появилась возможность приветствовать Аскольда Игоревича в Осетии, показать столь знакомые ему горы, собрать воедино, хотя бы на вечер, близких ему людей.

Формула понятия «безупречность», определение которой дал в свое время один из мистиков XX в. Карлос Кастанеда, достаточно проста — делать лучшее, что можешь во всем, во что ты вовлечен. В случае с А. И. Иванчиком эта формула является отражением всей его деятельности, как научной, так и гражданской. Дабы выразить дань уважения коллеге мы решили написать юбилейную статью совместно с Ю. А. Дзицойты в издание, которое состоялось в том числе, и благодаря научному авторитету А. И. Иванчика. Поэтому вместо витиеватых и многословных поздравлений, я позволю себе просто сказать: С юбилеем Вас, дорогой Аскольд Игоревич!

Алексей Чибиров

Юбилей ученого — это, прежде всего, оценка и признание его научных достижений. Рубежные даты, как правило, призваны подвести некий итог в деятельности юбиляра на научном поприще. В честь юбиляра проводятся научные конференции, произносятся торжественные речи, печатаются сборники статей. Юбилей — дело хлопотное, но хлопоты эти в основе своей бывают приятными, так как, помимо прочего, позволяют засвидетельствовать уважение к коллеге. В 2025 году исполнилось 60 лет члену-корреспонденту РАН, известному российскому ученому-антиковеду, востоковеду и археологу Аскольду Игоревичу Иванчику, что стало безусловным поводом для его чествования на страницах журнала «Нартамонгæ».

Биография Аскольда Игоревича Иванчика, члена-корреспондента РАН (2003), члена международных научных сообществ, таких как Немецкий археологический институт (*Deutsches Archäologisches Institut,* 2002), Итальянский институт Африки и Востока (*Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente* (IsIAO), 2004), Институт Франции — Академия надписей и изящной словесности (*Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 2016), достаточно подробно представлена в различных изданиях, поэтому нет необходимости в ее детальном освещении. И все же основные этапы его становления как ученого требуют более пристального внимания, хотя бы потому, что в формировании любого человека приоритетная роль отводится семье, школе, учителям.

Итак, Аскольд Игоревич Иванчик. Видный российский ученый-антиковед, востоковед, главный редактор классического научного издания «Вестник древней истории». Родился 2 мая 1965 г. в Москве в семье физика-теоретика, доктора физико-математических наук Игоря Ивановича Иванчика и биолога, впоследствии помощника академика Л. В. Келдыша в ФИАН (Физический институт им. П. Н. Лебедева) Тамары Александровны Иванчик (Смирновой). Кроме всего прочего Игорь Иванович был известен как переводчик научной и научно-популярной литературы с японского языка. В активе И. И. Иванчика насчитывается более двух десятков переводов различных научно-популярных изданий.

Московская средняя школа № 75, которую окончил А. И. Иванчик, была с французским уклоном, что позволило будущему ученому впоследствии органично интегрироваться в международное научное сообщество. Процесс обучения продолжился в МГУ им. М. В. Ломоносова (1981–1986), где помимо исторического факультета (кафедра древнего мира) А. И. Иванчик параллельно окончил филологический факультет (кафедра классической филологии). Защита дипломной работы под названием «Киммерийцы в античной традиции» стала логичным итогом успешного процесса обучения в Альма-матер. Далее, в 1986–1989 гг., была специализация в древневосточных

языках, что еще раз демонстрирует стремление ученого максимально погрузиться в изучаемую область науки: аккадский, древнеперсидский, авестийский в Институте языкознания в Москве и в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. Здесь учителями А. И. Иванчика выступили такие ученые, как И. С. Клочков, Г. Х. Каплан, В. А. Якобсон (аккадский язык), В. И. Абаев (иранские языки). Обучение языкам, таким как древнееврейский, хеттский, А. И. Иванчик продолжил в 1990–1992 гг. в Университете Фрибура (Швейцария) под руководством профессоров П. Поффета и С. Локера.

Но до изучения А. И. Иванчиком древних языков была археология, так как помимо языкознания комплексный подход к изучению истории народов древности подразумевает соответствующую специализацию и в этой области исторической науки. Именно археология в научной деятельности А. И. Иванчика была первична. Именно она стала триггером для школьника, активного члена археологического кружка в Московском городском дворце пионеров и школьников под руководством Б. Г. Петерса, впервые попавшего в 1975 г. вместе с родителями в состав археологической экспедиции в древнюю Ольвию, что впоследствии вылилось в профессиональное увлечение исторической наукой. Кандидат исторических наук Борис Георгиевич Петерс (Институт археологии АН СССР), специалист по античной археологии, руководитель археологического кружка в Московском городском дворце пионеров и школьников, руководитель Михайловской, потом Патрейской археологической экспедиции становится первым учителем А. И. Иванчика в археологии. Еще одним проводником в археологию стал для него выдающийся специалист по археологии дописьменных обществ, в первую очередь Балкан, Месопотамии и евразийских степей, руководитель ряда экспедиций, в том числе советско-болгарской экспедиции на телле Юнаците (Болгария), доктор исторических наук Николай Яковлевич Мерперт (Институт археологии АН СССР/РАН).

Перечень российских и международных археологических экспедиций, участником и руководителем которых стал впоследствии А. И. Иванчик, может занять не одну страницу. Начиная с 1979 г. в разные периоды это были экспедиции в Южной России и Украине (сельские поселения Боспора, Херсонес, Патрей, Пантикапей, Фанагория, Ольвия, Танаис), Хакасии, Туве, Болгарии (Юнаците), Греции (Аргос), Турции (Гордион), возглавляемые ведущими советскими, российскими и зарубежными археологами, такими как Б. Г. Петерс, В. И. Кузищин, В. П. Толстиков, В. С. Долгоруков, С. Д. Крыжицкий, В. В. Крапивина, А. В. Буйских, Т. М. Арсеньева, Й. Форнасье, А. И. Готлиб, Г. Парцингер, И. А. Аржанцева, Н. Я. Мерперт, М. Пьерар, Б. Роуз и др. С 2008 по 2014 гг. А. И. Иванчик вместе с Л. Зум-

мерер и А. фон Кинлином руководил археологическими разведками и раскопками совместной франко-германо-российской экспедиции в Келенах/Апамее Фригийской (Динар, Турция). В дальнейшем А. И. Иванчик вместе с коллегами Г. Парцингером, А.Б. Белинским, И.И. Цвинария, Л. Кавалье, В. Келешом руководил международными археологическими экспедициями в Ставропольском крае (2012–2015), Абхазии (2017–2023), Италии (2019, 2021–2023), Турции (2021–2025). На момент написания статьи в личном письме А. И. Иванчик сообщил, что осенью, после летних экспедиций в Тамани и Турции будет находиться в археологической экспедиции на острове Сокотра (Йемен).

Процесс обучения всегда строится на взаимовосприятии учителя и ученика. Именно поэтому еще одним учителем и старшим товарищем для А. И. Иванчика становится выдающийся советский и российский иранист и скифолог, кандидат исторических наук Эдвин Арвидович Грантовский. Вспоминая о нем, А. И. Иванчик писал: «Работать под руководством Э. А. Грантовского было не только очень полезно и интересно, но и чрезвычайно приятно. Он всегда щедро делился со мной своими знаниями и идеями. При этом, несмотря на разницу в возрасте, опыте, да и просто в эрудиции, он никогда не стремился подавить собеседника. Если наши взгляды расходились, а случалось это нередко, он пытался убедить меня чисто научными аргументами, но, если это не удавалось, никогда не навязывал своей точки зрения. Ему нравилось представлять наши отношения не как традиционные отношения учителя и ученика, а как отношения друзей и коллег, которые могут дискутировать на равных. Это приводило к тому, что полемика между нами иногда возникала в ситуациях, обычно исключающих публичную дискуссию между диссертантом и его руководителем: например, при обсуждении диссертации и даже при её защите» [Иванчик, 1999:77–78].

Именно под руководством Э. А. Грантовского в 1989 г. А. И. Иванчик защитил в Институте востоковедения АН СССР кандидатскую диссертацию по теме «Киммерийцы в Передней Азии». Степень же доктора исторических наук *(Habilitation)* ему была присуждена в 1996 г. в Швейцарии, во Фрибургском университете, в области Alte Geschichte за успешную защиту темы *“Die eurasischen Nomaden im 8. — 7. Jh. v. Chr. Griechische Literaturtradition und archäologische Zeugnisse”* («Евразийские кочевники в VIII–VII вв. до н. э. Греческая литературная традиция и археологические свидетельства»).

Сегодня председатель Российской ассоциации антиковедов (с 2009 г.), ведущий исследователь (Directeur de recherche de 1re classe) в Национальном центре научных исследований Франции (CNRS), Институт изучения древности и средневековья Ausonius, Бордо, и руководитель Центра античной

и восточной археологии ИКВИА НИУ ВШЭ (с 2019 г.) Аскольд Игоревич Иванчик является главным редактором журналов «Вестник древней истории» (Москва) и "*Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*", Лейден, Нидерланды (Brill), состоит в редколлегии шестнадцати российских и международных научных изданий, выступает в качестве главного редактора серий монографий, таких как "*Steppenvölker Eurasiens*" (Берлин, Москва, Бордо, совместно с Г. Парцингером); "*Pontus septentrionalis*" (Берлин, Москва, Бордо, совместно со С. Хансеном); "*Kelainai*" (Бордо, совместно с А. Фон Кинлином); "*Inscriptions of the Northern Black Sea*" (Бордо).

Оценка разновекторной научной деятельности А. И. Иванчика требует привлечения специалистов по самым разным научным направлениям — историков-антиковедов, эпиграфистов, археологов и языковедов, так как библиография ученого насчитывает около 300 научных публикаций, в том числе и семи монографий, представленных на русском, французском, немецком, английском и японском языках. Это действительно большая работа, осветить которую в рамках одной публикации представляется невозможным. Именно поэтому в данной статье нам хотелось бы выделить спектр вопросов, которые касаются его работ, посвященных всем аспектам истории иранских народов древности, прежде всего киммерийцам и скифам — частной проблемы, рассматриваемой Аскольдом Игоревичем в рамках обширной темы истории и культуры античности и доантичных цивилизаций. Помимо ряда актуальных статей по тематике, это, прежде всего, его монографии, такие, как «Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н. э.». М., 1996. и фундаментальная «Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени (Степные народы Евразии, 2)». Москва, Берлин, 2001. Последняя стала переработанным вариантом второй части его хабилитационной диссертации, которую А. И. Иванчик защитил в июне 1996 г. в Университете Фрибура (Швейцария).

Киммерийцы — кочевые ираноязычные племена, зафиксированные в источниках VIII–VII вв. до н. э., оставили после себя большое количество вопросов. Прежде всего, они слабо представлены археологически. И, тем не менее, отечественные исследователи, такие как А. И. Тереножкин, М. И. Артамонов, С. В. Махортых, А. Ю. Алексеев, Н. К. Качалова, С. Р. Тохтасьев и др., в разное время посвятили киммерийцам специальные монографии. В то же время труд А. И. Иванчика «Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н. э.» является одной из самых полных реконструкций истории кочевого народа киммерийцев в период их присутствия в Передней Азии (VIII–VII века до н. э.). В ней рассматриваются взаимодействия киммерийцев с древневосточными государствами,

такими как Урарту, Ассирия, Мидия, Фригия, Лидия и другими, а также с малоазийскими греками и скифами. Работа основана на глубоком анализе восточных текстов (аккадских, древнееврейских и других), сопоставленных с данными античных авторов. Особое внимание в ней уделяется вопросам этнической принадлежности киммерийцев. Отличительной чертой монографии А. И. Иванчика является публикация в ней собрания источников с транслитерациями и комментированными переводами всех аккадских текстов, в которых упоминаются киммерийцы и скифы.

Концепцией второй монографии А. И. Иванчика «Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени (Степные народы Евразии, 2)» является фиксация основной проблемы изучения истории степей Восточной Европы в первой половине I тыс. до н. э., а именно: выяснение, «какой археологической реальности соответствуют этносы киммерийцев и скифов, описанные в письменных текстах» [Иванчик, 2001:12], так как археологическая культура не всегда однозначно соответствует определенному этносу, в то время как различные этносы могут принадлежать к одной и той же археологической культуре. И если со скифами этого хронологического периода более-менее все было ясно, так как «главным событием этого периода с археологической точки зрения является формирование … «раннескифской» культуры, достаточно быстро вытеснившей культуры, характерные для степей предыдущей эпохи» [Иванчик, 2001:12], то с киммерийцами, археологическая идентификация которых по-прежнему дискуссионна, дело обстояло иначе. В монографии А. И. Иванчик постарался выяснить, «какая археологическая реальность скрывается за сообщениями письменных источников о киммерийцах» [Иванчик, 2001:12]. При этом он обращается не только к материалу, происходящему из степей, которые, судя по всему, были исторически сложившимся ареалом проживания киммерийцев, но и прежде всего к районам Передней Азии — приграничным областям, служившим объектом военных набегов киммерийцев. Второстепенная для киммерийцев культура приграничья, тем не менее, аккумулировала в себе подавляющее большинство достоверных письменных источников, упоминавших этот народ. Именно поэтому А. И. Иванчик определяет эти районы как приоритетные «при анализе проблем, требующих согласования данных письменных и археологических источников, а именно такой проблемой является вопрос об археологической культуре исторических киммерийцев» [Иванчик, 2001:12]. В рамках исследуемой темы А. И. Иванчик также рассматривает и вопрос «о соотношении археологических памятников, оставленных киммерийцами и их современниками, ранними скифами» [Иванчик, 2001:12].

Немаловажными в научном наследии ученого являются его языковедческие штудии, прежде всего его работы в области иранского языкознания. И именно здесь в полной мере проявилась его стремление отстаивать научную истину вне зависимости от политической, общественной и иной конъюнктуры. В науке, как и в жизни, большое значение имеют преданность делу и принципиальность. Приходится говорить об этом в связи с печальной тенденцией, наметившейся в ирановедении в конце XX века после выхода в свет статьи польского индоевропеиста К. Т. Витчака, посвященной скифскому языку. Избрав объектом своей критики работы В. И. Абаева, польский ученый выдвинул гипотезу, согласно которой скифский язык относится не к северо-восточной подгруппе иранских языков, как было принято считать ранее, а к юго-восточной. Этот тезис повлек за собой еще два утверждения: 1) в скифском языке не прослеживается диалектное членение и 2) скифский язык не имеет отношения к осетинскому.

Эту гипотезу горячо поддержал и развил С. В. Кулланда, а С. Р. Тохтасьев занял промежуточную позицию, настаивая, во-первых, на наличии диалектов в скифском языке, а во-вторых, на сколотской атрибуции тех фонетических особенностей, которые сближают его с юго-восточными иранскими языками.

Когда отрицание результатов исследований предшествующих поколений иранистов достигло своего апогея, в дискуссию вынужден был вступить Аскольд Игоревич. Имея глубокие познания как в области античных, так и иранских языков, Аскольд Игоревич показал несостоятельность позиции своих оппонентов. В скифском языке было, как минимум, два диалекта, причем, тот из них, который принято называть «сколотским», уже давно сближается с юго-восточными иранскими языками. Это со всей очевидностью показали работы И. М. Дьяконова, О. Семереньи и Э. А. Грантовского. Следует также учесть замечание немецкого ираниста Рюдигера Шмидта о том, что в скифском языке в принципе могло быть столько диалектов, сколько племен называет Геродот у скифов.

Основное внимание в полемической статье А. И. Иванчика было уделено тому скифскому диалекту, который традиционно считается северо-восточным, и который характеризуется развитием *d > d, *ry > l. Напомним, что эти же черты характерны и для осетинского языка.

Таким образом, иранистика на всем протяжении XX века шла по верному пути, а К. Т. Витчаку и С. В. Кулланде удалось лишь подтвердить вывод о принадлежности сколотского диалекта скифского языка к числу юго-восточных иранских языков. Но когда они пытаются распространить этот вывод на скифский язык в целом, то зачастую совершают насилие над материалом.

Характерно, что К. Т. Витчак, не оказавшись готовым к такой критике, стал игнорировать выводы рецензента. А С. В. Кулланда, столкнувшись с необходимостью признать очевидные факты, объявил их … заимствованиями в скифский язык. При этом в число заимствований попали имена скифских царей, скифский теоним и скифский этноним.

Однако, несмотря на подобные попытки пересмотра устоявшейся концепции, можно утверждать, что справедливость в отношении скифского языка восторжествовала. И в этом одна из главных заслуг большого ученого Аскольда Игоревича Иванчика.

В последние годы Аскольд Игоревич взялся за издание эпиграфического материала из Северного Причерноморья. Материал частично издавался и до этого — В. В. Латышевым и в «Корпусе Боспорских надписей» (1965). Но, во-первых, за прошедшее время было обнаружено значительное количество нового материала. Во-вторых, опубликованный материал нуждался в более тщательной интерпретации. За эту трудную задачу и взялся наш юбиляр. В 2021 г. вышел первый том в серии «Надписи Северного Причерноморья». Этот том посвящен греческим и латинским надписям Тиры и ее окрестностей.

В Осетии всегда с большим вниманием следили за научной деятельностью Аскольда Игоревича, и с нетерпением ждут выхода очередного тома указанных надписей: они полезны для изучения как скифского и сарматского языков, так и истории осетинского.

ЛИТЕРАТУРА

Иванчик А. И. Современное состояние киммерийской проблемы. Итоги дискуссии, ВДИ., 1999, № 2. С. 77–97.

Иванчик А. И. Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени (Степные народы Евразии, 2), Москва, Берлин, 2001. 324 с.

REFERENCES

Ivanchik, *A. I.* The Current State of the Cimmerian Problem. Results of the Discussion, Journal of Ancient History, no. 2, 1999: 77–97. (in Russian)

Ivanchik, *A. I.* The Cimmerians and the Scythians. Cultural-Historical and Chronological Problems of the Archaeology of the Eastern European Steppes and the Caucasus of the Pre- and Early-Scythian Period (Steppe Peoples of Eurasia, vol. 2). Moscow, Berlin, 2001. 324 pp. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.62.47.001

Борис Мысыккаты
независимый исследователь
Малага, Испания
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

СКИФОЛОГУ А. Ю. АЛЕКСЕЕВУ 70 ЛЕТ

Аннотация: В честь 70-летнего юбилея скифолога Андрея Юрьевича Алексеева, переиздается его первая научная статья, посвященная проблеме изучения образа скифского бога войны, Ареса. Предисловие знакомит читателя с автором и его научными достижениями, а также с другими его работами связанными с рассматриваемой в статье тематикой.

Ключевые слова: А. Ю. Алексеев, скифология, скифский бог войны, Арес, нарт Батраз.

Для цитирования: Мысыккаты Б. Скифологу А. Ю. Алексееву 70 лет // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 18–48.

Рукопись поступила в редакцию 22.11.2025
Рукопись принята к печати 05.12.2025

Boris Mysykkaty
Independent researcher
Malaga, Spain
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

ON THE 70th ANNIVERSARY OF SCYTHOLOGIST ALEKSEEV

Abstract: In honor of the 70th anniversary of Scythologist Andrei Yuryevich Alekseev, his first scholarly article, devoted to the study of the image of the Scythian god of war, Ares, is

being republished. The preface introduces the author and his scholarly achievements, as well as his other works related to the topic discussed in the article.

Key words: A. Yu. Alekseev, Scythology, Scythian god of war, Ares, nart Batraz.

For citation: Mysykkaty B. On the 70th Anniversary of Scythologist Alekseev // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX, P. 18–48.

Received on 22.11.2025
Accepted on 05.12.2025

Нынешний год выдался богатым на памятные юбилейные даты. В честь 125-летия со дня рождения В. И. Абаева во Владикавказе прошел Международный аланский симпозиум. Антиковед А. И. Иванчик отпраздновал круглую дату в 60 лет.

16-го же августа отметил свой 70-летний юбилей один из ведущих российских скифологов, Андрей Юрьевич Алексеев, возглавляющий с 1998 г. отдел археологии Восточной Европы и Сибири в Государственном Эрмитаже. То, что он родился на следующий день после «Дня археолога», отмечаемого 15-го августа, наверное, предопределило его судьбу, поскольку еще будучи студентом он уже точно знал направление, по которому пойдет и которому он остается верен и по сей день: скифология [Королькова 2015: 8].

Скифолог с большой буквы, за его плечами не одна археологическая экспедиция. Замечательный писатель, его перу принадлежат десять монографий и свыше 150 научных статей. В качестве редактора А. Ю. Алексеев участвовал в тринадцати масштабных коллективных монографиях. Не говоря уже о подготовке и организации более чем 25 международных временных выставок [Жогова 2015: 17-29].

Что касается археологической деятельности, то в разные годы А. Ю. Алексеев участвовал в экспедициях практически во всех основных анклавах, где европейские скифы имели значительное присутствие, как на Западной Украине, Приднепровье и Крыму, так и на Нижнем Дону и Северо-Западном Кавказе.

Несомненно, следует подчеркнуть его участие в совместной советско-немецкой экспедиции по доисследованию Чертомлыка, самого крупного скифского царского кургана Приднепровья, раскопанного еще И. Е. Забелиным во второй половине XIX в. Проблеме датировки и исследованию этого уникального памятника были посвящены несколько статей и кандидатская диссертация «Чертомлыкский курган и его место среди погребений скифской знати IV–III вв. до н. э.», блестяще защищенная в 1982 г. в ЛГУ, а также коллективная монография «Чертомлык: скифский «царский» курган



Репрезентативные монографические труды А. Ю. Алексеева в хронологическом порядке
Representative Monographic Works of A. Yu. Alekseev in Chronological Order

IV в. до н. э.», написанная в соавторстве с В. Ю. Мурзиным и Р. Ролле, изданная в Киеве в 1991 г. [Алексеев и др. 1991].

Больше всего лет Андрей Юрьевич уделил изучению раннескифских памятников Кавказа, а именно Келермесских курганов в Адыгее, где провел полевые сезоны с 1980 по 1995 гг., возглавив Келермесскую археологическую экспедицию Эрмитажа с 1984 г.

Итоги его многолетних археологических и научных изысканий были подведены в докторской диссертации «Хронография Европейской Скифии VII–IV веков до н. э.», защищенной в 1996 г. и изданной в 2003 г. в одноименной монографии. Став одной из его самых известных работ, она удостоилась в 2006 г. престижной Премии имени И. Е. Забелина, присуждаемой РАН за большой вклад в исследование проблем археологии.

А. Ю. Алексеев, также как его коллега, специалист по сарматам и скифо-сибирскому звериному стилю, Е. Ф. Королькова, является внимательным читателем журнала Нартамонгæ. Часто случается так, что несмотря на плотный график и перегруженность, он успевает знакомиться с еще не опубликованным материалом, порой высказывая ценные наблюдения касательно скифской составляющей текстов, чем повышает научный уровень публикуемых работ. До сих пор на страницах журнала не публиковалась ни одна работа этого великолепного знатока скифской истории и археологии. С его согласия, мною было предложено главному редактору А. Л. Чибирову

переиздать в нынешнем номере одну из знаковых и малодоступных статей А. Ю. Алексеева. Работа «О скифском Аресе» была впервые напечатана в 21-ом выпуске Археологического сборника Государственного Эрмитажа в 1980 г. Однако в силу небольшого тиража данного номера АСГЭ, работа оказалась не столь доступной для широкого круга читателей [Алексеев 1991: 39-47].

При этом, именно данная статья является знаковой для самого автора по двум основным причинам. Во-первых, она стала его первой, еще аспирантской, большой статьей, опубликованной в важном научном издании: это его «научный первенец», которому в этом году исполняется 45 лет. Во-вторых, статья стала логическим завершением одного из направлений по исследованию скифских акинаков, изучению которых он посвятил все студенческие годы, что выкристаллизовалось в дипломной работе «Акинаки. Мечи и кинжалы скифского времени с территории Восточной и Центральной Европы», защищенной в 1977 г. на кафедре археологии исторического факультета ЛГУ с оценкой «отлично». Главной темой труда была разработка классификации скифских акинаков, основные выводы были резюмированы в статье «Этюд об акинаках», написанной примерно в те же годы аспирантуры, правда опубликованной значительно позже, в монографии его университетского учителя, Л. С. Клейна [Алексеев 1980: 271–280].

Несмотря на ее возраст, статья про скифского Ареса остается вполне актуальной, так как в ней рассматриваются практически все известные археологические и филологические материалы, касающиеся бога войны скифов, известные на момент ее публикации. Особый интерес вызывают для нас наблюдения, сделанные автором с учетом ключевых трудов В. Ф. Миллера и В. И. Абаева, а также изысканий Ж. Дюмезиля в области осетинского нартовского эпоса, выстроенных в одну стройную логическую цепочку, и дополняющих яркими мотивами и образами рассмотренные им материалы молчаливых археологических артефактов: железных акинаков и надкурганных каменных стел. Рассмотренный А. Ю. Алексеевым богатый и разносторонний материал позволил ему, кроме прочего, подтвердить точку зрения Ж. Дюмезиля, что как образ скифского Ареса в целом, так и отдельные элементы его культа, реликты которого уцелели в разрозненном виде в ряде античных текстов, нашли свое отражение в осетинском нартовском эпосе, в сказаниях повествующих о деяниях грозного булатного витязя, нарта Батраза.

А. Ю. Алексеев возвращался к теме скифского Ареса по крайней мере еще в одной своей работе, в 2011 г. вышла в свет статья «Гадания у

алтарей скифского Ареса», в которой автор рассмотрел более детально один из аспектов культа скифского бога войны. Мотив отсечения правой десницы у каждого сотого военного пленника, принесенного в жертву, а также особенность обряда, которая заключалась в подбрасывании этой руки в воздух у подножия алтаря Ареса. Данную деталь автор трактует как способ гадания, обосновывая такой вывод близкими по содержанию этнографическими параллелями [Алексеев 2011: 61–66].

Подобно скифскому Аресу и нартовскому Батразу, гарантов космического порядка в пределах Скифии и страны нартов, сегодня именно А. Ю. Алексеев является строгим хранителем и блюстителем порядка в пределах другого скифского четырехугольного пространства: «Золотой кладовой» Эрмитажа, где хранится под семью печатями бесценная коллекция скифских и сарматских драгоценных артефактов, собранных на протяжении уже более трех сотен лет усилиями многих поколений коллекционеров и археологов. Под его чутким руководством и бдительным сопровождением, эти предметы седой старины иногда покидают пределы хранилища и подобно легендарным, охваченным пламенем золотым предметам, упавшим с небес, озерцаются на безопасном расстоянии посетителями выставок.

Хочется надеяться, что подобная выставка однажды пройдет и в Осетии, последнем редуте когда-то необъятного скифо-сарматского ираноязычного мира. Ведь в сегодняшних реалиях вывозить куда-либо за пределы РФ подобные артефакты не целесообразно. Было бы замечательно воспользоваться этим моментом для проведения выставки скифского и сарматского искусства в родных краях, к примеру, ограничиться показом предметов, происходящих из раскопок, произведенных в Волго-Донском междуречье и на Северном Кавказе. А это не только каноничные Костромской олень и Келермесская пантера, но и многие другие удивительные произведения искусства античных мастеров.

После успешной выставки посвященной 1100-летию крещения Алании, проведенной в Эрмитаже в 2022 г., не пора ли и Алании стать принимающей стороной? Местом подобной выставки мог бы стать современный Национальный музей РСО-А в г. Владикавказ, расположенный в самом центре Северокавказского региона, что обеспечивает отличный доступ гостям из Южного округа и кавказских республик.

Желаем Андрею Юрьевичу от всей редколлегии журнала Нартамонгæ долгих лет жизни и стойкости духа в его непростой роли хранителя священных золотых предметов, «...которые скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали...» (Геродот, История IV, 7).



А. Ю. Алексеев и Е. Ф. Королькова во время подготовки международной выставки «Золотые олени Евразии» (The Golden Deer of Eurasia), 1999 г. [по Королькова 2015: 13]

A. Yu. Alekseev and E. F. Korol’kova during the preparation of the international exhibition “The Golden Deer of Eurasia”, 1999 [after Korol’kova 2015: 13].

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев А. Ю. О скифском Аресе, АСГЭ. 1980. Вып. 21., 1980.

Алексеев А. Ю. Этюд об акинаках, Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991.

Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р. Чертомлык: скифский «царский» курган IV в. до н. э. Киев, 1991.

Алексеев А. Ю. Гадания у алтарей скифского Ареса, Европейская Сарматия: сб., посвящ. М. Б. Щукину. СПб., 2011.

Королькова Е. Ф. Археология без границ, Труды Государственного Эрмитажа. Археология без границ: коллекции, проблемы, исследования, гипотезы. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

Жогова Н. А. Библиография А. Ю. Алексеева, Труды Государственного Эрмитажа. Археология без границ: коллекции, проблемы, исследования, гипотезы. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

REFERENCES

Alekseev A. Yu. On the Scythian Ares, ASGE, 1980, Issue 21. (in Russian)

Alekseev A. Yu. A Study on Akinakes, in: Klein, L. S. Archaeological Typology. Leningrad, 1991. (in Russian)

Alekseev A. Yu., Murzin V. Yu., Rolle, R. Chertomlyk: The Scythian “Royal” Barrow of the 4th Century BC. Kiev, 1991. (in Russian)

Alekseev A. Yu. Divination at the Altars of the Scythian Ares, in: European Sarmatia: A Festschrift in Honour of M. B. Shchukin. St. Petersburg, 2011. (in Russian)

Korol’kova E. F. Archaeology Without Borders, in: Proceedings of the State Hermitage Museum. Archaeology Without Borders: Collections, Problems, Studies, Hypotheses. St. Petersburg: State Hermitage Museum Press, 2015. (in Russian)

Zhogova N. A. Bibliography of A. Yu. Alekseev, in: Proceedings of the State Hermitage Museum. Archaeology Without Borders: Collections, Problems, Studies, Hypotheses. St. Petersburg: State Hermitage Museum Press, 2015. (in Russian)

А. Ю. Алексеев

О СКИФСКОМ АРЕСЕ[1]

Одним из важных свидетельств о скифской религии является сообщение Геродота о том, что «скифы почитают только следующих богов: более всего Гестию, затем Зевса и Гею, считая, что Гея — супруга Зевса, после них Аполлона и Афродиту Уранию, Геракла и Ареса. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону» (Herod., IV, 59)[2]. Далее Геродот приводит скифские имена этих божеств, ничего не сообщив только об эквивалентах имен Геракла и Ареса.

В последнее время в советской археологической литературе были предприняты попытки более или менее полного истолкования некоторых персонажей скифского пантеона, прежде всего Табити-Гестии, Зевса-Папая, Апи-Геи, Геракла-Таргитая, Посейдона-Фагимасада[3]. Последним в ряду общескифских богов Геродот упоминает Ареса, почитаемого в виде меча (Herod., IV, 62), образ которого вызвал меньше всего разногласий у исследователей. Тем не менее единого мнения о характере, сущности и функциях этого персонажа все же не существует.

Наиболее распространенное толкование этого божества основывается на отождествлении скифского Ареса с Аресом греческим. Большинство исследователей обращает внимание лишь на одну сторону описываемого культа, подмеченную еще Геродотом, который впервые и связал скифское

[1] Основой настоящей статьи является переработанная и дополненная глава дипломной работы «Акинаки (мечи и кинжалы скифского времени с территории Восточной и Центральной Европы)», защищенной автором на кафедре археологии ЛГУ в 1977 г.

[2] *Геродот*. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Л., 1972.

[3] См. напр.: *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества в религии скифов. АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57 и сл.; *Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов. В кн.: Древний мир. М., 1962, с. 445 и сл.; *Петров В. П.* Имена скифских божеств у Геродота. Археологія, 1963, т. XV, с. 19–32; *Раевский Д. С.* Скифо-авестийские параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. В кн.: Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969). Доклады. М., 1971, с. 272–276; *Он же.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 81–110; *Бессонова С. С.* Культ Табити-Гестии у скифов. В кн.: Открытия молодых археологов Украины, ч. 1. Киев, 1976, с. 24–25.

божество с определенными военными функциями[4]. Тем самым в скифском пантеоне признается наличие персонажа, функции которого не выходили за рамки покровительства военным начинаниям кочевников.

По-другому оценивали образ этого божества некоторые исследователи, критически отнесшиеся к сопоставлению, проведенному Геродотом. С. А. Жебелев предполагал, что лишь существование собственно культа меча у скифов подало Геродоту мысль включить Ареса в скифский пантеон[5]. М. И. Артамонов также считал домыслом Геродота тот антропоморфный образ, символом которого был акинак, так как скифы сами не знали имени этого божества, потому что у них не было такого бога[6]. Почитание же акинака, по мнению М. И. Артамонова, было исключительно фетишистским поклонением мечу как носителю военной удачи, наделенному «элементами воли и сознания»[7].

Как один из наиболее самобытных и важных культов в религиозной практике скифов культ меча рассматривает Н. Г. Елагина, также считающая, что своеобразный характер и содержание последнего послужили Геродоту основанием для отождествления этого фетиша с Аресом[8]. Верховным и особо чтимым божеством-покровителем племени, связываемым с военными удачами, представляются скифский и фракийский Аресы З. Гочевой[9]. К божествам фрако-скифо-кавказского круга относит этот мифологический персонаж С. С. Бессонова, полагающая, что Арес являлся «олицетворением стихии битвы и военной удачи, божеством с хтоническими и мистическими чертами»[10]. Эта исследовательница отмечает племенной характер культа скифского Ареса и, вслед за Л. А. Ельницким[11], — его «множественность» (связь с божествами более низкого уровня — «Ареями»).

---

[4] *Граков Б. Н.* Скифы. М., 1971, с. 82; *Смирнов А. П.* Скифы. М., 1966, с. 162; *Мелюкова А. И.* Каменная фигура скифа-воина. КСИИМК, 1952, вып. 48, с. 128; *Абаев В. И.* Культ «семи богов»..., с. 450; *Бессонова С. С.* Скифский Арей. В кн.: Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН УССР. Ужгород, апрель, 1978, с. 61.

[5] *Жебелев С. А.* Геродот и скифские божества. В кн.: *Жебелев С. А.* Северное Причерноморье. М.–Л., 1953, с. 35.

[6] *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества..., с. 7.

[7] Там же.

[8] *Елагина Н. Г.* Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея. СА, 1959, № 2, с. 196.

[9] *Гочева З.* Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота. В кн.: Фрако-скифские культурные связи. «Studia Thracica». София, 1975, № 1, с. 146.

[10] *Бессонова С. С.* Скифский Арей, с. 61.

[11] *Ельницкий Л. А.* Из истории древнескифских культов. СА, 1960, № 4, с. 52.

Другие исследователи пытаются толковать этот культ на основании сопоставления с данными общеиранской мифологической традиции. Е. Е. Кузьмина считает возможной семантическую близость образа скифского божества авестийскому Вртрагне — богу грома и победы[12]. Л. А. Ельницкий сопоставляет культ Ареса-Меча с культом иранского Вайу[13], который первоначально мыслился божеством ветра, а затем божеством смерти, имевшим «благую» и «злую» стороны[14]. По-видимому, смертоносное качество последнего и послужило основанием для подобного сопоставления.

Геродот подробнейшим образом описывает характер жертвоприношений скифскому Аресу (Herod., IV, 62). Количество информации, заключенной в этом отрывке, позволяет считать далеко не исчерпанными возможности толкования данного свидетельства. Поэтому представляется необходимым полностью привести два пассажа из скифского рассказа Геродота, посвященных интересующему нас сюжету. «У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения» (Herod., IV, 59). И далее: «Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка, три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и поэтому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершают такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые руки и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, заканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно» (Herod., IV, 62).

---

[12] *Кузьмина Е. Е.* Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев. В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 60.

[13] *Ельницкий Л. А.* Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977, с. 175.

[14] *Jackson W.* Die iranische Religion. In: Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2, Straßburg, 1886–1904, S. 643–644; *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана. В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 354; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, с. 97, 112–114.

Помимо Геродота, о культе меча у варваров упоминают и другие авторы, но их свидетельства относятся к гораздо более позднему времени. Помпоний Мела (I в. н. э.) в своем «Землеописании» (II, 15) указывает на Марса — вероятно, главного бога всех скифских племен, которому вместо изображений посвящали мечи и пояса, а вместо жертвенных животных убивали людей[15]. Лукиан Самосатский (II в. н. э.) назвал богами скифов Ветер и Меч[16]. Климент Александрийский (I–III вв.) отмечал, что «в старину скифы поклонялись мечу» («Увещевательная речь к эллинам», 4, 46). Затем, ссылаясь на «Землеописание» Эвдокса (IV в. до н. э.), он вновь упоминает о принесении жертв Аресу у скифов, а также, опираясь на свидетельство Гикесия, относит этот культ еще и к савроматам (5, *64*)[17]. Поклонение мечу у скифов, савроматов, фракийцев, аланов отметили также Гай Юлий Солин (первая половина III в. н. э.)[18], Арнобий (III–IV вв.)[19], Эпифаний (IV в. н. э.)[20], Аммиан Марцеллин (IV в. н. э.)[21]. Почитание меча засвидетельствовано также и у гуннов, которые, вероятно, заимствовали «старый иранский культ»[22]. Чем вызвано столь частое (по сравнению с другими божествами скифов) упоминание античными авторами и христианскими апологетами культа Меча-Ареса-Марса, не вполне ясно. Возможно, внимание привлек лишь необычный характер божества, но вероятно и то, что сведения об Аресе как исключительном персонаже скифских верований отражают реальное положение, занимаемое последним в скифском пантеоне.

Но вернемся вновь к Геродоту как наиболее осведомленному в вопросах скифской религии древнему автору. Что же, собственно, могло дать ему основание для отождествления скифского божества с эллинским богом кровавой битвы? Во-первых, по-видимому, кровавый и жестокий характер жертвоприношений (надо отметить, что в Греции, например, в Спарте, Аресу также приносились человеческие жертвы)[23], а во-вторых, то, что кумиром божества было оружие. Военные обычаи скифов, описанные Геродотом, также как будто бы связывают их с культом скифского Ареса. Ежегодно в каждом округе совершаются жертвоприношения мечу, и ежегодно

---

[15] *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Спб., 1906, т. 2, вып. 2, с. 123.

[16] ВДИ, 1948, № 1, с. 303, 308.

[17] ВДИ, 1948, № 2, с. 281.

[18] *Латышев В. В.* Известия древних писателей..., с. 276.

[19] ВДИ, 1949, № 3, с. 251.

[20] ВДИ, 1948, № 3, с. 245.

[21] ВДИ, 1949, № 3, с. 305.

[22] *Maenchen-Helfen O. J.* The World of the Huns. Los Angeles, 1973, p. 278–280.

[23] A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. London, 1880, vol. 1, p. 276.

же происходят собрания скифов, на которых поощряются наиболее доблестные воины (Herod., IV, 66). И в том, и в другом случае для определения административного района, в котором происходят эти события, Геродот пользуется термином *νόμουσ*, в других местах скифского рассказа не встречающимся. Из содранной с правой руки трупа врага кожи скифы изготовляли чехлы для своих колчанов (Herod., IV, 64); именно правую руку отрубали у пленников, приносимых в жертву мечу. Лукиан (Tox., 50) в новелле об Арсакоме и его побратимах словами скифа Лонхата передает следующее: «Если бы об этом узнал Арсаком, боюсь, как бы он, собравший уже большую дружину, не принес **меня в жертву** (подчеркнуто мною. — *А. А.*) перед войной»[24]. Это свидетельство не соответствует сообщению Геродота о ежегодном принесении жертв Аресу, но зато в нем подчеркивается связь человеческих жертвоприношений со скифскими военными обычаями. Тот же Лукиан сообщает о скифском наказании — отсечении правой руки побежденного в единоборстве (Tox., 10). Все эти данные, на мой взгляд, подтверждают версию Геродота о связи культа скифского Ареса с военной областью, но не исключают и других функций, быть может, присущих этому персонажу.

Систематизируя имеющиеся данные, можно отметить несколько обстоятельств, выделяющих культ этого божества из скифского пантеона. 1. Геродот не приводит скифского имени Ареса. Это тем более странно, если принять во внимание хорошую осведомленность историка о подробностях и деталях жертвоприношения. 2. Только мечу, и никаким другим богам, скифы воздвигали святилища, сооружение которых, по-видимому, было сопряжено со значительными трудностями. 3. Жестокий и кровавый характер жертвоприношений противоречит скифскому обычаю не проливать крови жертвенных животных, удушаемых при посвящении другим божествам (Herod., IV, 60), и скифов, умерщвляемых тем же способом через год после похорон царя (Herod., IV, 72). 4. Коней и скот в жертву Аресу приносили больше, чем прочим богам. 5. Геродот относит Ареса к разряду общескифских богов, но не указывает культовых мест последних. Поэтому нельзя сказать с определенностью: приносились ли жертвы этим богам в каком-то общескифском культовом центре (например, Эксампеях), или же подобные центры существовали и в более мелких административных подразделениях Скифии. Об алтарях же Ареса известно, что они находились в каждом *νομουσ*, являвшемся, по мнению А. М. Хазанова, достаточно крупной

[24] *Лукиан*. Избранное. Перевод Д. В. Сергеевского. М., 1962, с. 280. В. В. Латышев перевел этот отрывок иначе: «...ведь если Арсаком узнает что-нибудь об этом, то он, чего доброго, убьет меня раньше войны, уже имея вокруг себя не малый отряд». См.: ВДИ, 1948, № 1, с. 438.

административно-политической единицей, основу которой составляло скифское племя[25].

Эти и некоторые другие детали геродотова описания жертвоприношений мечу могут быть ключевыми для понимания и интерпретации образа интересующего нас персонажа.

Моей задачей является самое предварительное объяснение лишь некоторых деталей обряда жертвоприношений Аресу, не привлекших внимания исследователей скифских верований. В скифской мифологии и пантеоне сохранились сюжеты и традиции индоевропейских и индоиранских мифологий. И в связи с этим, прежде чем приступить к анализу свидетельства Геродота, я остановлюсь на одном положении, являющемся для меня исходным и определяющим предлагаемую трактовку образа скифского Ареса.

В мифологиях большинства индоиранских, а также индоевропейских народов мы не найдем персонажа, которому функции божества войны — подателя победы — были бы присущи изначально и оставались бы неизменными. Приобретение тем или иным религиозным персонажем функций бога войны являлось всегда результатом длительного развития образа, одна из черт которого становилась доминирующей и определяла характер культа в целом.

В древнеиранской мифологии таким божеством был Вртрагна — в древнейшие времена бог бури и грома; в ведийском пантеоне функции божества войны были присущи Индре, образ которого был значительно более сложным, а функции многообразнее. В хеттской мифологии в роли воинствующего бога-борца обычно выступает бог бури[26]. Фракийский Арес, по мнению ряда исследователей, принадлежал к наиболее древним божествам и, являясь верховным солярным божеством, обладал более широкими функциями, чем полагал Геродот (Herod., V, 7)[27]. Кельтский Эзус, в римской традиции отождествляемый с Марсом, был «первоначально только богом небесного свода, вогнутого, облекающего вершины и гор и лесов»,

[25] *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М., 1975, с. 120.

[26] *Готерброк Г. Г.* Хеттская мифология. В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 165 и сл.; *Иванов В. В.* Хеттская литература. В кн.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 239–245; Об образах, функциях и атрибутах громовержцев в представлениях многих индоевропейских народов. См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[27] *Гочева З.* Боги фракийцев и скифов... с. 145–153; *Иорданов К.* Проблемы гетской религии. В кн.: Фрако-скифские культурные связи. «Studia Thracica». София, 1975, № 1, с. 156.

а впоследствии представлялся божеством войны[28]. В германской мифологии этому персонажу соответствует Циу — божество воздуха и всех явлений, в нем происходящих, в дальнейшем превратившийся в божество войны. Любопытно, что некоторые германские племена, так же, как и скифы, поклонялись своему божеству под видом меча, а изображался Циу с одной рукой[29]. Скандинавский Тор был главным образом богом войны, но и божеством воздуха, дождя, неба[30]. Те же черты были присущи образам славянского Перуна[31], Перкунуса — владыки воздуха, обитавшего, по представлениям балтов, в замке на высокой горе[32]. Помимо связи с военной областью, большинство из названных божеств обладают еще одной чертой (важной для понимания образа и скифского Ареса), являющейся для них общей, — они имеют отношение к воздушной стихии[33].

Классическое божество войны, кровавой битвы — греческий Арес, традиционно связываемый исключительно с военной областью, в догомеровские времена был хтоническим божеством, «приносящим благодать и гибель», гибельная сторона которого впоследствии стала основной чертой образа этого персонажа[34]. Марс — бог войны и родоначальник римлян, не всегда обладал ярко выраженной воинственностью, но был божеством, «сохранявшим как людей от всякого вреда, так и нивы от опустошения и стада от моровой язвы и волка», божеством, связанным с земледельческими культами, а следовательно, и с плодородием[35].

Данные Геродота о культе Ареса-меча, взятые в отрыве от общеиранского и индоевропейского религиозного контекста, не раскрывают характера и сущности интересующего нас персонажа, но, будучи включенными в

[28] *Георгиевский А.* Галлы в эпоху Кайя Юлия Цезаря. М., 1865, с. 130.

[29] *Розанов В.* Религія германцев. В кн.: Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. М., 1913, с. 47–48.

[30] Там же, с. 47.

[31] *Милюков П.* Религія славян. В кн.: Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. М., 1913, с. 107; *Даркевич В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. СА, 1961, № 4, с. 101.

[32] *Gimbutas M.* The Balts. London, 1963, p. 202; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 8–9.

[33] Нередко затруднительно разграничить образы божеств-громовников, связанных с воздушной сферой, и божеств небесного (солярного и весеннего) круга, функции которых часто переплетаются и даже близки по своему происхождению (связь с небесным огнем). См., напр.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 180 и сл.

[34] *Любкер Ф.* Реальный словарь классических древностей. Спб., 1883–1887, с. 113.

[35] Там же, с. 113–114; Мифологический словарь. Л., 1959, с. 23.

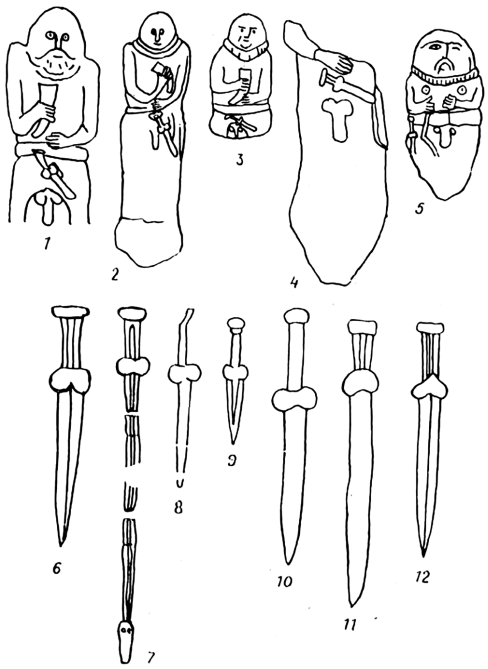
этот контекст, заставляют по-иному подойти к скифскому культу, углубляют традиционные представления об этом божестве.

Характер жертвенного алтаря (четырехугольная гора из хвороста) является репликой широко распространенных, в частности и в индоиранском мире, представлений о мировой горе как аналоге образа мирового дерева — оси, связующей и проходящей через среднюю плоскость мира (надземное, воздушное пространство) между двумя зонами космоса — небом и землей[36]. Убийства возле алтаря скифских пленников могут быть сопоставлены, по-видимому, с ритуальными человеческими жертвоприношениями возле образа мирового дерева[37]. Указание Геродота на четырехугольность верхней площадки и, вероятно, алтаря в целом, также находит аналогии в индоиранской пространственной горизонтальной четырехчленной системе организованной вселенной, отраженной в культовых и архитектурных комплексах, а также в ритуалах (связь с четырьмя сторонами света, присутствующая и в описании мирового дерева). В доступности скифского алтаря только с одной стороны (Herod., IV, 62), т. е. в его определенной пространственной ориентации, можно усмотреть соответствие с односторонней восточной ориентацией комплекса культовых сооружений в обряде ашвамедха. В скифском мире также имело место представление о четырехугольной организованной Скифии и вселенной в целом[38]. В таком случае меч, водруженный на алтаре, являлся центром священного четырехугольника, продолжением его сакрализованной оси. Возможно, скифские алтари-горы действительно были сделаны из хвороста (о чем сообщает Геродот и что требовало бы больших усилий, так как, по словам

[36] *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1974, с. 46–48; В осетинском эпосе: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 255; имя одного из сыновей Таргитая — Липоксая может быть объяснено как Гора-Царь; *Грантовский Э. А.* Индоиранские касты у скифов. В кн.: V Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960, с. 7–9.

[37] *Иванов В. В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* — «конь (жертвоприношения, коня и дерево — *asvattha* в древней Индии). В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 91.

[38] *Раевский Д. С.* Очерки идеологии, с. 114; О связи культовых сооружений с представлениями о горизонтальном строении мира: *Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции. В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 35–37; *Лелеков Л. А.* Отражение некоторых мифилогических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине 1 тыс. до н. э. В кн.: История и культура народов Средней Азии. М., 1976, с. 7–17.



Скифские фаллические изваяния и акинаки с сердцевидными, почковидными и восьмеркообразными перекрестиями

того же Геродота, «в Скифии чрезвычайно мало леса» — Herod., IV, 61), но не исключено, что сооружения, на которых водружались кумиры, в своей основе могли содержать земляную насыпь, лишь с внешней стороны покрытую хворостом[39]. У Геродота есть еще одно указание на использование скифами этого материала. Рассказывая о скифских гадателях, историк сообщает о казнях тех из них, которые проявили профессиональную непригодность. Этих последних привязывали на повозки, наполненные хворостом, и сжигали (Herod., IV, 69). Не исключено, что хворост, являясь устойчивым элементом жертвенного ритуала, о чем свидетельствует ежегодное обновление алтарей, имел определенное культовое значение.

Далее Геродот описывает сам кумир — «древний железный меч». Представляется неслучайным упоминание материала, из которого меч изготовлен. Многие народы и племена верили в сверхъестественное могущество и магические свойства железного оружия и просто острых железных предметов. Помимо этого, железо, будучи соотносимо с грозовыми, небесными явлениями (понятие о метеоритном, «небесном» металле), было

[39] *Толстой И., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства. Спб., 1889, вып. 2, с. 46; Ю. В. Болтрик (см.: *Болтрик Ю. В.* Святилище Арея в урочище Носаки. В кн.: Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН СССР. Ужгород, апрель, 1978, с. 61–62) приводит некоторые данные, позволившие ему отождествить необычный «длинный курган», находящийся в Запорожской области, со святилищем Ареса, описанным Геродотом. Но возникают некоторые сомнения в правильности подобного отождествления: почти ни одна деталь геродотова описания (размеры, форма) не совпадает с характеристиками этого памятника; меч, воткнутый в перемычку вала, также не соответствует описанию древнегреческого историка, так как последний, писавший свою работу в середине V в. до н. э., отмечает древность кумира, который таким образом должен датироваться временем ранее V в. до н. э., тогда как носаковский меч имеет бабочковидное перекрестие и датируется V в. до н. э.

связано с определенными космогоническими представлениями[40]. По-видимому, описание Геродота свидетельствует о распространении и в среде причерноморских кочевников культа железного оружия, в данном случае меча, являвшегося к тому же кумиром одного из божеств. Не менее важной представляется другая характеристика кумира, а именно то, что это древний меч. Здесь нам придется отвлечься от свидетельства Геродота и обратиться к характеристике скифских мечей и кинжалов, поскольку это важно для толкования образ скифского Ареса-меча.

На основании более чем 250 находок акинаков мною было выделено 5 типов мечей и кинжалов (один из которых, по-видимому, был теснейшим образом связан с культом скифского Ареса), имеющих определенное «культурное» значение. Задачи настоящей статьи не позволяют достаточно подробно остановиться на описании культурно-исторической морфологии скифских мечей и кинжалов.

Реальное функционирование этих типов в культуре подтверждают изображения акинаков на скифских изваяниях, которых сейчас известно более сорока и на которых мечи и кинжалы изображены 29 раз[41]. Подавляющее большинство изображений мечей и кинжалов (за исключением одного)[42] соответствует трем типам предложенной типологии. Наиболее устойчивым и многочисленным является тип, основу которого составляют почковидное перекрестие (из 256 акинаков на 139 форма перекрестий почковидная или близкая к ней), прямая гладкая или валиковая рукоять с антеновидным или прямым навершием. На скифских изваяниях более половины мечей и кинжалов также имеют почковидные перекрестия.

Наибольший интерес для нас имеют ранние изваяния воинов, на которых оружие сочетается с фаллическими изображениями. Таких изваяний

[40] *Зеленин Д. К.* Магическая функция примитивных орудий. Известия АН СССР, 7 серия, № 6. Л., 1931, с. 745; *Чурсин Г. Ф.* Культ железа у кавказских народов. ИКИАИ, Тифлис, 1927, т. 6, с. 84, 88, 89; *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1933, с. 420; *Шмидт В.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции. Известия ГАИМК, 1931, т. 9, вып. 8–10, с. 15–16; *Деген-Ковалевский Б. Е.* К истории железного производства Закавказья. Известия ГАИМК; 1935, вып. 120, с. 399–403; *Арешян Г. Е.* Железо в древней Западной Азии. Дис. на соиск. учен. степени канд. ист. наук [рукопись], Ереван, 1974, гл. 2. Архив ЛОИА, ф. 35, оп. 2, № 2064; *Граков Б. Н.* Ранний железный век. М., 1977, с. 14.

[41] *Шульц П. Н.* Скифские изваяния. В кн.: Художественная культура и археология античного мира. М., 1976, с. 228.

[42] *Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья. В кн.: Античное общество. М., 1967, рис. 2.

известно всего семь[43]. Форма же акинаков с почковидными перекрестиями очень точно соответствует скифской схеме изображения фаллосов (имеется в виду контур перекрестия и лезвия), и почти на всех фаллических антропоморфных изваяниях на поясах изображены кинжалы с почковидными и близкими к ним по форме перекрестиями (см. рис.). Особенно интересна серия мечей, перекрестия которых несколько отличаются от обычной почковидной формы и напоминают перевернутую цифру 8, что не могло быть вызвано требованиями исключительно конструктивного характера.

Исходя из этого, я могу высказать предположение, объясняющее бытование столь необычных по виду перекрестий: не является ли форма мечей с почковидными перекрестиями результатом стремления придать мечу форму, соответствовавшую фаллическим изображениям на скифских изваяниях? Такое решение прекрасно согласуется с вероятными представлениями скифов о мече как составной части мировой горы, материализованным образом которой являлись ритуальные жертвенники Аресу. А на связь описанных мечей с упомянутым скифским культом в зашифрованной форме указывает сам Геродот: «...кумир — древний... меч». Для середины V в. до н. э., т. е. времени, когда Геродот писал свой труд, древним мог быть лишь меч, имеющий почковидное перекрестие, так как в конце VI–V в. до н. э. основной формой перекрестий становится бабочковидная. После характеристики кумира Геродот описывает последовательность действий при жертвоприношениях, где наиболее интересным, пожалуй, является указание на то, что отрубленные правые руки пленников подбрасывались в воздух. Аналогии этому можно найти в древнеиндийских обрядах жертвоприношений, когда жертвы, приносимые одному из божеств, также подбрасывались в воздух. Этим божеством был ведийский бог бури, покровитель охотников и врачеватель Рудра[44], связанный со средней зоной космоса —воздухом, которому приносились человеческие жертвы. Рудра был страшным, грозным и в то же время благодетельным. Он представлялся божеством, которого следует бояться, но которое можно умилостивить, и оно будет не только не опасным, но может оказаться и благосклонным[45]. Интересна дальнейшая трансформация образа Рудры: эпитет

[43] *Шульц П. Н.* Скифские изваяния, с. 219, рис. 1, 1; с. 224, рис. 7, 1; *Он же.* Скифские изваяния Причерноморья, с. 228, рис. 2; с. 227, рис. 1; *Бокий Н. М*. Скифский курган у с. Медерово. СА, 1974, № 4, с. 264; *Артеменко Н. И.* Археологические исследования в Украинской ССР. СА, 1977, № 4, с. 20, рис. 2; *Евдокимов Г. Л.* Скифские антропоморфные стелы из Томаковки и Днепрорудного. В кн.: Открытия молодых археологов Украины, ч. 1, с. 26.

[44] *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. М., 1969, с. 182.

[45] Там же, с. 622.

его — *siva* (благостный) — превратился в основное имя этого бога — Шива, символом творческого начала которого стала линга — фаллос.

Представляются важными и данные осетинского эпоса о Нартах. Ж. Дюмезиль приводит некоторые факты, позволившие ему одного из нартовских героев — Батрадза — отождествить, с одной стороны, со скифским Аресом, а с другой — с грозовыми богами индоиранского пантеона[46], причем имя одного из этих богов — Вртрагны — возводится к имени нартовского героя[47]. В эпосе о Нартах непременным атрибутом Батрадза, «героя менее всего наделенного человеческими чертами», является его меч. Основываясь на том, что Батрадз мог умереть лишь в том случае, если его меч будет брошен в море, Ж. Дюмезиль считает его самого и меч единым целым, тем самым отождествляя героя с его оружием. Неестественное рождение Батрадза (он вышел из опухоли на спине своего отца Хамыца) связывает его с индийским Индрой, который был также рожден необычным образом (Ригведа, IV, 18, *1–2*)[48]. Индра же, выступая во многих качествах, был и божеством грозы, обладая громовым оружием — ваджрой. Рождение Батрадза, пролетевшего семь этажей, сея на пути пламя, это «зримый образ молнии», громовой голос — не самое слабое его оружие[49]. Не меньше черт роднит Батрадза со скифским Аресом.

Для нас представляет интерес один из сюжетов линии Батрадза в эпосе о Нартах. Герой приказывает Нартам приготовить сто возов угля; затем он вскакивает на эту кучу, раскаляется, бросается в море и возвращается истреблять Нартов. По мнению Ж. Дюмезиля, эта гора из обуглившихся деревьев очень напоминает скифский жертвенник Аресу, изготовлявшийся из хвороста. Не употреблялся ли в этом случае хворост как материал, обладающий потенциальной возможностью воспламеняться, и могущий служить питательной средой для огня, носителем которого была молния, символизировавшаяся мечом, — элемент, присущий образам Батрадза и, вероятно, скифского Ареса?

Батрадз не всегда находится среди Нартов: он живет на небе, летает в воздухе, сидит на горе. Последние два обстоятельства связывают его с воздушной стихией и со скифским обрядом, во время которого жертвоприношения подбрасывались в воздух, а кумир был установлен на возвышении.

В литературе было предложено два варианта сопоставления скифского божества с богами иранского пантеона: с авестийским Вртрагной —

---

[46] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос..., с. 65.

[47] *Герценберг Л. Г.* Xämici Fyrt. В кн.: Актуальные вопросы иранистики. М., 1970, с. 37.

[48] Здесь и далее ссылки на «Ригведу» даются по изданию: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

[49] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос..., с. 65.

сильнейшим из небесных язатов (Авеста, Яшт 14)[50] и Вайу (как мы увидим ниже, эти сопоставления не исключают одно другое). В индийской мифологии этим персонажам соответствуют Индра — бог грома, молнии, божественный кшатрий и вождь богов, эпитет которого В/и/ртрахан и стал именем авестийского бога, Рудра и Ваю/Вата/— бог ветра, перворожденный бог (Ригведа, X, 168). На первый взгляд, между индоиранскими божествами-громовниками и индоиранскими же божествами ветра семантической связи не существует. Тем не менее ряд важных обстоятельств все же их связывает: во-первых, амбивалентность образов, наиболее ярко проявившаяся у двух персонажей: в ведийской мифологии высшее атмосферное божество Индра — не только грозный боец. вооруженный молнией, военный вождь, дружину которого составляют божества ветров и бури Маруты (Ригведа, I, 85) и Рудры, но и благое божество — победитель дракона Вритры, порождающий солнце, небо и утреннюю зарю, освобождающий космические воды Ману (Ригведа, I, 32). В роли борца выступает и авестийский Вайу, имеющий также двойную природу и под именем *wajyg* оказавшийся в осетинском фольклоре в роли злого чудовища[51]. Первоначально же это бог ветра, по предположению некоторых исследователей, уже в древности обладавший «злой» и «благой» сторонами[52]. А тесная связь Вайу именно со скифами-саками отмечалась в литературе С. Викандером[53]. Амбивалентность образов Вртрагны и ведийского Ваю выражена не так ярко.

Древние арии представляли вселенную разделенной на три сферы: нижнюю — землю (также водное и подземное, пространство), среднюю — надземную (воздушное пространство) и верхнюю — небесную, символизировавшуюся солнцем[54]. В ведийской мифологии Индра является божеством, совершающим акт разделения неба и земли, создающим среднюю зону космоса, что указывает на имеющуюся связь этого персонажа с надземным, воздушным, пространством, хотя постоянным местом его пребывания было «третье небо». С воздушной сферой был связан и Ваю-«грозный повелитель мира» (Ригведа, X, 168), а также Рудра[55]. Именно ветер, воздух

[50] Здесь и далее ссылки на «Авесту» даются по изданию: *Бертельс Е.* Отрывки из Авесты. Восток, М.–Л., 1924, кн. 4.

[51] *Wikander S.* Vayu. Uppsala–Leipzig, 1941, S. 131; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы, с. 111. *Он же.* Скифский быт и реформы Зороастра. «Archiv Orientalni», Praha, 1956, Sv. 24, cis. 1, str. 53.

[52] *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана, с. 354.

[53] *Wikander S.* Vayu... S. 199, 206.

[54] *Грантовский Э. А.* Индоиранские касты..., с. 9.

[55] *Бонгард-Левин Г. М., Грасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975, с. 17.

(средняя зона космоса) является средством соединения неба и земли (см., например, Тайтирия упанишада, 3, *1*)[56]. Молния, с которой, по-видимому, ассоциировался и акинак, водруженный на скифском алтаре, представлялась средством соединения (соединением была дождевая вода) двух сфер — огня и солнца (Тайтирия упанишада, 3, *2*). Иранский Вайу также был владыкой средней зоны мироздания. Как подметил Ж. Дюмезиль, и осетинский Батрадз обладал в дополнение к своим грозовым качествам еще и способностью превращаться в ураган и вызывать сильнейший ветер[57]. К этому надо добавить, что ведийское божество бури Рудра некоторым образом связан с Ваю, с которым его иногда смешивают[58], а первой инкарнацией авестийского Втрагны был ветер — Вайу[59] (Авеста, Яшт 14, *1*). Многие гимны Ригведы посвящены одновременно Индре и Ваю или Индре-Ваю (Ригведа, I, 2; I, 135; IV, 46–47 и др.). С этим как будто бы согласуется и то, что Лукиан, автор очень осведомленный и в некоторых случаях опирающийся на ранние источники, называет скифскими богами Ветер и Меч: «Мы же, всякий раз как клянемся **Ветром** (подчеркнуто мною. — *А. А.*) и Мечом, призываем Ветер как виновника жизни, а Меч — поскольку он приносит смерть» (Тох., 38). И хотя в данном свидетельстве Меч и Ветер, как носители различных качеств, противопоставляются друг другу, что могло быть результатом позднейшего переосмысления скифской традиции, не обратить внимания на него нельзя. Таким образом, важными для нас положениями являются: обладание общеарийскими божествами грозы, бури, ветра взаимопротивоположными качествами, одно из которых связывалось или со смертоносностью, или с определенными военными функциями, хотя, по-видимому, не только оно было определяющим в культе скифского божества (во всяком случае, на раннем этапе развития скифского общества); их связь с грозными атмосферными явлениями; отношение к средней зоне космоса, являющейся связующей между небом и землей; влияние этих атмосферных божеств на плодородие вообще и на рождение людей (вспомним, что кумир скифского божества связывается нами с фаллическими изображениями). Нартовский Батрадз оказывал влияние и на плодородие (чаще в негативном смысле), являясь причиной отсутствия всеобщего изобилия[60].

---

[56] Упанишады. М., 1967.

[57] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос.., с. 60–61.

[58] *Барт А.* Религіи Индии. М., 1897, с. 17.

[59] *Ackerman P.* Verethraghna Avatars on the Shoshoin Painted Screen Panels. “Iranica Antiqua”, vol. 4, fase. 1, Leiden, p. 57.

[60] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос..., с. 61; *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1877, т. 1, с. 149; *Лалчат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1971, с. 301.

Так намечается схема, по которой некоторые элементы обряда жертвоприношений скифскому Аресу связывают последнего с индоиранскими божествами бури, грозы, ветра, относящимися к средней воздушной сфере космоса и имеющими соответствия с образом осетинского Батрадза, по ряду деталей также обнаруживающего связь со скифским божеством. И все это имеет место на фоне индоиранской и индоевропейской мифологической традиции, по которой функциями божества войны обладают боги бури, молнии, ветра, воздуха.

Некоторыми исследователями была предложена трехчленная реконструкция скифского пантеона, согласно которой скифский Арес попадает в третий «разряд», где также находится и Геракл-Таргитай, олицетворяющий, согласно трактовке Д. С. Раевского, телесный мир в целом[61]. Последний, третий, «разряд» Д. С. Раевский относит к средней зоне скифской модели вселенной, подобной индоиранским представлениям о строении космоса. Как я пытался показать, с этой сферой, по-видимому, был связан и скифский Арес.

Не обязательно искать полного тождества образа последнего с одним из конкретных божеств индоиранского круга, связанных с той же зоной космоса. Возможно, даже сохранив имя иранского бога ветра (на чем мы еще остановимся), скифское божество могло быть связано с последним лишь самыми общими представлениями о характере и функциях персонажа, олицетворявшего среднюю — надземную - плоскость мира.

Следует заметить, что и у ираноязычных сарматов также существовало божество Уатафарн[62], первая часть имени которого, по-видимому, соответствует имени арийского бога Вата (Ваю).

Итак, подводя некоторые итоги, можно отметить, что кажется вероятной связь упомянутого Геродотом культа Ареса-меча не с божеством, сфера которого ограничивалась исключительно военной областью, но с персонажем, функционально соответствующим грозным атмосферным божествам индоиранского пантеона, связанным со средней зоной космоса, оказывающим влияние на плодородие и обладающим как «благой», так и «злой» сторонами. Здесь нужно заметить, что М. И. Артамонов считал божеством-громовником, по аналогии с греческим Зевсом, скифского Папая[63]. Но, вероятно, для Геродота, при отождествлении последнего с Зевсом, определяющим был «небесный» характер скифского божества, а также его отцовское начало, на присутствие которого в образе указывает

[61] *Маринович Л. П., Кошеленко Г. А.* О структуре скифского пантеона. В кн.: История и культура античного мира. М., 1977, с. 119; *Раевский Д. С.* Очерки идеологии.. , с. 121.

[62] *Миллер В. Ф.* О сарматском боге Уатафарне. В кн.: Древности восточные. М., 1891, т. 1, вып. 2. С. 129–135.

[63] *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества..., с. 75.

само имя этого персонажа, что, по-видимому, уловил и Геродот: «...Зевс/ **и по-моему, совершенно правильно**/ (подчеркнуто мною. — *А. А.*) — Папай» (Herod., IV, 59).

Не исключено и то, что ко времени Геродота в скифской религиозной системе произошли изменения, напоминающие изменение отношения к функциям славянского Перуна: на определенной социальной базе, в княжеско-дружинной среде, культ Перуна приобрел ярко выраженный военный характер[64]. А. М. Хазанов предположил, что в V–IV вв. до н. э. пантеон и религиозная система господствующих социальных групп скифского общества не совпадали с верованиями рядового населения[65]. Вполне вероятно, что изменились функции и скифского Ареса, точнее одна из них, раньше менее заметная в религиозной практике, стала ведущей и определяла характер культа. В это время широко распространены мечи с зооморфными навершиями в виде когтей и клювов хищных птиц[66]. А одной из инкарнаций авестийского божества победы Вртрагны была хищная птица Варган, хватающая добычу снизу когтями, клюющая ее сверху (Авеста, Яшт, 14, 7).

Проблема персонификации скифского Ареса также заслуживает специального рассмотрения. Можно предложить два варианта решения этого вопроса. Первый предполагает правильность геродотова сопоставления культа меча с неким божеством, названным по имени греческого бога войны. В этом случае нам придется лишь гадать о причинах, по которым историк не сообщил местного имени этого божества[67]. Именно отсутствие в описании Геродота скифского имени Ареса и является исходным положением второго варианта решения, представляющегося более вероятным. Традиционное понимание образа этого божества, как связанного исключительно с военной областью, могло быть результатом искусственного соединения сведений о культе меча с именем эллинского бога кровавой битвы. Иными

---

[64] *Даркевич В. П.* Топор как символ Перуна. .., с. 101.

[65] *Хазанов А. М.* Социальная история..., с. 181.

[66] *Граков Б. Н.* Скіфи. Київ, 1947, с. 78–80, рис. 51, а–б; *Ростовцев М. И.* Курганные находки Оренбургской области эпохи раннего и позднего эллинизма. МАР, Пг., 1918, № 37, с. 57; *Мерперт Н. Я.* Акинак с когтевидным навершием. КСИИмК, 1948, вып. 22, с. 78, рис. 22, 1–4.

[67] В литературе было высказано несколько точек зрения по поводу отсутствия в описании Геродота местного имени Ареса. Если Л. А. Ельницкий. (см.: *Ельницкий Л. А.* Из истории древнескифских культов, с. 52) полагает, что Геродот не решился принять скифское (?) наименование меча-акинака за имя бога, то С. С. Бессонова (см.: *Бессонова С. С.* Скифский Арей, с. 60) считает одним из возможных объяснений этого «значительное функциональное совпадение культов греческого Арея (по происхождению фракийского божества) и скифского».

словами, представления об этом божестве (геродотовом Аресе) могло и не существовать в среде причерноморских варваров, и включение его в скифский пантеон таким образом не соответствовало бы действительности.

В числе скифских богов, также входящих в третий «разряд» пантеона (что немаловажно для предложенной трактовки образа скифского Ареса), Геродот называет Ο'ίτοσυροσ, которого сравнивает с Аполлоном. Имя Ο'ίτοσυροσ в том виде, в каком оно встречается в Рукописях «Истории» Геродота, не поддается приемлемой этимологии. С. А. Жебелев высказал предположение о связи первой части этого имени с греческим словом ο'ιστοσ — стрела, созвучие которого с именем скифского божества и могло послужить Геродоту основанием для сопоставления Ойтосира с эллинским «стреломечущим Аполлоном»[68]. Такой возможности не исключал и М. И. Артамонов[69]. Но в этом случае теряется вторая часть имени, которая может быть объяснена из иранского *sūra* — мощный, сильный[70]. Поэтому интересной представляется попытка В. И. Абаева объяснить имя этого божества, предположив наличие ошибки в его написании (по аналогии с различным написанием в рукописях «Истории» имени 'Αρτίμπασα-'Αργίμπασα). В. И. Абаев считает, что Ο'ίτοσυροσ — ошибочное написание[71] вместо Ο'ίγοσυροσ — *Vayuka-sūra* — могучий, сильный Вайу (или Вата, что точнее соответствовало бы греческой передаче имени этого божества). А на возможность совпадения функций скифского Ареса с функциями божества ветра, бури, смерти, которым и являлся авестийский Вайу (ведический Вата-Ваю), мы уже указывали.

Кстати, и в греческой мифологии Аполлон изображался «грозным, мощным, бессердечным и прямо злым», что вполне соответствует образу Вайу[72], Аполлону были присущи и космические функции: он бог дождя, грозы, обладающей молнией[73]. У Геродота в отрывке, посвященном пленению Креза Киром и попытке последнего принести лидийского царя в жертву «некоему божеству», есть любопытное описание спасения плененного царя от сожжения: «Крез... громко возвал к Аполлону... И вот тотчас среди ясного неба и полного безветрия внезапно сгустились тучи и разразилась буря с сильнейшим ливнем, которая и потушила костер» (Herod., I, 87). С этим свидетельством перекликается и описание Николая Дамасского, посвященное тем же событиям[74]. Отсюда следует, что и Геродот имел

[68] *Жебелев С. А.* Геродот и скифские божества, с. 35.

[69] *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества..., с. 76.

[70] *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы, с. 112.

[71] Там же, с. 112; *Миллер В.* Осетинские этюды. М., 1877, т. 3, с. 132.

[72] *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 463

[73] Там же, с. 296.

[74] Там же, с. 297.

представление об Аполлоне как о божестве, обладающем влиянием на атмосферные явления. Важно и место, занимаемое Аполлоном-Ойтосиром в иерархии скифских божеств. Он упомянут сразу после Папая и Апи, и его имя стоит первым среди имен персонажей, входящих в последний разряд скифского пантеона. Это согласуется с пониманием Ареса как божества бури, ветра, грозы, вообще воздушной сферы, кумир которого, помимо того, что был оружием (связь с военной областью), будучи представленным в виде фаллоса, мог символизировать соединение двух сфер космоса — небесной (Папай-отец) и земной (Апи-мать). Имя же общеарийского божества ветра, следуя предположению В. И. Абаева, Геродот мог передать как скифский эквивалент имени Аполлона.

Основные выводы нашей работы следующие:

1. Характер алтаря и некоторые детали культа упомянутого Геродотом божества соответствуют аналогичным культовым сооружениям, деталям обрядов в религиозных представлениях индоиранцев.

2. Функции божества, традиционно называемого скифским Аресом, не ограничивались исключительно военной областью, но имели более широкие рамки: это божество функционально тождественно индоиранским и индоевропейским божествам бури, грозы, ветра, способствовавшим военным удачам, оказывающим влияние на плодородие и рождение людей, связанным с надземной, воздушной сферой мира.

3. Кумирами божества были мечи с почковидными перекрестиями, форма которых соответствовала фаллическим изображениям на скифских архаических антропоморфных изваяниях. Вероятная фаллическая символика кумиров вполне соответствовала образу скифского Ареса как божества средней плоскости мира, являвшейся, по индоиранским представлениям, соединительной между двумя другими, олицетворениями которых в скифском пантеоне являлись Папай-небо и Апи-земля.

4. Заслуживающим внимания фактом является отсутствие в описании Геродота скифского имени Ареса, что могло быть результатом искусственного соединения сведений о культе меча с именем греческого Ареса. В этом случае не исключена тождественность культа меча культу скифского божества Ο’ἰτοσυρος, имя которого, по предложению В. И. Абаева, может быть объяснено как *Vayuka-sūra* — сильный, мощный Вайу (или Вата), что не противоречит предлагаемой трактовке образа скифского Ареса как божества бури, ветра, олицетворявшего среднюю — надземную — плоскость космоса[75].

[75] Когда данная статья уже находилась в печати, вышла работа Д. А. Мачинского (*Мачинский Д. А.* Пекторали из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии. В кн.: Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978), в которой автор пришел к выводу о том, что по характеру оформления ножен и способу ношения акинак мог

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов, Древний мир: Сборник статей. М., 1962.

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы, Москва, 1965.

Абаев В. И. Скифский быт и реформы Зороастра. "Archiv_Orientalni", Praha, 1956.

Арешян Г. Е. Железо в древней Западной Азии. Диссертация на соискание ученной степени канд. ист. наук, (рукопись, Ереван, 1974, гл. 2. Архив ЛОИА, ф. 35, оп. 2, № 2064)

Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. АСГЭ, 1961.

Артеменко Н. И. Археологические исследования в Украинской ССР. СА, 1977.

Барт А. Религіи Индии. М., 1897.

Бертельс Е. Отрывки из Авесты, Москва-Ленинград, 1924.

Бессонова С. С. "Культ Табити-Гестии у скифов", Открытия молодых археологов Украины, ч. 1. Киев, 1976.

Бокий Н. М. Скифский курган у с. Медерово, СА, 1974.

Болтрик Ю. В. Святилище Арея в урочище Носаки, «Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг.», Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН СССР, Ужгород, апрель, 1978.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии, Москва, 1974.

Бонгард-Левин Г. М., Грасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии, Москва, 1975.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Москва, 1969.

ВДИ — Вестник древней истории, Москва.

Георгиевский А. Галлы в эпоху Кайя Юлия Цезаря. Москва, 1865.

Геродот История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Ленинград, 1972.

Герценберг Л. Г. «Xämici Fyrt», Актуальные вопросы иранистики, Москва, 1970.

Готерброк Г. Г. «Хеттская мифология», Мифологии древнего мира, Москва, 1977.

Гочева З. «Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота», Фрако-скифские культурные связи. "Studia Thracica", София, 1975, № 1.

Граков Б. Н. Ранний железный век, Москва, 1977.

Граков Б. Н. Скифы, Москва, 1971.

Граков Б. Н. Скіфи. Київ, 1947.

Грантовский Э. А. «Индоиранские касты у скифов», V Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. Москва, 1960.

Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве, СА, 1961, № 4.

ассоциироваться в сознании скифов с мотивом фаллоса (с. 148). Это положение вполне соответствует предлагаемой нами трактовке формы акинака, так как оформление ножен и собственно меча могло представлять две независимые, но дублирующие и дополняющие одна другую системы. Д. А. Мачинским высказано также предположение о табуировании местного имени «Ареса» (см. сноску 66 в нашей статье).

Деген-Ковалевский Б. Е. К истории железного производства Закавказья, Известия ГАИМК.

Дрезден М. «Мифология древнего Ирана», Мифологии древнего мира, Москва, 1977.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, Москва, 1976.

Евдокимов Г. Л. «Скифские антропоморфные стелы из Томаковки и Днепрорудного», Открытия молодых археологов Украины.

Елагина Н. Г. Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея, СА, 1959.

Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов, СА, 1960.

Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей, Новосибирск, 1977.

Жебелев С. А. «Геродот и скифские божества», Северное Причерноморье. Москва-Ленинград, 1953.

Зеленин Д. К. «Магическая функция примитивных орудий», Известия АН СССР, 7 серия, № 6. Ленинград, 1931.

Иванов В. В. Проблемы истории языков и культуры народов Индии, Москва, 1974.

Иванов В. В. «Хеттская литература», Поэзия и проза Древнего Востока, Москва, 1973.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.

Кузьмина Е. Е. «Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев», Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, Москва, 1976.

Лалчат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей, Москва, 1971.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, Спб., 1906, т. 2, вып. 2.

Лелеков Л. А. «Отражение некоторых мифилогических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине 1 тыс. до н. э.», История и культура народов Средней Азии, Москва, 1976.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, Москва, 1957.

Лукиан. Избранное. Перевод Д. В. Сергеевского, Москва, 1962.

Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей, Спб., 1883-1887.

Маринович Л. П., Кошеленко Г. А. «О структуре скифского пантеона», История и культура античного мира, Москва, 1977.

Мачинский Д. А. «Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии», Культура Востока. Древность и раннее средневековье, Ленинград, 1978.

Мелюкова А. И. Каменная фигура скифа-воина, КСИИМК, 1952, вып. 48.

Мерперт Н. Я. Акинак с когтевидным навершием, КСИИмК, 1948, вып. 22.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, Москва, 1877, т. 1.

Миллер В. Ф. «О сарматском боге Уатафарне», Древности восточные. Москва, 1891, т. 1, вып. 2.

Милюков П. «Религія славян», Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. Москва, 1913.

Петров В. П. Имена скифских божеств у Геродота. Археологія, 1963, т. XV.

Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Москва, 1977.

Раевский Д. С. Очерки идеологии, с. 114;

Раевский Д. С. «Скифо-авестийские параллели и некоторые сюжеты скифского искусства», Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969). Доклады. Москва, 1971.

Ригведа. Избранные гимны. Москва, 1972.

Розанов В. «Религія германцев», Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. Москва, 1913.

Ростовцев М. И. Курганные находки Оренбургской области эпохи раннего и позднего эллинизма, МАР, Пг., 1918, № 37.

Смирнов А. П. Скифы. Москва, 1966.

Тейлор Э. Первобытная культура, Москва, 1933.

Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Спб., 1889, вып. 2.

Топоров В. Н. «О брахмане. К истокам концепции», Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Москва, 1974.

Хазанов А. М. Социальная история скифов, Москва, 1975.

Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов, ИКИАИ, Тифлис, 1927, т. 6.

Шмидт В. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции, Известия ГАИМК, 1931, т. 9, вып. 8–10.

Шульц П. Н. Скифские изваяния Причерноморья, Античное общество, Москва, 1967.

Шульц П. Н. «Скифские изваяния», Художественная культура и археология античного мира, Москва, 1976.

A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. London, 1880, vol. 1, p. 276.

Ackerman P. Verethraghna Avatars on the Shoshoin Painted Screen Panels. "Iranica Antiqua", vol. 4, fase. 1, Leiden.

Gimbutas M. The Balts. London, 1963.

Jackson W. "Die iranische Religion", Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2, Straßburg, 1886–1904.

Maenchen-Helfen O. J. The World of the Huns. Los Angeles, 1973.

Wikander S. Vayu. Uppsala–Leipzig, 1941.

REFERENCES

Abaev, V. I. "Scythian Life and the Reforms of Zoroaster." Archiv Orientalni. Prague, 1956. (in Russian)

Abaev, V. I. "The Cult of the 'Seven Gods' among the Scythians." In: The Ancient World: Collection of Articles. Moscow, 1962. (in Russian)

Abaev, V. I. Scytho-European Isoglosses. Moscow, 1965. (in Russian)

Areshyan, G. E. Iron in Ancient Western Asia. Dissertation for the Degree of Candidate of Historical Sciences (manuscript, Yerevan, 1974, ch. 2 — Archive of the Leningrad Branch of the Institute of Archaeology, fund 35, inventory 2, no. 2064). (in Russian)

Artamonov, M. I. "Anthropomorphic Deities in Scythian Religion." ASGE (Materials on the Archaeology and History of the Ancient World), 1961. (in Russian)

Artemenko, N. I. Archaeological Research in the Ukrainian SSR. Soviet Archaeology (SA), 1977. (in Russian)

Barth, A. Religions of India. Moscow, 1897. (in Russian)

Bertels, E. Fragments from the Avesta. Moscow–Leningrad, 1924. (in Russian)

Bessonova, S. S. "The Cult of Tabiti–Hestia among the Scythians." In: Discoveries of Young Archaeologists of Ukraine, part 1. Kiev, 1976. (in Russian)

Bokii, N. M. "A Scythian Kurgan near the Village of Mederovo." Soviet Archaeology (SA), 1974. (in Russian)

Boltryk, Yu. V. "The Sanctuary of Ares in the Nosaki Area." In: Archaeological Excavations in Ukraine in 1976–1977. Abstracts of the XVII Conference of the Institute of Archaeology of the USSR Academy of Sciences, Uzhgorod, April 1978. (in Russian)

Bongard-Levin, G. M., Grantovskii, E. A. From Scythia to India. Moscow, 1974. (in Russian)

Bongard-Levin, G. M., Grasimov, A. V. Sages and Philosophers of Ancient India. Moscow, 1975. (in Russian)

Bongard-Levin, G. M., Il'in, G. F. Ancient India. Moscow, 1969. (in Russian)

Chursin, G. F. The Cult of Iron among the Peoples of the Caucasus. IKIAI, Tiflis, 1927, vol. 6. (in Russian)

Darkevich, V. P. "The Axe as a Symbol of Perun in Ancient Russian Paganism." Soviet Archaeology (SA), 1961, no. 4. (in Russian)

Degen-Kovalevskii, B. E. "Toward the History of Iron Production in Transcaucasia." Proceedings of the State Academy for the History of Material Culture (GAIMK). (in Russian)

Dresden, M. "Mythology of Ancient Iran." In: Mythologies of the Ancient World. Moscow, 1977. (in Russian)

Dumézil, G. The Ossetian Epic and Mythology. Moscow, 1976. (in Russian)

Elagina, N. G. Scythian Anthropomorphic Stelae of the Nikolaev Museum. Soviet Archaeology (SA), 1959. (in Russian)

Elnitskii, L. A. From the History of Ancient Scythian Cults. Soviet Archaeology (SA), 1960. (in Russian)

Elnitskii, L. A. Scythia of the Eurasian Steppes. Novosibirsk, 1977. (in Russian)

Evdokimov, G. L. "Scythian Anthropomorphic Stelae from Tomakovka and Dneprorudnoe." In: Discoveries of Young Archaeologists of Ukraine. (in Russian)

Georgievskii, A. The Gauls in the Age of Gaius Julius Caesar. Moscow, 1865. (in Russian)

Gertsenberg, L. G. "Xämici Fyrt", Current Issues in Iranian Studies. Moscow, 1970. (in Russian)

Gocheva, Z. "The Gods of the Thracians and Scythians According to Herodotus." Thraco-Scythian Cultural Relations. Studia Thracica, Sofia, 1975, no. 1. (in Russian)

Grakov, B. N. Skify. Kiev, 1947. (in Russian)

Grakov, B. N. The Early Iron Age. Moscow, 1977. (in Russian)

Grakov, B. N. The Scythians. Moscow, 1971. (in Russian)

Grantovskii, E. A. "Indo-Iranian Castes among the Scythians." In: V International Congress of Orientalists. Reports of the USSR Delegation. Moscow, 1960. (in Russian)

Güterbock, H. G. "Hittite Mythology." In: Mythologies of the Ancient World. Moscow, 1977. (in Russian)

Herodotus. The Histories in Nine Books. Translated with notes by G. A. Stratanovskii. Leningrad, 1972. (in Russian)

Ivanov, V. V. "Hittite Literature." In Poetry and Prose of the Ancient Near East. Moscow, 1973. (in Russian)

Ivanov, V. V. Problems in the History of the Languages and Culture of the Peoples of India. Moscow, 1974. (in Russian)

Ivanov, V. V., Toporov, V. N. Studies in the Field of Slavic Antiquities. Moscow, 1974. (in Russian)

Khazanov, A. M. The Social History of the Scythians. Moscow, 1975. (in Russian)

Kuzmina, E. E. "Scythian Art as a Reflection of the Worldview of One of the Indo-Iranian Groups." In The Scytho-Siberian Animal Style in the Art of the Peoples of Eurasia. Moscow, 1976. (in Russian)

Lalchad, U. B. The Heroic Epic of the Chechens and Ingush. Moscow, 1971. (in Russian)

Latyshev, V. V. Reports of Ancient Greek and Latin Authors on Scythia and the Caucasus. St. Petersburg, 1906, vol. 2, issue 2. (in Russian)

Lelekov, L. A. "Reflections of Certain Mythological Beliefs in the Architecture of the Eastern Iranian Peoples in the First Half of the 1st Millennium BC." In History and Culture of the Peoples of Central Asia. Moscow, 1976. (in Russian)

Losev, A. F. Ancient Mythology in Its Historical Development. Moscow, 1957. (in Russian)

Lucian. Selected Works. Translated by D. V. Sergeevsky. Moscow, 1962. (in Russian)

Lyubker, F. Real Dictionary of Classical Antiquities. St. Petersburg, 1883–1887. (in Russian)

Machinsky, D. A. "The Pectoral from Tolstaya Mogila and the Great Female Deities of Scythia." In Culture of the East: Antiquity and the Early Middle Ages. Leningrad, 1978. (in Russian)

Marinovich, L. P., Koshelenko, G. A. "On the Structure of the Scythian Pantheon." In History and Culture of the Ancient World. Moscow, 1977. (in Russian)

Melyukova, A. I. A Stone Figure of a Scythian Warrior. KSII MK, 1952, issue 48. (in Russian)

Merpert, N. Ya. An Akinakes with a Claw-Shaped Pommel. KSII MK, 1948, issue 22. (in Russian)

Miller, V. F. “On the Sarmatian God Uatafarn.” In Oriental Antiquities. Moscow, 1891, vol. 1, issue 2. (in Russian)

Miller, V. F. Ossetian Studies. Moscow, 1877, vol. 1. (in Russian)

Milyukov, P. “The Religion of the Slavs.” In A Reader in Medieval History, issue 1. Moscow, 1913. (in Russian)

Petrov, V. P. The Names of Scythian Deities in Herodotus. Arkheolohiia, 1963, vol. XV. (in Russian)

Raevsky, D. S. “Scythian–Avestan Parallels and Certain Motifs of Scythian Art.” In Art and Archaeology of Iran: All-Union Conference (1969). Proceedings. Moscow, 1971. (in Russian)

Raevsky, D. S. Essays on Ideology, p. 114. (in Russian)

Raevsky, D. S. Essays on the Ideology of the Scythian–Saka Tribes. Moscow, 1977. (in Russian)

Rigveda. Selected Hymns. Moscow, 1972. (in Russian)

Rostovtsev, M. I. Kurgan Finds from the Orenburg Region of the Early and Late Hellenistic Periods. MAR, Petrograd, 1918, no. 37. (in Russian)

Rozanov, V. “The Religion of the Germans.” In A Reader in Medieval History, issue 1. Moscow, 1913. (in Russian)

Schmidt, V. Metal Production in the Myth and Religion of Ancient Greece. Izvestiia GAIMK, 1931, vol. 9, issues 8–10. (in Russian)

Shults, P. N. “Scythian Stelae.” In Artistic Culture and Archaeology of the Ancient World. Moscow, 1976. (in Russian)

Shults, P. N. Scythian Stelae of the Pontic Region. In Ancient Society. Moscow, 1967. (in Russian)

Smirnov, A. P. The Scythians. Moscow, 1966. (in Russian)

Tolstoy, I., Kondakov, N. Russian Antiquities in Works of Art. St. Petersburg, 1889, issue 2. (in Russian)

Toporov, V. N. “On the Brahmin: To the Origins of the Concept.” In Problems in the History of the Languages and Culture of the Peoples of India. Moscow, 1974. (in Russian)

Tylor, E. Primitive Culture. Moscow, 1933. (in Russian)

VDI — Vestnik Drevnei Istorii [Journal of Ancient History]. Moscow. (in Russian)

Zelenin, D. K. “The Magical Function of Primitive Tools.” Proceedings of the USSR Academy of Sciences, Series 7, no. 6. Leningrad, 1931. (in Russian)

Zhebelev, S. A. “Herodotus and the Scythian Deities.” In: The Northern Black Sea Region. Moscow–Leningrad, 1953. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.72.45.001

Юрий Альбертович Дзиццойты
[1] Кандидат филологических наук, профессор, заведующий кафедрой осетинского языка и общего языкознания ЮОГУ им. А. А. Тибилова (100001, РЮО, Цхинвал, ул. Путина, д. 8)
[2] Научный сотрудник научно-исследовательского отдела «Центр скифо-аланских исследований» ВНЦ РАН (363110, РСО-Алания, с. Михайловское, улица Вильямса, 1)
E-mail: dzicc@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-2336-4125

ПОЭМА «АЛГУЗИАНИ» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Аннотация. В статье рассматривается поэма анонимного автора XIV в., посвященная осетинскому царю Алгузу. На основе текстологического анализа в поэме обнаружены лакуны, появившиеся по вине «редактора» в XIX в. Сопоставительный анализ позволил датировать события, описанные в основной части поэмы, концом XIII — началом XIV вв. Главный герой поэмы возглавил борьбу осетинского народа против татаро-монгольских завоевателей. Затрагиваются также некоторые другие вопросы средневековой истории Осетии.

Ключевые слова: поэма «Алгузиани», датировка, осетины, монголы, освободительная борьба, сопоставительный анализ.

Для цитирования: Дзиццойты Ю. А. Поэма «Алгузиани» как исторический источник, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX С. 49–90.

Рукопись поступила в редакцию 20.07.2025
Рукопись принята к печати 08.09.2025

Yuri Albertovich Dzitstsoity
PhD, Professor,
[1] Head of the Department of Ossetian Language and General Linguistics,
A. A. Tibilov South Ossetian State University
Putin street, 8, Tskhinval, Republic of South Ossetia, Russia, 100001
[2] Researcher at the "Center for Scytho-Alanic Studies" of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.
Williams street, 1, Mikhailovskoe village, North Ossetia-Alania, Russia, 363110
E-mail: dzicc@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-2336-4125

THE POEM "ALGUZIANI" AS A HISTORICAL SOURCE

Abstract. The article discusses the poem of the anonymous author of the XIV century, dedicated to the Ossetian king Alguz. Based on textual analysis, gaps that appeared through activity of the "editor" in the XIX century were found in the poem. A comparative analysis made it possible to date the events described in the main part of the poem, by the end of the XIII — beginning of the XIV centuries. The protagonist of the poem led the struggle of the Ossetian people against the Tatar-Mongol conquerors. Some other issues of the medieval history of Ossetia are also discussed.

Keywords: poem "Alguziani", dating, Ossetians, Mongols, liberation struggle, comparative analysis.

For citation: Dzitstsoity Yu. A. The poem "Alguziani" as a historical source, NARTAMONGÆ 2025. Vol. XX, P. 49–90.

Received on 20.07.2025
Accepted on 08.09.2025

Введение. В 1885 г. в Тифлисе была опубликована анонимная поэма «Алгузиани», написанная на грузинском языке и посвященная восхвалению средневекового осетинского правителя *Алгуза*, или *Алгузона*. Рукопись поэмы была обнаружена в Северной Осетии, в Нузальской крепости (*Нузалы фидар*). Публикация 1885 г. представляла собой лишь часть рассматриваемого произведения, о судьбе остальной части которой у нас нет сведений. В

1897 г. поэма была переиздана с параллельным переводом на русский язык, выполненным профессором М. Джанашвили [А: 90–196].

М. Джанашвили был также первым исследователем анализируемой поэмы. Заметный вклад в ее исследование внес Л. Лопатинский, написавший часть примечаний, а также краткое послесловие [А: 197–198]. Российский ученый датировал поэму первой половиной XV века. Существенный вклад в исследование «Алгузиани» внесли также грузинские ученые К. Кекелидзе и Т. Рухадзе, установившие на основе языковых данных два хронологических пласта в поэме: XIV–XV и XVIII–XIX вв., см. [Джусойты 1980: 49–50]. На этом основании время жизни автора поэмы было отнесено к XVIII–XIX вв. А поскольку, судя по контексту, автор поэмы этнический осетин, на его роль была выдвинута персона дворянина Ægъуызаты Иуане, известного в грузинских и русских источниках как «Иван Иалгъузидзе (Ялгузидзе)», см. [Ванеев 1989: 319].

В дальнейшем этот вывод стал общепринятым еще и потому, что грузинизированная форма фамильного имени предполагаемого автора — *Йалгъуз-и-дзе* — является передачей осетинского родового названия *Алгъуыз-тæ* (начальный *й-* в грузинском — протеза, встречающаяся и в других заимствованиях [Андроникашвили 1966: 186, 349, 473]). В современном осетинском языке представлен вариант этого фамильного имени — *Ægъуыз-а-тæ* [Ванеев 1989: 320]. Это привело к выводу о том, что Иван Ялгузидзе воспел в поэме своего далекого предка, сведения о котором почерпнул из грузинских летописей, а также из осетинского фольклора [Тыбылты 1988: 140; Ælборты 1985: 270; Чибиров 2017: 238].

Однако, несмотря на наличие в поэме двух разных хронологических пластов, не было проведено текстологического анализа на предмет определения связности и цельности текста. В результате все нестыковки и противоречия были списаны на неумелое обращение автора с историческим и фольклорным материалом. И как еще одно следствие подобного подхода, поэма была признана плодом фантазий автора, не представляющих исторической ценности [Тыбылты 1988: 140; Ванеев 1989: 320; Калоты 1982: 10].

Между тем, как увидим ниже, многие из описанных в поэме событий либо полностью отсутствуют в грузинских летописях и осетинском фольклоре [Тыбылты 1988: 140], либо противоречат им. В частности, М. Джанашвили указал на отсутствие в летописях Грузии сведений о главном герое поэмы, царе осетин и черкесов Алгузе. Отсюда грузинский историк сделал вывод о том, что «этот пробел в летописи восполняется интересующею нас поэмою “Алгузиани”» [Джанашвили 1895: 21]. В конечном итоге М. Джанашвили признал «Алгузиани» «самым важным писаным документом для истории Осетии» [Джанашвили 1895: 20]. При этом М. Джанашвили

провел сопоставительный анализ сведений, изложенных в поэме, с данными грузинских летописей, а также с Нузальской надписью и, частично, с осетинским фольклором. Вместе с тем грузинский ученый отметил противоречия, содержащиеся в тексте поэмы [Там же: 19–22].

Такой подход представляется нам единственно верным. Для синхронизации событий и персонажей, описанных в поэме, мы располагаем несколькими источниками, практически полностью привлеченными М. Джанашвили. Это грузинские летописи, в первую очередь «Жамтаагъмцъерели» (XIV в.), Нузальская надпись (XIV в.) и осетинский фольклор. Однако в настоящее время можно расширить круг этих источников (см. ниже). Кроме того, в последнее время появились две важные публикации, значительно приблизившие нас к верному пониманию содержания «Алгузиани».

Мы имеем в виду статьи В. И. Абаева [1990] и Ю. С. Гаглойти [2017]. Отметим, что исследование Ю. С. Гаглойти явилось реакцией на дилетантскую работу одного из осетинских литераторов, решившего, что авторство рассматриваемой поэмы принадлежит мужу и соправителю грузинской царицы Тамары, осетинскому царевичу Сослану-Давиду (ум. в 1206 или 1207 г.) [АК: 3–40]. Подменив необходимую в таких случаях систему доказательств отвлеченными рассуждениями об осетино-грузинских взаимоотношениях, этот исследователь объявил Сослана-Давида также и автором поэмы «Витязь в барсовой шкуре» [АК: 20, 29, 36].

Одним из аргументов в пользу авторства Сослана-Давида в отношении «Алгузиани» послужила одна строка в самой поэме, которую наш исследователь приводит в неточном переводе на осетинский язык [АК: 23]. Эта строка гласит: «Афтæ сæ Сослан фæфыста — сахъ Бæгъатыры бындар», т. е. «Все это написано Сосланом — наследником доблестного Багатара». Поскольку упомянутого Сослана отождествляют с Сосланом-Давидом, осетинский литератор решил, что именно последний и является автором поэмы. Но, как показал Ю. С. Гаглойти, цитированный перевод не соответствует оригиналу (см. ниже), поэтому ни о каком авторстве Сослана-Давида не может быть и речи.

Кроме того, против авторства Сослана-Давида можно выдвинуть два следующих аргумента. Во-первых, в поэме упоминаются нонцы, а также нонцы-калмухи, против которых успешно воюет главный герой. Как увидим ниже, нонцы — это монгольские нойоны. Показательно, что в исторической драме «Фæтæг Алгъуызы мæлæт» (Смерть вождя Алгуза), целиком написанной по мотивам «Алгузиани», Алгуз воюет именно с монголами [Къубалты 1978: 238]. Монголы появились на Кавказе, спустя 15 лет после смерти Сослана-Давида. Следовательно, он не мог знать о них.

Во-вторых, древнеиранская долгая гласная *$\bar{a}$ перед носовыми в осетинском языке перешла в *о*, причем, переход этот свершился «не очень давно» [Абаев 1949: 203] — «не ранее монгольского нашествия» [Там же: 256]. В настоящее время наиболее оптимальным временем рассматриваемого перехода считается конец XIII—начало XIV в. В рассматриваемом памятнике неоднократно упоминаются личные имена *Алгъузон*, *Сидамон*, а в заглавии ко всей поэме — также имена *Сарагон* и *Чъахилони*. Представленный в них суффикс *-он* в Зеленчукской надписи (XI или XII в.) встречается в форме *-ан* [Там же: 266]. Поскольку Сослан-Давид умер до монгольского нашествия, а в рассматриваемых именах долгая *$\bar{a}$ уже перешла в *о*, поэма могла быть написана только во времена монгольских нашествий или после них.

Таким образом, имя автора поэмы по-прежнему остается загадкой.

Из противоречий, отмеченных в тексте поэмы, важно следующее: «В поэме что-то перепутано: автор ее сначала повествует нам о родословной осетинских царей, происшедших от царя-пророка Давида, а потом сразу сообщает, что Алгуз был сын греческого царя Августа» [Джанашвили 1895: 20]. На эту странность обратил внимание и В. И. Абаев (см. ниже). Однако, это не единственное противоречие в анализируемой поэме.

С другой стороны, сопоставительный анализ четырех памятников, отмеченных М. Джанашвили, с привлечением дополнительного исторического и фольклорного материала позволяет выявить синхронизмы, т. е. двусторонние, а иногда и трех-, и даже четырехсторонние сведения, позволяющие уточнить или реконструировать некоторые аспекты истории средневековой Осетии.

1. Содержание поэмы «Алгузиани» и критика текста

Отсутствие текстологического анализа препятствовало рациональному осмыслению описываемых в поэме событий. Сегодня многое в ней кажется случайным набором нереальных «фактов», однако в действительности они могут оказаться результатом вмешательства в первоначальный текст.

1.1.1. Сюжет поэмы вкратце сводится к следующему. У «греческого» царя Августа родился сын по имени Алгуз, который похитил дочь сирийского («шамского») царя Э(с)тер и вместе с небольшим отрядом воинов бежал на Кавказ. Из отдельных ремарок автора становится ясно, что Алгуз — осетинский царь, и все его воины тоже осетины. Перевалив через Главный Кавказский хребет, Алгуз приступил к завоеванию Черкесии, на защиту которой встал правитель Чечни, привлекший на свою сторону два народа:

нонцев и хетаджей. Алгуз разбил их, став верховным правителем Черкесии и Чечни. Вскоре к Алгузу прибыл некий Аслан Гамрекели, бежавший от преследований амосарского царя. Алгуз назначил его командующим своими войсками, что привело к войне между царем Амосара и Алгузом. Алгуз убил и этого царя, назначив на его место его жену и оставив в качестве помощника своего брата Куртагона. Аслан Гамрекели же был назначен правителем соседней области Горанды. Спустя какое-то время, Алгуз решил совершить объезд своих территорий и в Амосаре узнал об измене Гамрекели. Алгуз решил наказать своего ставленника, но Гамрекели опередил его, подослав к Алгузу убийц. Алгуза похоронили с величайшими почестями.

Из заслуживающих внимания отдельных «деталей» поэмы отметим лишь то, что во время «черкесской» кампании у Алгуза родился сын, названный Чъархилани, который и наследовал ему.

1.1.2. Ниже мы покажем, что Алгуз, «сын» Августа, не мог быть тем царем, который воевал с нонцами (монголами). Тут мы имеем дело с лакуной, в результате которой многовековая история осетинской царской династии уместилась в «биографии» одного единственного царя — Алгуза. Возможно, именно в этом и заключается одна из причин игнорирования анализируемой поэмы в современных исследованиях по средневековой истории Осетии. Но, с другой стороны, ответственность за эту лакуну вряд ли можно возложить на автора поэмы. Ведь во вводной части он сообщает о своем намерении подробно (в нескольких книгах) изложить историю осетинских царей:

> *«Возьмусь записывать в книги о нашем родословии, (о том),*
> *Кто от кого зачался, кто из какой фамилии происходит,*
> *Кто сын какого рода, кто от кого идет*
> *И кто какую оказал отвагу, на земле живя.*
> *Все опишу разумно, правдиво, ничего не изменю»* [А: 92 (93)][1].

Как следует из полного заглавия поэмы, «Агъустъиан —Алгъузиан — Русиан — Сарагон — Чъахилони» [Джанашвили 1897: 190], между Алгузом и его «сыном», Чъахилоном, было, как минимум, еще два поколения царей, история которых, надо полагать, и была изложена в недошедших до нас книгах.

Вызывает недоумение и тот факт, что в поэме вовсе не упомянут известнейший по грузинским источникам осетинский царь «Дургулел Великий» (XI в.), как не упомянуты и другие цари, которых, согласно осетинскому преданию, было 69 [ИАС, I: 552]. В результате, вместо осетинского

[1] Здесь и далее при ссылке на текст поэмы указывается сначала страница оригинала, а в скобках — страница параллельного русского перевода.

варианта «Шах-наме», читатель получил поэму, в которой первый осетинский царь одновременно оказывается и последним.

1.1.3. В тексте поэмы можно обнаружить и другие противоречия, вытекающие из отмеченного. Так, в девятой строфе [А: 92] говорится следующее[2]:

«…Что у овсов был царь сильный, (о том) говорили пранги (европейцы),
Хазары и влахи. Его называли Бакатаром, мы не могли найти равного ему:
Красотою, силою, энергией он удивлял всех видавших его.
Это написал первородный сын его,
Сослан же соблазнил других сказывателей»[3].

Как видим, автор, подготовив читателя к рассказу о великом царе Бакатаре, неожиданно переключается на первого осетинского царя Алгуза (Алгузона), а в дальнейшем уже не возвращается к Бакатару, очевидно, отождествляя (или путая?) его с Алгузом. Текст поэмы не содержит объяснения этой метаморфозы и остается только гадать, каким образом Бакатар превратился в Алгуза или наоборот — Алгуз в Бакатара? Однако сам факт того, что Алгуз замещает Бакатара, не вызывает сомнений.

1.1.4. Если верить автору поэмы, то Алгуз — первородный сын «греческого» царя Августа-кесаря [А: 94]. Т. е. он мог жить в I-м веке н. э. Но, придя на Кавказ, он попадает в XIII или XIV век, т. к. воюет с нонцами, под которыми, несомненно, скрываются монголы (см. ниже). Между тем, согласно грузинской хронике и осетинским преданиям, в войне с монголами прославился именно Бакатар [АГ: 54 и сл.]. Как представлял себе автор поэмы скачок из первого века в тринадцатый? Создается впечатление, что здесь мы имеем дело с «синкопой» очень важных событий, в результате которой первый осетинский царь мог превратиться одновременно в последнего.

1.1.5. Технически «синкопу» можно представить так: в первоначальном тексте речь шла о двух разных царях Осетии: первом, Алгузе, сыне Августа, и последнем — Бакатаре. Бежав на Кавказ, первый из них основал династию осетинских царей, последним представителем которой и был Бакатар. Между ними были и другие цари. В соответствии с осетинской традицией, все они, включая Бакатара, именовались *Алгъузон*, т. е. «сын/потомок Алгуза». Видя фонетическую близость между именами первого

[2] Перевод «Алгузиани», кроме специально оговоренных случаев, везде принадлежит М. Джанашвили.

[3] Последние две строки на языке оригинала звучат так: «Ес сцъера пъирмшо, мис дземан, Сослан ацдуна схва мткмелни» [А: 92]. Т. е. под русским словом «сказыватели» у М. Джанашвили скрываются «сказители» = *мткмелни*.

(Алгуз) и последнего царя (Алгузон), кто-то сократил поэму, приписав Бакатару оба имени. В результате деяния Бакатара / Алгузона стали продолжением деяний первого царя Алгуза.

1.2.1. Перед тем, как приступить к установлению автора синкопы, обратимся к другим противоречиям, возникшим из-за его вмешательства.

Начнем с того, что в поэме содержатся противоречивые сведения о сыновьях Бакатара. Во-первых, из цитированного пассажа о первородном сыне Бакатара [А: 92 (93)] становится ясно, что у Бакатара был, как минимум, еще один сын. Однако в заключительной части поэмы утверждается, что у Бакатара остался всего один наследник — сын по имени Чъархило [А: 172, 180, 188], о деяниях которого автор собирался рассказать во второй (не дошедшей до нас) части своего сочинения.

Во-вторых, если первородного сына Бакатара звали Цъæхил (Чъархило), то возникает противоречие с полным названием поэмы: «Агъустъиан — Алгъузиан — Русиан — Сарагон — Чъахилони». Как видим, здесь Цахил (Чахилони) не сын, а правнук Алгуза. Но если все же Цахил был его сыном, то Бакатара звали не Алгуз, а Сарагон.

1.2.2. Если исключать синкопу, то непонятным останется и вопрос о национальной принадлежности Алгуза. Судя по контексту, Алгуз — осетин и все его войско тоже осетины. Но как у «греческого» царя Августа-кесаря мог родиться сын-осетин? А как осетинское войско оказалось в «Византии»? И где в то время находилась Осетия? Ведь, судя по контексту, Грузия в период появления Алгуза на Кавказе, на севере непосредственно граничила с Черкесией. Допустив синкопу, мы можем восстановить некоторые факты, позволяющие ответить и на эти вопросы.

Дело в том, что описание некоторых фактов и событий, удаленных, как мы полагаем, из первоначального текста, сохранилось в других источниках. Так, из «Жамтаагъмцъерели» и из осетинского фольклора нам известно о завоевании Картли осетинским царевичем Бакатаром, впоследствии прозванным Ос-Багатаром. Во время этой кампании у Бакатара появилась и жена-наложница, о которой мы знаем как из Нузальской надписи, так и из осетинского фольклора. В поэме же об этом нет ни единого слова. Очевидно, все это в поэме было, но кто-то вымарал соответствующие строки. Однако во второй части поэмы говорится о назначении Алгузом Аслана Гамрекели правителем Горанды, под которой, как мы полагаем, скрывается Картли. Но мог ли Алгуз назначить в Горанду своего наместника, не завоевав ее?

1.2.3. Если не было вмешательства в первоначальный текст поэмы, то непонятен еще один факт. Как известно из «Жамтаагъмцъерели», Бакатар прибыл в Закавказье вместе с матерью и старшим братом в малолетнем

возрасте, причем, прибыл с севера, т. е. с территории современной Северной Осетии [АГ: 54]. А в «Алгузиани» утверждается, что Алгуз прибыл на Кавказ с юга, причем во главе своего военного отряда и вместе с женой.

1.2.4. Существует еще одна странность в тексте поэмы, которую также можно рассматривать в контексте вторичного редактирования. Поэма разбита на отдельные книги, которые в свою очередь разбиты на главы, снабженные заглавиями. Помимо общего названия для всего сочинения («Агъустъиан — Алгъузиан — Русиан — Сарагон — Чъахилони») существует еще и общее название для каждой ее части, или книги, как, например, «Алгъузиани» для дошедшей до нас части [А: 90 (91)]. Внутри книги также имеются главы (или параграфы), которые снабжены подзаголовками. А вот непонятная нам ситуация: в дошедшей до нас книге заключительные главы, посвященные важнейшим вехам в жизни Алгуза, снабжены подзаголовками: «Вступление в Амосари и покорение его» [А: 142 (143)], «Алгузон простился с Амосарским княжеством» [А: 160 (161)], «Алгузон назначает Гамрекели князем Горанды» [А: 170 (171)], «Весть о смерти царя Алгузона» [А: 174 (175)].

На этом фоне вызывает недоумение отсутствие подзаголовков в начальной части дошедшей до нас книги. А ведь там повествуется о совершенно разных этапах жизни Алгуза — конфликте с отцом, добывании жены, боях с войском тестя, прибытии на Кавказ и «черкесской» кампании. Почему эта часть поэмы не разбита на главы и не снабжена соответствующими подзаголовками? Полагаем, что в исходном тексте все это было. Следовательно, синкопа коснулась, в первую очередь, начальных глав поэмы.

1.2.5. Подводя предварительные итоги, отметим, что многие несоответствия и противоречия в тексте поэмы легко можно понять, предположив вмешательство в первоначальный текст поэмы. Из первоначального текста были удалены, во-первых, сведения об осетинских царях, правивших в период между Алгузом (условно говоря, I-й век н. э.) и Бакатаром (XIII–XIV вв.). Во-вторых, сведения о завоевании Бакатаром Картли в 1292 г. Кроме того, полностью исчезла та часть поэмы, в которой рассказывалось о деяниях «сына» или правнука Алгуза/Бакатара — Чахилона. Вместе с тем, в текст поэмы были добавлены другие сведения, которых не могло быть в первоначальном тексте.

1.3.1. М. Джанашвили первым обратил внимание на наличие в поэме двух разных генеалогий осетинских царей. Согласно одной из них, осетинские цари ведут свое происхождение от «греческого» царя Августа [А: 94]. А согласно другой — от библейского царя Давида [А: 92]. Последняя из них, по мнению грузинского исследователя, означает, что цари Алании представляли собой осетинскую ветвь грузинских Багратидов [Джанашвили 1897:

190–191]. Эта версия, принятая и некоторыми осетинскими исследователями [Ванеев 1959: 113, 141; Гæдиаты 1991: 497], представлена и в одной из заключительных строф поэмы [А: 188].

Однако в настоящее время установлено, что версия о грузинском происхождении осетинской царской династии родилась под пером грузинского историка Вахушти Багратиони (первая половина XVIII в.) [Гаглойти 1969а; Тогошвили 1981; 1990: 10–45; Абаев 1990: 417–420; Чибиров 2017: 239; ср.: Малахов 2020: 36]. Совершенно ясно, что если этот вариант генеалогии был в первоначальном тексте поэмы, то она написана во второй половине XVIII в. или позже. Но если, как думают некоторые исследователи, поэма написана в XIV или XV в., то в ней не могло быть версии Вахушти. Эта версия была вписана в поэму задним числом. А вписать ее мог тот, кто сократил основной текст.

1.3.2. Так кто же был автором поэмы, и кто ее отредактировал?

Вопреки устоявшемуся мнению о полной анонимности поэмы, в цитированной выше девятой строфе четко обозначена персона автора: «[э]то написал первородный сын его (т. е. Бакатара. — *Ю. Д.*), Сослан же соблазнил других сказителей». Таким образом, не назвав своего имени, автор обозначил родственные отношения, связывающие его с главным героем поэмы. Но кто такие Бакатар и Сослан?

Сослан, «соблазнивший» других сказителей, это, несомненно, муж и соправитель грузинской царицы Тамары, осетинский царевич Сослан-Давид [Джанашвили 1897: 92; Галойти 2017: 30]. Бакатар же, выступающий в основной части поэмы под именем «Алгуз(он)», по всеобщему признанию, соответствует Ос-Багатару — осетинскому царю, жившему в конце XIII—начале XIV вв. [Ванеев 1989: 65, 90; Гæдиаты 1991: 498; Темырханты 1994: 129]. Осетинское предание считает его последним царем Осетии [ППК, II: 183; Темырханты 1994: 119; ИАА, III: 28, 29].

Учитывая сказанное, Ю. С. Гаглойти говорит, с одной стороны, об «авторстве древней части поэмы» [Гаглойти 2017: 29], признавая им первородного сына Бакатара. А с другой, делает вывод о позднейшем редактировании поэмы в XVIII или XIX в. Принимать последнюю дату за время написания всей поэмы нет никаких оснований. Правда Ю. С. Гаглойти не уточняет, что именно он считает «древней частью» поэмы.

1.3.3. На наш взгляд, к древней части поэмы можно отнести всю ее сюжетную канву, включая те части, которые были удалены «редактором». Автор же XVIII или XIX в. внес в нее, во-первых, стилистические и лексические правки, придав ей особенности грузинского языка своего времени. Во-вторых, дополнил поэму концепцией Вахушти о происхождении осетинских царей, создав противоречие с представленной тут же генеалогической

легендой, основанной на родстве с Августом. Исходя из сказанного, первого или истинного автора поэмы мы будем называть просто «автором», а перекроившего поэму «редактора» — фальсификатором.

1.3.4. Чтобы понять, мог ли быть осетинский дворянин И. Агузаты (Ялгузидзе), которому в настоящее время приписывается авторство поэмы, ее фальсификатором, следует выяснить, что означает фраза «Сослан соблазнил/обманул других сказителей».

На этот вопрос пытался ответить В. И. Абаев. Обратившись к осетинским историческим преданиям, В. И. Абаев установил, что в прошлом в Осетии существовали два конкурирующих царских рода — Цæразонтæ и Æгъуызатæ. Судя по всему, это были две ветви одного и того же рода. Честолюбивые амбиции привели их к тому, что они стали именовать себя соответственно «потомками Цезаря» (**Цæзарон* > *Цæразон*) и «потомками Августа» (**Augustus* > **Алгуст* > *Алгуз*) [Абаев 1990: 408–422]. Следовательно, когда автор поэмы утверждает, что Алгуз — потомок «греческого» царя Августа, то имеет в виду именно эту генеалогическую легенду. По мнению В. И. Абаева, другая линия фонетической эволюции привела к развитию **Augustus* > *Æгъуыз*, т. е. к современной осетинской форме *Æгъуызатæ*.

Но когда автор «Алгузиани» говорит, что Сослан «соблазнил» других сказителей, то имеет в виду попытку каких-то неизвестных нам сказителей «доказать», что правителями Осетии были представители рода Цæразонтæ, а не Æгъуызатæ. К созданию этой «ложной», по мнению автора «Алгузиани», версии и был причастен Сослан-Давид. Автор же «Алгузиани» считал, что истинными правителями Осетии были представители рода Æгъуызатæ / Алгъуызтæ, в подтверждение чего и вынес на суд читателя свою поэму [Там же: 421].

1.4.1. В эти рассуждения следует внести некоторые уточнения: в осетинском фольклоре сохранились не только сведения о двух конкурирующих родах, но и о династических спорах между ними. Обратимся к соответствующему материалу.

1.4.2. Согласно осетинским преданиям, распространенным в Северной Осетии, Ос-Багатар был сыном *Цæразон*'а [ИАА, III: 24, 26]. Сюда, несомненно, имеет отношение и фраза, встречающаяся в одном из осетинских преданий: *Гуырдзыйы мæликк æмæ Цæразон уыдысты æмсæртæ* [ИАА, III: 24], т. е. «правитель Грузии и Царазон были на равной ноге». Это и есть та самая версия, на которой, как можно думать, основывалась идеология Сослана-Давида и его сторонников.

Уверенность в «царазоновском» происхождении Ос-Багатара в Северной Осетии была настолько велика, что осетинский поэт Хетæггаты

Дауит (1882–1964), посвятивший истории средневековой Осетии поэму «Гоцъи», прямо называл *Оси-Бæгъатыр*'а царазонидом (*Цæразон*) [«Ф» 1991, № 4–5: 92]. Эту же версию можно найти в произведениях других осетинских писателей [Къубалты 1978: 234 и сл.; «МД» 2023, № 9: 105]. К роду Цæразонтæ относят его и некоторые современные историки [Бзаров 1988: 30; Кузнецов 1990: 52, 84 сл.]. В полном соответствии с этой концепцией, некоторые осетинские литературоведы даже упомянутого выше юго-осетинского дворянина Æгъуызаты Иуане объявили принадлежащим к роду Царазоновых [Калоты 1982: 8]. Однако в Южной Осетии практически не знают Царазоновых [Ванеев 1989: 317], а Ос-Багатар, как и просветитель Иуане, неизменно ассоциируются с родом Æгъуызатæ. Неудивительно, что другая часть осетинских литературоведов выступила с опровержением утверждений Г. Калоева [Ælборты 1985: 269; Джусойты 2012: 32].

Неожиданное продолжение рассматриваемая дискуссия получила в одной из дилетантских публикаций, вышедших к 225-летию Æгъуызаты Иуане. В своей полемической статье Л. А. Чибиров подверг эти изыскания суровой критике [Чибиров 2017], что освобождает нас от необходимости подробного изложения «аргументов», приведенных этим автором.

В заключение к данному параграфу отметим, что североосетинский вариант генеалогии осетинских царей отражен и в Нузальской надписи, начальные строки которой гласят: «Нас было девять братьев — Чарджонидзе-Чархилановых: Ос-Багатар, Давид-Сослан, — с четырьмя царствами боровшиеся» (см. ниже). Т. е. Ос-Багатар, наряду с Сосланом-Давидом, объявлен представителем рода Цæразонтæ, колена Цъæхилтæ.

1.4.3. Однако согласно другой части осетинских преданий, Цæразон сам был сыном Ос-Багатара [ИАА, III: 24–25, 29; Калоев 1971: 47]. Как явствует из текста поэмы, а также из полного ее названия, для Царазона в генеалогии осетинских царей вообще не оказалось места. Но если в имени «Сарагон» вслед за некоторыми исследователями видеть искаженное *Цæразон* [Джанашвили 1897: 194; Ванеев 1989: 320], то последний оказывается внуком Алгуза. Таким образом, по вопросу о главенстве одного из царствующих родов налицо явное противоречие между двумя памятниками XIV века: поэмой «Алгузиани» и Нузальской надписью. Эти же противоречия отражены в осетинском фольклоре.

В то же время, в цикле осетинских преданий об эпохе *óсоба*, неразрывно связанных с именем Ос-Багатара, соратники и наследники последнего в борьбе с грузинскими феодалами неизменно именуются Æгъуызатæ [Дзиццойты 2017: 37–51].

1.4.4. В целом мы имеем следующую картину. В фольклоре, в представлениях современных северных осетин и в Нузальской надписи

единственная царствующая династия в средневековой Осетии — это род Цæразонтæ. А в фольклоре и представлениях современных южных осетин, а также в «Алгузиани» в этой роли выступают Ægъуызатæ / Алгъуызтæ. Согласно североосетинским преданиям, Сослан-Давид принадлежал к роду Цæразонтæ. В соответствии с этими представлениями последнего осетинского царя, известного в осетинском фольклоре под именем *Ос-Бæгъатыр*, северные осетины причисляют к Царазоновым, а южные — исключительно к Агузата / Алгузта. Как видно из текста «Алгузиани», эти коллизии существовали еще при жизни Сослана-Давида, который, судя по всему, имел возможность влиять на них, пытаясь возвеличить свой род, род Цæразонтæ, на что и отреагировал первородный сын Алгуза. Иными словами, фоновый конфликт поэмы «Алгузиани» отражает династические споры, существовавшие в политической жизни Алании.

1.4.5. Пытаясь выяснить главенствующую роль одного из двух конкурирующих родов в средневековую эпоху, следует обратить внимание на то, что имя *Алгъуыз* хорошо известно как в осетинской традиции, так и за ее пределами, тогда как имя *Цæраз(он)* — исключительно в осетинской традиции. Это может свидетельствовать о ведущей роли рода Алгузта. Так, в абхазском фольклоре упоминается герой по имени «Алхуз», род которого был покровителем героев-нартов. Это имя неотделимо от имени *Алгъуыз* [Гаглойти 1969б: 63; Дзиццойты 1992: 45–46], что свидетельствует о его распространении и в Западной Алании. Кроме того, согласно Т. А. Гуриеву, имя аланского (асского) правителя Анг-ху-се / Ханг-ху-се, одним из первых перешедшего на сторону чингисидов, можно рассматривать в качестве транскрипции имени «Алгъуз» [Гуриев 1991]. Таким образом, Алгузовы как правители Алании известны и в абхазском фольклоре, и в китайских источниках.

1.4.6. Итак, вывод В. И. Абаева о династических спорах между двумя ветвями царской династии находит подтверждение как в осетинском фольклоре, так и в исторических источниках. Однако дальнейшие выводы осетинского ученого не кажутся нам столь же убедительными. Полностью игнорируя девятую строфу поэмы, в которой говорится об ее средневековом авторе, В. И. Абаев признает единственным автором поэмы Ивана Ялгузидзе, в связи с чем сведения о противоречиях между Ægъуызатæ и Цæразонтæ приписывает осетинскому фольклору конца XVIII в. [Абаев 1990: 420–421].

Какие аргументы положены в основу данной концепции? Во-первых, факт наличия в языке поэмы грузинской лексики конца XVIII в., включая русизмы. Во-вторых, наличие в тексте поэмы версии Вахушти (см. выше). Однако мы считаем, что все это дело рук фальсификатора. Убрав из текста

предысторию последнего осетинского царя, фальсификатор не забыл вписать в образовавшуюся лакуну генеалогию, придуманную Вахушти. А заодно он убрал и имя «Бахъатар», вызывавшее у грузин ассоциацию с господством осетин и похищением грузинской княжны в качестве наложницы[4]. Если бы фальсификатором был И. Ялгузидзе, то он не стал бы вписывать в поэму версию Вахушти, т. к. она признает главенствующую роль рода Цæразонтæ: ведь именно этот род, род, к которому принадлежал Сослан-Давид, и пытался «огрузинить» Вахушти. Между тем, весь пафос поэмы направлен на утверждение обратного — на лидерство рода Алгузта. Мы полагаем, что И. Ялгузидзе не только не писал и не редактировал анализируемую поэму, но и ни разу ее не видел и даже не подозревал об ее существовании.

1.4.7. Что касается осетинского фольклора, то и тут не все однозначно. Разумеется, осетинский фольклор донес до нас сведения о ряде событий, а также нравов и обычаев средневековой эпохи, а в некоторых сказаниях Нартовского эпоса даже о событиях двухтысячелетней давности. Но ни в одном из фольклорных памятников мы не найдем такого подробного описания событий, перечисления царей и вельмож, а также их родственников, какой находим в поэме «Алгузиани». И вряд ли эти сведения содержались в осетинском фольклоре конца XVIII века. Поэтому мы отвергаем утверждение о происхождении указанных сведений из осетинского фольклора.

1.4.8. Из каких же источников автор мог черпать сведения для своего произведения? Исключительно ли из грузинских хроник и осетинского фольклора, как полагал М. Джанашвили?

Не исключено, что автор поэмы пользовался не дошедшими до нас письменными источниками, хранившимися в архиве его отца. Этот вывод вытекает из текста самой поэмы, в которой утверждается, что Алгуза во время походов сопровождали некие «атанские поэты», сочинявшие в его честь хвалебные песни [А: 140 (141)]. Согласно М. Джанашвили [1897: 140], под «атаном» следует видеть Афины. Эта догадка вписывается в хорошо известный факт наличия у алан письменности на основе греческой графики, см. об этом [Абаев 1949: 43, 270; Пигулевская 1962: 338–339; Ванеев 1959: 169; Алемань 2003: 216, 352, 502; Лубоцкий 2016; Малахов 2020: 180, 194–195]. Обратим внимание и на тот факт, что на реверсе печати аланского царя Гавриила (= Дургулель?) — греческая надпись, означающая в переводе «Гавриил, эксусиократор Алании» [Малахов 2015: 74; 2020: 249–259]. Поэтому не исключено, что услугами «атанских» поэтов пользовались аланские цари и до Бакатара. Они состояли на службе у аланских

[4] Впрочем, наличие двух параллельных генеалогий можно объяснить и вне всякой связи с произведением Вахушти, см. ниже (3.2.11).

царей еще до монгольского нашествия и мигрировали в Закавказье вместе с царской семьей. Надо полагать, что на сведения этих источников и опирался первородный сын Бакатара, когда обещал подробно рассказать о жизни и деяниях осетинских царей. Ведь в грузинских летописях нет и десятой части того, что рассказывает о Бакатаре автор поэмы.

2. Историческое в поэме «Алгузиани»

Сказанное выше о содержании поэмы дает возможность пролить свет на вопрос об эпохе, к которой следует отнести основные события, описанные в поэме, т. е. «черкесскую» кампанию Алгуза, последовавшую за ней войну с чеченцами, нонцами и хетаджами, а затем и его «амосарскую» кампанию. Надежным ключом к решению этих вопросов является упоминание нонцев и калмухов.

2.1. Время, отраженное в основной части поэмы

2.1.1. В поэме «Алгузиани» неоднократно упоминается народ *нон* «нонцы», а также этноним *калмухи*, т. е. «калмыки» [А: 114–117]. В одном месте встречается также составной этноним *ноны-калмухи* [А: 133]. Вдобавок ко всему нонско-калмухская страна несколько раз названа «Монголией» [А: 133, 139, 141]. По убедительному толкованию Л. Лопатинского, «[н]азвание *калмухи* здесь идентично с названием *ноны*; но, очевидно, оно относится к калмыкам, живущим в настоящее время на Сев. Кавказе» [А: 114]. Комментируя эти же факты, В. И. Абаев пишет: «Что касается термина “нон”, то это — искаженное *ноин* (*noyny*), название областных старейшин у калмыков» [Абаев 1926: 470]. Добавим от себя, что титул *ноин / нойон* бытовал и у монгольских областных правителей [Дзиццойты 1992: 200–201]. Калмыцкий язык относится к монгольским языкам и, несомненно, калмыки появились на Кавказе вместе с монголами, чем и объясняется указанная связь между калмухами и нонцами.

Как отмечает В. И. Абаев, словосочетание «калмухский ноин» встречается и в грузинской литературе (впервые в 60-е гг. XVIII в.) [Абаев 1926: 473–474]. И хотя у нас нет сомнений в том, что этнонимы *нон* и *калмух* указывают на монгольских завоевателей, приведем еще один аргумент в пользу этого вывода. Описывая внешний вид нонцев, автор «Алгузиани» говорит: «глаза таращили красноватые, носов у них не видно было и глаз» [А: 104 (105)]. Совершенно ясно, что автор описывает здесь монголоидов.

Добавим также, что в осетинском фольклоре нет упоминаний о монголах, а все, что связано с монгольскими завоеваниями, осетинский фольклор приписывает ногайцам (ногъай) и/или калмыкам (хъалмухъ), которых

возглавляет «татарский» (тæтæр) правитель Ахсахъ-Темур [ИАС, I: 555], т. е. Тамерлан.

Сказанное однозначно указывает на монгольское время как на эпоху, отраженную в основной части поэмы. Догадку М. Джанашвили, относившего время жизни Алгуза к первой половине 8 века [Джанашвили 1897: 192; принято: Темырханты 1994: 114], следует отклонить.

2.1.2. Монгольское влияние сказалось и на ономастике поэмы. Тестя Алгуза автор называет то «Кесарь-ханом (*Къесар хани*)» [А: 94, 96, 98], то *мепе хани* ‘царь-хан’ [А: 94]. Точно так же Алгуз называет себя то «царь, сын царя (*мепе вар, мепис швили*)» [А: 102 (103)], то ханом: *ме вар хани* ‘я хан’ [А: 108 (109)]. В первой части имени *Кесарь-хан* скрывается латинское *Caesar*, откуда идут также готское *Kaisar*, древнерусское *цьсарь* «византийский император» и пр. [Фасмер, IV: 290–291]. Именно в этом значении использовано имя Цезаря и в анализируемой поэме. Что касается компонента *-хан*, то он встречается и в современном осетинском антропонимиконе, представляя собой «титул тюркских и монгольских правителей» [Абаев 1989: 140]. В данном случае, на наш взгляд, резоннее говорить о монгольском влиянии, т. к. соответствующий тюркский термин отложился в осет. языке в виде *хъан* [Абаев 1973: 262]. Хотя компонент *-хан* в аланском женском имени *Бурдухан* зафиксирован для XII в. [Андроникашвили 1966: 133].

2.1.3. Любопытно, что царский дворец нонского правителя, захваченный Алгузом, представляет собой *чардахи* ‘чердак; паланкин; дворец’. Вместе с ним Алгузу достались «дома, дворы, построенные башни», «алого цвета шатры» и пр. А «пред ними [расстилалось] прекрасное поле» и холмы, на которых «цветут гряды фиалок, роз, нарцисс, лилий» [А: 134 (135)]. Все это напоминает татарский стан, а поскольку речь идет о Северном Кавказе, не исключено, что имеется в виду стан возле столицы Алании, Дедякова, который так и назывался — *Тæтæртупп* «Татарский стан/Стоянка татар».

Любопытная деталь: покорив Чечню, Алгуз обложил ее данью. А покорив следом за ней столицу «Монголии», Алгуз объявил об освобождении народа от дани на три года. И еще одна важная деталь. Алгуз покорил и Чечню, и Амосар, и Горанду, и в каждую из этих стран назначил в качестве правителя одного из своих наместников, или визирей. Однако, покорив «Монголию», он сам воссел на трон, принял скипетр и корону, а также приказал пригласить в царский дворец «царицу, мою Этерь» [А: 138 (139)]. При этом Алгуз только «монгольский» дворец называл *чеми сахли* «мой дворец» [А: 146 (147)], а «монгольский» трон — *чеми тъахтъи* «мой престол» [А: 144 (145)]. Правда, вскоре после воцарения он и «Монголию»

передал под управление своего визиря Улдана [А: 140 (141)]. Но в других странах он не принимал короны правителя и их трон не считал своим. В чем же разница между «Монголией» и остальными покоренными странами?

Очевидно, не «Черкесия», не Чеченя и не хетаджи были главной целью Алгуза на Северном Кавказе, когда он задумывал поход против них. Его главной целью была ставка нонского правителя, рядом с которой, как мы полагаем, находилась столица Алании. Ведь о завоевании «монгольского трона» «атанские» певцы говорят как о прибытии царя Алгузона «в свой столичный город» [А: 140 (141)]. Напомним, что Алгуз побывал в «столицах» и других завоеванных стран: Чечни и Амосара. Но ни об одной из них автор поэмы ни разу не говорит как о «своем» для Алгуза городе. И только «монгольский» город, в котором располагалась ставка нонского правителя, город, который почему-то локализован в Черкесии, автор называет «стольным градом» Алгуза.

Учитывая сведения «Жамтаагъмцъерели» [АГ: 54], мы можем предположить, что это тот самый город, в котором Алгуз/Бакатар родился, и который он вынужден был покинуть еще в младенчестве. Город, в борьбе за который, очевидно, отдал свою жизнь его отец (среди мигрантов в Грузию «Жамтаагъмцъерели» называет малолетних царевичей Пареджана и Бакатара, их мать Лимачав, но не царя, который, надо полагать, погиб в войне 1263 г.). Судя по всему, Алгуз с детства мечтал вернуть себе столицу Алании. Из русских летописей нам известно название этого города — «Дедяков». Таким образом, захватив трон «Монголии», Алгуз вернул себе то, что по праву принадлежало его царскому роду — столицу Алании.

2.1.4. В осетинском фольклоре известно историческое предание, согласно которому осетины (ирæ), дигорцы (дигорæ), кабардинцы (кæсæг) и чеченцы (цецен) избавились от господства ногайцев и татар (тæтæр), разгромив их под Джулатской крепостью (Дзулати мæсуг) и навсегда изгнав из Арджинарага (Ærгиунгæг) [ИАС, I: 555]. В этом предании можно видеть реминисценцию тех событий, о которых так подробно рассказано в «Алгузиани».

Отзвук этих же событий находим в другом осетинском предании, утверждающем, что ногайцы и калмыки пришли в Осетию вместе с Ахъсахъ-Темур'ом, причем, калмыки заняли территорию по ту сторону Терека, а ногайцы — всю остальную, вплоть до предгорной зоны современной Осетии. Однако осетинам удалось оттеснить их в Арджинараг [ИАС, I: 556]. Показательно, что правители ногайцев и калмыков в этом предании также зовутся ханами: *Ногъай хан* и *Хъалмухъи хан* (Там же).

2.1.5. В цитированных преданиях встречаются географические названия, позволяющие локализовать столицу Алании. Татары (калмыки и

ногайцы) в одном случае оттеснены в Арджинараг, а в другом — изгнаны из Арджинарага. Изгнав татар из Арджинарага, осетины навсегда избавились от их господства. Почему Арджинараг играет в этих преданиях столь важную роль?

В двух своих работах мы пытались показать справедливость неоднократно высказывавшейся гипотезы о столичном статусе Дедякова и об его локализации именно в Арджинараге, недалеко от «крепости Дзилат» [Дзицойты 2022; 2023]. Анализируемая поэма подтверждает этот вывод.

2.1.6. Бои с черкесами, а затем и прибывшими им на помощь хетаджами и нонцами проходили возле «Черной горы» (Шави мта) [А: 112 (113)]. Союзник нонцев — правитель чеченцев (чечент мтавари) — напал на Алгуза в этом же районе, «обступив горные высоты» [А: 118 (119)]. Разгромив своих противников возле «Черной горы», Алгуз с войском отправился в Чечню на похороны убитого им правителя. А уже оттуда направился к ставке нонского царя [А: 132 (133)]. Нонцы вышли ему навстречу с подношениями, т. к. «страну нонско-калмухскую Алгуз покорил своей рукой, Всю Монголию с их городом он захватил своим словом» [Там же]. Именно в городе нонцев Алгуза отвели в царский дворец и посадили на трон [А: 136 (137)–138 (139)].

Обращают на себя внимание слова автора о том, что нонцев и калмухов, и, разумеется, их союзников, Алгуз покорил силой оружия, а столицу — силой своего слова. Эти слова можно понимать в том смысле, что в городе все еще оставалось осетинское население, к которому и обратился Алгуз с речью (возможно, через своего посла), и которое с воодушевлением выступило на его стороне.

2.1.7. Для окончательного решения вопроса о местонахождении ставки нонцев и, соответственно, стольного града Алгуза следует выяснить местонахождение «Черной горы».

Вполне вероятно, что речь идет о горе *Саухох* «Черная гора» в Северной Осетии, находящейся к северу от горы Джимара недалеко от Дарьяльского ущелья. Дороги, ведущие к этой горе, связывают ее с двумя стратегически важными ущельями — Дарьяльским и Куртатинским. Думается, что Алгуз пытался прорваться к Дарьяльскому ущелью, открывавшему для него путь на равнину[5].

То, что столица алан названа также «городом нонцев» (*нонис калаки*) [А: 150 (151)] вполне понятно: она в тот период находилась под монгольской

[5] Необходимо отметить, что «Дзегли эриставта» (нач. XV в.) описывает военную активность осетин во главе с Пареджаном и Бакатаром, а также их военачальниками Сунгу и Асмаджаном в районе ущелья Мна (АГ: 64–65), дороги из которого ведут, с одной стороны, к Дарьялу, а с другой — к горе Саухох.

оккупацией. Ведь и население Алании монгольского периода автором Устюжской летописи названо «ясы тотарския», см. [Малахов 2020: 339]. Но почему страна алан называется еще и «Черкесией»?

2.2.1. Обратим внимание на то, что Алгуз напал на «Черкесию» сразу после того, как перешел через Главный Кавказский хребет. Стало быть, «Черкесия» — это Алания.

Об изменениях на этнической карте Алании в период монгольского нашествия Вахушти сообщает следующее: «После похода Чингис-хана Ботохакан разбил (осетин) и опустошил (страну их), осетины же ушли внутрь Кавказа <…> После же опустошения Овсетии и вступления их (осетин) внутрь Кавказа, стали называться — Овсетия Черкесией, или Кабардо, а находящиеся в горах Кавказа по имени вступивших сюда (осетин) — Овсетией» [Вахушти 1904: 138]. Таким образом, согласно Вахушти, разгром Алании начался при Чингисхане (ок.1155–1227 гг.), а был завершен при хане Батые (1208–1255 гг.). Однако, как мы видели выше, представители царской династии покинули Аланию только в 1263 г. В любом случае Вахушти сообщает крайне важные сведения: 1) разгромленная Алания (Осетия) стала именоваться Черкесией, 2) а осетины в массовом количестве выселились в горы Кавказа.

Опираясь на эти и некоторые другие сведения, З. Н. Ванеев писал, что между XIII и XIV вв. под давлением Кабарды аланы ушли в горы [Ванеев 1959: 38, 92; Ванеев 1989: 396–397]. Л. И. Лавров относил начало этого процесса ко второй половине XIII в. [Лавров 1956: 26, 27]. Таким образом, в «Алгузиани» описана история войны Алгуза/Бакатара за освобождение своей родины от монгольских захватчиков.

2.2.2. В свете сказанного следует оценивать и сведения других источников монгольского времени. «По свидетельствам Рукнеддина Бейбарса и Эннувейри (начало XIV в.), в конце XIII в. татаро-монголы держали в стране Асов корпус численностью 10 тыс. воинов <…> Монгольский тумен дислоцировался в Осетии для контроля прохода через Дарьял и усмирения местного населения» [Кузнецов 1992: 339]. Поэма «Алгузиани» позволяет подтвердить и дополнить эти сведения. Во-первых, мы узнаём, что борьбу местного населения возглавил царь Бакатар. Во-вторых, ему удалось привлечь на свою сторону какую-то часть черкесов. В-третьих, какая-то часть местного населения, а именно хетаджи и чеченцы, выступила на стороне монголов.

2.2.3. Конфликт Ос-Багатара с черкесами оставил след и в исторических преданиях кабардинцев. Ш. Ногма сообщал о вражде между кабардинским князем Иналом и осетинским князем Осдемиром. Последний сначала победил неких кегахов, «но когда пришел сам Инал, он убежал в

Абхазию. Осдемир в этой войне и погиб» [Пфаф 1871: 72]. Несмотря на явный анахронизм (князь Инал жил в XV в.), В. Б. Пфаф счел возможным отождествить Осдемира с Ос-Багатаром [Там же], что представляется нам вполне приемлемым. Эти же события нашли отражение в осетинских преданиях, записанных Б. А. Алборовым. Однако в них представлена прямо противоположная оценка событий: раньше в Туальском и Куртатинском ущельях, а также в Дигории, жили греки, а потом кабардинцы, которые ушли с приходом Ос-Багатара [Алборов 1963: 21–22].

В этой части осетинское предание созвучно с «Алгузиани»: упоминающиеся в преданиях кабардинцы соответствуют черкесам поэмы [Темырханты 1994: 120]. Однако в поэме представлены и такие сведения, которых нет в преданиях: после завоевания «Черкесии», черкесы становятся союзниками Бакатара.

2.3.1. Но почему Алгуз/Бакатар начал свой победоносный поход с территории Южного Кавказа? Ответ на этот вопрос дают «Жамтаагъмцъерели» и осетинский фольклор, рассказывающие о захвате Бакатаром территории Картли. Алгуз напал на «Черкесию» с юга не потому, что перед этим был в Сирии, а потому, что волею судьбы вся его семья, как и большинство народа, оказался в Закавказье. Там он, объединив осетин, сначала захватил Картли, а затем предпринял освободительный поход против монголов на Северном Кавказе [Темырханты 1994: 129].

2.3.2. В том, что события разворачивались в такой последовательности, убеждает следующее. Слава о Бакатаре разошлась по всей Осетии и Грузии под его титулом *бæхъатæр* ‘богатырь’. В грузинской среде этот титул превратился в имя собственное: *Оси-Бахъатари* (в Нузальской надписи), *Бахъатари оси* (в «Жамтаагъмцъерели»). В «Алгузиани» это имя в такой форме не встречается, но там оно развернуто в целое предложение: «у овсов был царь <…> [е]го называли Бакатаром (сахелс удебден Бахъатрад)» [А: 92]. Форма *Ос-Бæгъатыр*, господствующая в языке осетинского фольклора, указывает на обратное заимствование из грузинского языка [Абаев 1973: 231]. Из осетинского это имя проникло в кабардинский, где приняло вид «Осдемир».

Почему осетины восприняли грузинское прозвище своего национального героя, а не сохранили исконное? Именно потому, что Бакатар сначала завоевал часть Грузии, и благодаря этому прославился на всю Осетию как «осетинский богатырь», и уже с этим громким именем приступил к войне с монголами. Если бы события разворачивались в обратной последовательности, фольклорная традиция и письменные источники донесли бы до нас истинное имя Бакатара.

Об этом же свидетельствует дошедшая до нас часть поэмы: Алгуз назначил правителем Горанды (= Картли) своего военачальника. Это было бы

невозможно, если бы он не завоевал Горанду. Однако глава, посвященная этому событию, была удалена из поэмы.

2.3.3. Установив историческую канву поэмы, можно перейти к выяснению некоторых частных вопросов. Например, к вопросу о том, кто такие хетаджи, выступившие на стороне нонцев и основательно потрепавшие войско Алгуза? Л. Лопатинский высказал догадку о том, что хетаджи, как и осетинские *Хетæггатæ* ‘Хетагуровы’, «может быть, остатки колонии народа ванских клинообразных надписей — хеттеев» [А: 106]. М. Джанашвили также связывает хетаджей с осетинским антропонимом *Хетæг* [Джанашвили 1895: 22]. Эти же хетаджи в упомянутом кабардинском предании выступают под искаженным названием «кегах». Кроме того, Вахушти упоминает в Дарьяльском ущелье поселение *Хетадзе* [Вахушти 1904: 150], название которого также связывают с фамилией *Хетæггатæ* [Гаглойти 2008: 21].

Если перечисленные названия действительно связаны между собой, то в хетаджах нельзя видеть ни хеттов, ни черкесов. Осет. антропоним *Хетæг* имеет надежную иранскую этимологию [Дзиццойты 2020: 235 и сл.], указывающую на то, что первоначально это было названием служителей культа огня у алан. Они вступили в конфликт с царской властью еще до монгольского нашествия — в период крещения Алании в X в. Таким образом, в хетаджах поэмы соблазнительно видеть остатки равнинных алан, подчинившихся монголам. Говоря о причинах катастрофы Алании, В. А. Кузнецов особо отметил и такой фактор, как «предательство многих крупных аланских феодалов, поступившихся национальными интересами ради сохранения своих классовых позиций и переметнувшихся в стан врага» [Кузнецов 1992: 335]. В связи с этим обратим внимание на следующие слова Алгуза, брошенные в адрес двух побежденных им хетаджей: «Вы проклятые, злые враги, то вы наши, то чужие <…> Как вы осмелились бороться со мною!» [А: 110 (111)].

Эту фразу можно понимать в том смысле, что раньше хетаджи были «своими», но потом стали «чужими». Своими они могли быть, очевидно, до монгольского нашествия. Последняя часть разбираемой фразы может указывать на то, что Алгуз считал их своими подданными и был уверен, что они никогда не выступят против своего царя. Если сказанное верно, то «хетадж» — собирательный образ осетин, выступивших на стороне монголов.

2.4.1. О границах Алании. Сохранились сведения также и о границах «Черкесии» (= Алании), завоеванной Алгузом/Бакатаром.

Во время войны с Амосаром (см. ниже) царь этой страны вступил на землю царя Алгуза, направив свое войско по морю [А: 150 (151)]. Бой

между Алгузом и царем Амосара состоялся где-то на равнине [А: 154 (155)], очевидно, на берегу Черного моря [А: 164 (165)]. Значит, речь идет о какой-то аланской провинции на берегу этого моря, а не о Западной Алании (территории современной Карачаево-Черкесии). Если бы царю Амосара (т. е. Абхазии) нужно было напасть на Западную Аланию, он вполне мог воспользоваться перевальными дорогами через Главный Кавказский хребет.

2.4.2. С другой стороны, автор называет Алгуза/Бакатара царем гор и равнин от «Эльбруса, Кавказа и окружных (= окружающих) его стран» [А: 184 (185)]. Перед нами описание территории Алании: горы Эльбрус и Кавказ (= гора Казбек), — это главные горные вершины Алании, а «страны», окружающие их, — это земли, прилегающие к этим горам. О покорении «Кавказа» как об одной из главных заслуг Бакатара говорится и в Нузальской надписи (см. ниже). Утверждение о том, что границы Осетии при Ос-Багатаре простирались от Картлийской равнины до берегов Дона [Темырханты 1994: 125] не соответствует действительности.

2.4.3. Анализируемая поэма дает ответ и на дискуссионный вопрос о наличии у алан государства. Не вдаваясь в подробное обсуждение данного вопроса, позволим себе привести мнение исследователей о типичном устройстве средневекового государства: «то или иное государство предстаёт разделенным на три зоны: столицу, провинцию, колонии» [Бродель 1992: 39]. Такая же структура прослеживается в описании аланского государства в рассматриваемой поэме: стольный град, основная территория, названная «Черкесией», и колонии. Под колониями мы имеем в виду не только приморский эксклав, на который напал царь Амосара, но и Чечню, Горанду и Амосар, покоренные Алгузом. Алгуз назначил в эти страны своих наместников и собирал с них дань.

Что касается формы правления, то это, скорее всего, наследственная монархия, опирающаяся на авторитет и силу знати («визирей») и войска. Политическая и военная элита исповедовала христианство, а при дворе находились греческие писцы.

2.4.4. Помимо вассально зависимых стран, в поэме перечислены народы, покоренные Алгузом. В надгробной эпитафии Алгуза, в частности, говорится: «я царь амосарский, <…> самодержец Миланкарии, повелитель великий овсов, черкесов, чеченцев, кистин, нонского двора» [А: 184 (185)]. В этом тексте обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, неясно, когда именно Алгуз стал самодержцем Миланкарии, и что это за страна. Во-вторых, неясно, каким образом Алгуз стал повелителем кистин, т. е. ингушей. Очевидно, кисты принимали участие в войне чеченцев против Алгуза. Поэтому покорение чеченцев означало одновременно и покорение кистин. Труднее ответить на первый вопрос.

М. Джанашвили полагал, что Миланкария — это реминисценция о меланхленах, упоминаемых Геродотом [Джанашвили 1897: 160]. Это априори маловероятно: выше мы видели, что автор стремился правдиво описать события, «не меняя» фактов. Для чего же ему понадобилось наряду с реально существующими кавказскими народами, а также реальными поработителями «нонцами-монголами», говорить еще и о давно исчезнувшем народе?

Конечно, какая-то часть меланхленов могла проживать на Кавказе, возможно, в районе Абхазии [Куклина 1985: 96–98]. Но они на своем языке называли себя, скорее всего, **sawdārāta* ‘носящие черное’, что и было калькировано на греческий язык [Абаев 1949: 184]. Но в таком случае название «Миланкар» было бы книжным заимствованием.

Исходя из географического описания в самой поэме, под Миланкаром следует видеть, скорее всего, Мегрелию. Хотя и в этом случае остается загадкой, когда именно эта закавказская «страна» была покорена Алгузом. Но, возможно, до нас не дошли еще какие-то части поэмы.

Любопытно также, что в анализируемом списке народов нет упоминаний ни о карачаевцах, ни о балкарцах. Очевидно, это свидетельствует о том, что в XIII–XIV вв. их еще не было на территории исторической Алании.

2.5. Амосар и Горанда.

2.5.1. Сразу после восшествия на трон в «стольный город» к Алгузу явился некий юноша, бежавший от амосарского царя, просить у него помощи [А: 143, 145]. Звали его Аслан Гамрекъели. Но перед этим Гамрекъели обосновался в городе «Горанда», расположенном за хребтом, отделяющим Амосар от Горанды. Аслан хорошо укрепился в Горанде, однако царь Амосара подослал к нему убийц — его родных братьев, что и заставило его бежать к Алгузу [А: 147 и сл.].

Покровительство Аслану привело к вооруженному конфликту между Алгузом и царем Амосара. В разгоревшейся войне Алгуз убил царя Амосара, назначив на его место его вдову, предусмотрительно оставив ей в качестве помощника своего брата Куртагона.

Какой народ или какая страна скрываются под названиями *Амосар* и *Горанда*? В исторических хрониках, в фольклоре и современной географической номенклатуре кавказских народов таких названий нет. Судя по описаниям в поэме, обе страны находятся в Закавказье, причем на смежных территориях. При этом у амосарского царя есть свой флот [А: 150 (151)]. Исходя из сказанного, а также из созвучия топонима «Амосар» с древнегрузинским названием Абхазии — *Ancap*, М. Джанашвили высказал предположение о тождестве страны «Амосар» средневековой Абхазии [Джанашвили 1897: 193].

2.5.2. Следовательно, под «Горандой», правителем которой был назначен Аслан Гамрекъели [А: 170 (171)], скрывается Картлийское царство, а не чеченский аул Варанда, как полагал М. Джанашвили [1897: 195]. Но на каком основании Алгуз назначил своего военачальника правителем соседней страны?

Выше мы предположили, что из «Алгузиани» были удалены страницы, посвященные покорению Картли. Но эти сведения сохранились, во-первых, в грузинских хрониках («Жамтаагъмцъерели» и «Дзегли эриставта»), а во-вторых, в осетинском фольклоре. Сам факт того, что Алгуз назначил Гамрекели правителем Горанды, свидетельствует о том, что и автор поэмы считал Алгуза хозяином этого царства. В этом смысле Гамрекели выполнял ту же роль, что и другие визири Алгуза, назначенные в Чеченю, «Монголию» и Амосар.

2.5.3. Не исключено, что название «Горанда» состоит из грузинского ойконима *Гори*, и осетинского апеллятива *æндæ* ‘снаружи, вне’. Общее значение сложения — «окрестности Гори», а точнее — «Гори и его окрестности». Это название соответствует исторической провинции Грузии — Картли. Таким образом, перед нами очередной синхронизм: трехсторонние сведения о захвате одной и той же провинции: Гори и Дзамской крепости («Жамтаагъмцъерели»), Горанды («Алгузиани») и территории Грузии от Сурамского хребта до Мцхеты (осетинское предание).

2.6.1. Четыре страны, покоренные Бакатаром. Покорив монголов (нонцев-калмухов), Алгуз воссел на трон и на его голову надели «корону четырех народов» [А: 138 (139)]. Однако, согласно тексту поэмы, Алгуз покорил больше народов. Это при том, что Алгуз считал себя, в первую очередь, повелителем осетин. К этому следует добавить, что в другой эпитафии царя Бакатара, известной в науке как «Нузальская надпись», также упоминаются четыре страны, с которыми боролся Бакатар: «Кавказ я покорил, с четырьмя царствами боролся …» [Лолашвили 1971: 37–38]. При этом в Нузальской надписи не приводятся названия этих четырех стран.

Встает вопрос: идет ли речь в обеих эпитафиях об одних и тех же четырех народах (или четырех странах)?

Судя по тексту поэмы, Бакатар боролся с монголами, черкесами и чеченцами на Северном Кавказе, а также с Амосаром и Горандой в Закавказье. О покорении Миланкара, повелителем которого он стал, сведений не сохранилось.

2.6.2. Любопытно, что и в осетинских преданиях говорится о борьбе Ос-Багатара с несколькими царствами и народами [Дзиццойты 2019: 215–216]. С одной стороны, ему приписывают покорение Грузии от

Сурамского хребта до Мцхеты [ИАА, III: 23], а с другой — разгром «татар» и дагестанцев (лекъ), напавших на Грузию [Там же: 22]. Территория от Сурамского хребта до Мцхеты соответствует исторической провинции Картли. Под татарами, несомненно, имеются в виду монголы. А под дагестанцами следует видеть чеченцев поэмы: в осетинском фольклоре замена могла произойти в XVII–XVIII вв., когда Грузия подверглась засилью дагестанских феодалов.

2.6.3. Перекрестное сопоставление упомянутых трех памятников приводит к убеждению, что под четырьмя народами, повелителем которых считал себя Алгуз, имеются в виду исключительно народы, исконно проживавшие или поселившиеся в монгольское время на территории Алании: осетины, черкесы, чеченцы и нонцы-монголы. Что касается покоренных стран — Амосара, Горанды и, возможно, Миланкара, то они рассматривались исключительно в качестве вассалов, которыми управляли наместники Алгуза.

3. Царь Бакатар и его окружение

3.1.1. Время жизни Бакатара мы определили выше. Дело в том, что история последнего царя Осетии неплохо описана в грузинской хронике «Жамтаагъмцъерели», см. [Дзиццойты 2019]. Согласно этому памятнику, после поражения ильханов в войне с Золотой ордой в 1263 г., осетинская царевна Лимачав, вместе с двумя малолетними сыновьями и знатью бежала в Грузию [АГ: 54 и сл.]. Бакатар был младшим из ее сыновей. А спустя тридцать лет, в 1292 г., Бакатар, объединив закавказских осетин, захватил крепость Гори с прилегающей территорией, а также Дзамское ущелье (Триалети). Он удерживал эту крепость вплоть до 1320 г., после чего был изгнан, а спустя еще какое-то время, умер. Следовательно, в момент захвата Горийской крепости Бакатару было тридцать с лишним лет. А в момент его ухода из этой крепости — около 60-ти. Показательно, что во время «черкесской» кампании, начавшейся после захвата Горийской крепости, жена убитого Алгузом правителя Чечни обращается к нему с такими словами: «[с]тарейший из славнейших, глава всех царей…» [А: 124 (125)]. Т. е. в пору своего могущества и освобождения своей страны Алгуз был скорее пожилым, нежели молодым.

3.2.1. Сыновья и братья Бакатара. «Жамтаагъмцъерели» не сообщает о детях Бакатара. Однако в «Алгузиани» и в осетинском фольклоре такие сведения сохранились. Глухой отзвук этих сведений можно видеть и в Нузальской надписи. Поскольку, однако, сведения этих памятников разнятся, нам предстоит провести их сопоставительный анализ.

Начнем с осетинского предания, утверждающего, что у Бакатара было много детей. М. Джанашвили со ссылкой на осетинское предание [ССКГ, V: 58], сообщает, что у Бакатара «было 7 или 9 сыновей: Сидамон, Царазон, Куссагон (Куртагон поэмы?), Чахил (Чархило поэмы), Тетло (все они от законной жены) и Агус (Алгуз поэмы?) от наложницы» [Джанашвили 1895: 21]. В вариантах рассматриваемого предания, подробно проанализированных З. Н. Ванеевым [1989: 315–332], говорится о пяти сыновьях Ос-Багатара: Сидамон, Царазон, Кусагон, Агуз и Цахил. Согласно варианту, записанному уже после появления работы Ванеева, Ос-Бæгъатыр похитил дочь грузинского князя (ælдар), от которой у него родились сыновья Сидæмон и Цæразон. Однако, спустя годы, грузинам удалось вернуть свою дочь, а Ос-Бæгъатыр был вынужден жениться повторно. От второго брака родились три сына: Цъæхил, Хъусæгка и (имя третьего брата информант забыл) [«МД» 1997, № 5: 104]. В предании, записанном в Южной Осетии (Кударское ущелье), говорится: *Ос-Бæгъатырæн уыд дыууæ усы. Дыгурон усæй йын уыд авд фырты. Уыдонæй сæ иу — Цъæхил*…, т. е. «У Ос-Багатара было две жены. От жены-дигорки у него родилось семеро сыновей. Одного из них (звали) Цахил» [газета «Советон Ирыстон», № 51 за 1970 г.].

Общим для осетинских преданий является следующее: 1) у Ос-Багатара две жены, одна из которых законная, а вторая — наложница. 2) он многодетен, причем имена трех сыновей повторяются практически во всех вариантах, это Цæразон, Хъусæгон (или Къусæгон) и Сидæмон. Имя Цъæхил представлено в большинстве вариантов, и оно же встречается в поэме в качестве имени единственного сына и наследника Бакатара. Но самое пикантное обстоятельство заключается в том, что родоначальник Агузовых родился от жены-наложницы. В традиционной Осетии это означало только одно — Æгъуыз (Алгъуыз) был бесправен, а потому не мог быть царем. Очевидно, этот вариант появился в той среде, для которой главенствующая роль Цæразонтæ неоспорима.

Можно ли предположить, что в бесправном положении Алгуза заключалась одна из граней конфликта между Æгъуызатæ и Цæразонтæ? Вряд ли. Во-первых, мы видели, что династические споры между двумя ветвями царского рода существовали уже при Сослане-Давиде, т. е. в XII в. Потомство же Ос-Багатара народилось только в конце XIII — начале XIV в. Во-вторых, существуют варианты осетинского предания, согласно которым сыном от наложницы был не Агуз, а Тидла [Бзаров 1988: 24, 26].

3.2.2. Анализ имен «сыновей» Бакатара показывает, что скрывающиеся за ними персонажи в действительности не имеют к нему отношения.

Выше мы видели, что осетинское предание упоминает сына Бакатара от жены-наложницы по имени *Ægъуыз*. М. Джанашвили был первым, кто сопоставил это имя с именем *Алгъуз* поэмы [Джанашвили 1895: 21; 1897: 194]. В настоящее время это сопоставление является общепринятым [Абаев 1990: 410; Ванеев 1989: 319; Цховребова 2007: 47–48; Чибиров 2017: 238, 245].

В современном осетинском языке господствует форма *Ægъуыз*, представленная и в топонимии Северной Осетии [Цагаева 1975: 145]. Но в языке фольклора изредка встречается и переходная форма *Ælгъуыз* [ИАС, II: 330]. Но Алгъуз в поэме — имя первого осетинского царя, сына Августа. Т. е. он не мог быть сыном Бакатара.

3.2.3. Имя *Цъæхил* / *Чъахилон* представлено и в поэме, и в осетинском предании, и в Нузальской надписи. В первых двух памятниках Цъæхил считается сыном Алгуза/Бакатара (см. выше). А в Нузальской надписи Чъархилани — один из предков самого Ос-Багатара. Среди осетинских преданий существует вариант, согласно которому Ægъуыз и Цъæхил, а также Сидæмон, Цæразон и Хъусæг — родные братья [ИАА, III: 119]. С другой стороны, в осетинском предании утверждается, что Цъæхил был приемышем (æркæнæггаг), которого подарили *Хъусæг*'у [ИАА, III: 52]. А еще один вариант сообщает, что Цъæхил и Цæразон вместе с потомством считались единым целым (иу нымад уыдысты æд цæуæт) [ИАА, III: 26].

Несомненно, эта путаница возникла в аланское время. Важно подчеркнуть, что книга, посвященная Цахилу, до нас не дошла. Тем не менее, именно этому персонажу автор поэмы отводит место политического наследника Алгуза. Это заставляет нас пристальнее присмотреться к упоминаниям о нем.

Прежде всего, неясно, почему имя *Цъæхил* представлено в поэме в разных формах: *Чъархило* [А: 172], *Чъархил* [А: 180] и *Чъархилан* [А: 180, 182, 188]. А в заглавии ко всем книгам, известном нам только из послесловия М. Джанашвили, это же имя представлено в форме *Чъахилони* [Джанашвили 1897: 190]. В Нузальской надписи это имя представлено в форме *Чъархилани* [Лолашвили 1971: 37]. В чем причина этих расхождений?

В форме *Чъархило* мы видим описку вм. *Чъархилон*. Формы на *-ани* указывают на грузинское влияние. На это же указывает появление *-р-* в большинстве форм. Дело в том, что, по представлениям осетин, имя *Цъæхил* происходит от сочетания *Цъæх+хил* «седовласый». Очевидно, именно так воспринималось это имя и в аланскую эпоху, что могло привести к контаминации с грузинским словом *чъармаги* 'седой, бодрый старик', откуда и проникло *-р-* в рассматриваемое имя. Если так, то исходная форма сохранилась в осетинском фольклоре и в заглавии всей поэмы.

3.2.4. Имена Сидæмон и Цæразон, приписываемые осетинским фольклором «сыновьям» Ос-Багатара, также не имеют к нему отношения.

«Дзегли эриставта» (нач. XV в.), описывая конфликт в царском доме Осетии, разгоревшийся во времена царя Юстиниана, т. е. в VI или IX веке н. э., говорит о бегстве младших царевичей в Южную Осетию. Там их потомки до сих пор именуются Сидæмонтæ. «Следовательно, немыслимо, чтобы Сидамонцы могли происходить от Ос-Багатара, жившего в начале XIV века» [Ванеев 1989: 326].

Автор «Алгузиани» считает Сидамона не сыном, а одним из двух братьев Алгуза [А: 172 (173)]. Второго брата звали «Куртагон» (Qurtagon) [А: 170 (171)]. Между тем, согласно «Жамтаагъмцъерели», у Бакатара был всего один брат по имени Пареджан. Пареджан, наряду с Багатаром, а также некими Сунгу и Асмаджаном, упомянут и в «Дзегли эриставта» в качестве «военачальников» осетин ущелья Мна [АГ: 65].

Вопреки догадке М. Джанашвили имя «Куртагон» поэмы не может соответствовать имени «Куссагон» осетинского предания [Джанашвили 1895: 21; принято: Ванеев 1989: 320]. Имя «Куртагон» можно было бы сопоставить с эпонимом фамилии *Куырттатæ* — отца-основателя Куртатинского общества в Северной Осетии. Но различие начальных смычных делает эту догадку маловероятной. В любом случае, осетинское предание грешит против истины, называя Сидамона сыном Ос-Багатара.

Утверждение же автора поэмы о том, что Бакатар/Алгуз и Сидамон с Куртагоном — братья, не следует понимать в буквальном смысле. Скорее всего, они были братьями-«æрвадæлтæ», т. е. двоюродными или троюродными братьями, или братьями в рамках большого родового объединения, состоявшего из нескольких самостоятельных родов, имеющих общего предка. В этом же контексте следует рассматривать первую строку Нузальской надписи: «Нас было девять братьев» (см. ниже).

3.2.5. Цæразон также не мог быть сыном Бакатара, т. к. Сослан-Давид, живший за сто лет до рождения Бакатара, был представителем фамилии Цæразонтæ. Следовательно отец-основатель этого рода жил не только до рождения Ос-Багатара (XIII в.), но и до рождения Сослана-Давида (XII в.).

3.2.6. Учитывая эти несоответствия, можно поставить под сомнение и отцовство Ос-Багатара в отношении других «сыновей», приписываемых ему осетинской традицией. Дело в том, что в осетинских преданиях четко прослеживается тенденция связать происхождение всех осетин (кроме дигорцев) с Ос-Багатаром. З. Н. Ванеев так отозвался об этой тенденции: «Относить происхождение всех осетин к какому-нибудь из “царей” Осетии — представление, явно лишенное логического смысла, ибо осетины суще-

ствовали раньше, чем появился у них вождь под названием “Ос-Багатар”» [Ванеев 1989: 316]. Но почему народное предание связывало родоначальников перечисленных фамильных объединений с Ос-Багатаром и почему осетины верили в подлинность этого предания?

В одном из своих исследований В. И. Абаев показал, что функциональная характеристика трех братьев осетинского предания соответствует индоевропейской трифункциональной схеме: Къусæг / Хъусæг соответствует первой, умственной, функции, Алгъуыз / Æгъуыза — второй, военной, а Сидæмон — третьей, хозяйственной [Абаев 1979: 103]. Подтвердив эти наблюдения, Ж. Дюмезиль установил, что осетинский фольклор в данном случае продолжил скифскую традицию, в фольклоре которых первый земной человек, Таргитай, имел трех сыновей, наделенных теми же функциональными характеристиками. От них-то и произошел весь скифский народ [Дюмезиль 2019: 125–130]. Т. е. Ос-Багатар в осетинском предании занял место скифского Таргитая, а его сыновья — место сыновей Таргитая. Иными словами, унаследовав скифскую фольклорную схему, осетины поменяли имена как самого Таргитая, так и его сыновей. Следовательно, в осетинском предании нельзя искать реальных сыновей царя Бакатара.

3.2.7. Не лучше обстоят дела с Нузальской надписью, где говорится не о сыновьях, а о «братьях» Ос-Багатара, в числе которых оказывается и Сослан-Давид. При этом все они объявлены представителями рода Цæразонтæ, колена Цъæхилтæ. Вот начальные строки Нузальской надписи [Лолашвили 1971: 37–38]:

«Чвен вихъавит цхрани дзмани	*«Нас было девять братьев (из рода)*
Чарджонидзе-Чъархилани[6]*:*	*Чарджонидзе-Чархилани:*
Ос-Бахъатар, Давит Сослан —	*Ос-Бакатар, Давид-Сослан —*
Отх самепот мебрдзолани;	*С четырьмя царствами боровшиеся;*
Пидароз, Джадароз, Сохъур да Гиорги —	*Фидар, Джадар, Сокур и Георгий —*
Мтъерта рисцвит шемхедварни;	*Наводившие страх на врага;*
Чвенни дзмани, самни берни —	*Трое из наших братьев, монахи*
Исакъ, Романоз да Басил	*Исаак, Роман и Василий,*
Икмнес Кристъес къарги хъмани».	*Были верными служителями Христа»*

Поскольку в этом тексте все интересующие нас персонажи причислены к роду Цæразонтæ, мы можем сделать вывод, что перед нами та из

[6] В передаче автора конца XIX в., Самачаблоели, эта строка звучит так: «Чараджони-Чъархилони» [Лолашвили 1971: 20].

рассмотренных выше династических схем, которая отдает приоритет именно этому роду. Но Ос-Багатар и Сослан-Давид не являлись не только братьями, но и современниками. «Братьями» и потомками Царазона их сделала, скорее всего, та часть сказителей, о которых автор «Алгузиани» говорит как о введенных в заблуждение Сосланом-Давидом.

Учитывая эти сомнения, а также информацию «Жамтаагъмцъерели» о родном брате Бакатара (всего одном!), трудно сказать, кем в действительности приходились Ос-Багатару оставшиеся семь персонажей. Поскольку многодетность, согласно осетинскому преданию, — черта, характерная для Ос-Багатара, можно предположить, что эти семь персонажей — родные сыновья, а не братья Ос-Багатара.

В целом же, учитывая перечисленные несоответствия и искажения, на память приходят слова Б. А. Рыбакова, сказанные об историзме русских былин и их отношении к русским летописям: «Дело не в том, что былины надо понимать как соответствие или как искажение летописи, а в том, что и летопись, и былинная поэзия одинаково восходят к реальной жизни, но по-разному ее отражают». И далее: «И там и здесь возможны искажения фактов, различие в оценке событий…» [Рыбаков 1963: 86]. Эти же издержки наблюдаются и в нашем случае: информацию о родственных отношениях Ос-Багатара искажают как осетинские предания, так и Нузальская надпись.

3.2.8. На аналогичное искажение в «Алгузиани» мы указали выше: во вводной части сказано, что автор поэмы — первородный сын Бакатара, и, следовательно, у Бакатара был, как минимум, еще один сын. Но в заключительной части поэмы говорится об одном единственном сыне Алгуза по имени Цъæхил. Этот же Цъæхил в качестве одного из сыновей Ос-Бакатара упоминается в осетинском предании. Но мы знаем, что в поэме произошла синкопа, поэтому нельзя быть уверенным в том, что родство Цъæхила с Ос-Багатаром не является результатом этой манипуляции.

3.2.9. Существует еще один источник, происхождение которого покрыто мраком. Грузинский историк З. Чичинадзе приводит рукописную книгу, написанную осетином-монахом из монастыря Давида Гареджи, который собирал сведения по истории Осетии. Описывая «восстановление царского престола после изгнания монголов», аноним сообщает, что «первым лицом, взошедшим на возрожденный престол в XIV в. был некто Тевдре Багратиони, потомок Давида Сослана». Далее он сообщает, что «после Тевдре на царский престол взошел его сын Гамза». Кроме того, аноним приводит генеалогию осетинских царей, не совпадающую ни с одной из рассмотренных выше: «Отцом Тевдре был Б., сын Б-а — Хосро, сын Хосро — Ос Багатар <…> Сын Ос Багатара — Гарсо, сын Гарсо — Тега. У

Теги было четыре сына: Сидамон, Царазон, Цахилон и Кусагон» [Чичинадзе 1993: 144–146].

О позднем происхождении данной генеалогии говорит, прежде всего, упоминающееся в ней «багратидство» Сослана-Давида, сочиненное Вахушти. Следовательно, анонимная рукопись не могла появиться раньше середины XVIII в. Но в ней представлены и такие сведения, которых нет ни у Вахушти, ни в одном другом известном нам источнике.

Во-первых, упоминавшиеся выше Сидæмон, Цæразон, Цъæхилон и Къусæгон из «сыновей» Ос-Багатара превратились в его правнуков. А их отцом признан Тæга — родоначальник осетинских феодалов Тæгиатæ, что также свидетельствует о позднем характере этой генеалогии. Дело в том, что возвеличение этого рода произошло в XVII—XVIII вв. и именно к этому времени следует относить проникновение имени Тæга в рассматриваемую генеалогическую легенду.

Во-вторых, Ос-Багатар признан современником Гамза. Этот персонаж, как и его отец Тевдоре, нигде больше не упоминается. Очевидно, он правил на заключительном этапе истории Алании — до ее окончательного разгрома Тамерланом в 1395 и 1400 гг. К тому времени Ос-Багатара не было в живых.

В-третьих, у Ос-Багатара появились новый «отец» (Хосро) и новый «сын» (Гарсо), ни в одном другом источнике не упоминающиеся.

В-четвертых, родоначальником двух конкурирующих родов назван некий Б., а не Алгуз.

Таким образом, поздний характер приведенной генеалогии не вызывает сомнений. Вместе с тем, в ней есть нечто привлекательное, могущее объяснить рассмотренные выше коллизии.

3.2.10. Во-первых, в этой генеалогии упоминаются два царских рода, происходящих от одного родоначальника. Первая линия представлена именами Тевдоре и Гамза, а вторая — Хосро и Ос-Багатаром, а также потомками последнего.

Во-вторых, родоначальник первой линии назван «потомком Давида Сослана». Если это соответствует исторической действительности, то мы находим подтверждение того, что в царском доме Алании действительно существовало колено, непосредственно связанное с Сосланом-Давидом. Это и есть те самые Цæразонтæ, о которых говорит осетинское предание.

В-третьих, Ос-Багатар не принадлежал к роду Цæразонтæ.

В-четвертых, уже после эпохи Ос-Багатара и его сына (Цахила?) в Осетии к власти пришли представители рода Цæразонтæ. Это и могло послужить причиной экстраполяции: все предшествующие цари задним числом были причислены к роду Цæразонтæ.

3.2.11. Учитывая сказанное, можно по-новому подойти и к вопросу о двух генеалогиях осетинских царей в «Алгузиани». Выше (1.3.1) мы привели мнение М. Джанашвили и его сторонников, согласно которому генеалогия, ориентированная на библейского царя Давида, означает багратидство Сослана-Давида и рода Цæразонтæ. Однако в настоящее время выясняется, что «[и]мя Давид использовалось в семейной традиции имянаречения аланских правителей», как минимум, с XI в., и «в честь прадеда Давида и был назван осетинский царевич Сослан» [Малахов 2020: 247–248]. Эта тенденция была внутриосетинской, связанной с христианским, а не грузинским влиянием. Отсюда можно сделать несколько выводов: 1) генеалогия, ориентированная на Давида, у осетинских царей не связана с грузинскими багратидами; 2) эта генеалогия бытовала только у одной ветви царского рода Алании — Цæразонтæ; 3) именно эту генеалогию отстаивал Сослан-Давид против той, которая была ориентирована на «греческого» царя Августа.

Легенда о происхождении осетинских царей от «греческого» царя Августа, как и альтернативная легенда о происхождении Царазоновых от царя Давида, могла появиться в Алании не раньше ее крещения в X в. В XI–XII вв. в Алании, как и в Византии, возрастает значение понятия «родовитость» [Малахов 2020: 263], чем и можно объяснить напряженный интерес к этой теме у правителей Алании. Вахушти же, узнав о родстве Царазоновых с царем Давидом, решил воспользоваться этим обстоятельством для того, чтобы обагратидить Сослана-Давида.

3.3.1. О женах Бакатара. Согласно осетинскому преданию, Ос-Багатар похитил себе в жены дочь грузинского князя во время завоевания им территории Картли. Кроме того, в некоторых преданиях утверждается, что у Багатара было две жены, одна из которых — законная, а другая — наложница (см. выше). В Нузальской надписи также упоминается жена Бакатара — сестра грузинского царя или князя, похищенная Багатаром. Это совпадение свидетельствует о наличии у Бакатара, наряду с законной женой, еще и жены-грузинки. Однако, согласно «Алгузиани», Бакатар (Алгуз) был женат на Эстер, или Этер — дочери некоего Кесарь-хана. Но данный эпизод появился в биографии Бакатара в результате все той же синкопы, поэтому его не стоит брать в расчет. Очевидно, в данном случае следует доверять Нузальской надписи и осетинскому преданию: у Бакатара было, как минимум, две жены, одна из которых законная, а вторая — наложница.

Наличие у Алгуза/Бакатара наложниц видно и из текста поэмы. Спустя неделю после воцарения, Алгуз, оставив в столице свою жену и наместника Улдана, отправился в поход, «взяв с собой высокопоставленных лиц»:

«Трех дочерей нонского царя
И четырех визирей и назира-курупатра <…>:
Его сопровождали [также] тысячи и 10.000 воинов» [А: 140 (141)].

В каком качестве могли сопровождать Алгуза юные дочери побежденного им нонского царя? Возможно, он обратил их в наложниц.

4. Поэт и фальсификатор

Выше мы выяснили, что автор «Алгузиани» — первородный сын царя Бакатара — мог родиться в конце XIII в., вся сознательная жизнь которого приходится на XIV в. Несомненно, поэма была создана во второй половине этого века уже после смерти Бакатара. Мы попытались также восстановить те части поэмы, которые были устранены рукой фальсификатора. Опираясь на содержание поэмы, а также на противоречащие ему вставки фальсификатора, мы исключили возможность авторства И. Ялгузидзе как в отношении всей поэмы, так и в отношении ее фальсификации. Но кто в таком случае был фальсификатором, и что им двигало?

Как позволяют думать некоторые факты, фальсификаторов было, как минимум, двое. Об одном из них в свое время писал М. Джанашвили: «Издатель не только неряшливо отнесся к корректуре, но даже внес от себя пять четверостиший (см. 35 стр. печатного издания), чего нет вовсе в рукописи общества грамотности, а взамен этого пропустил два четверостишия — одно на 48 стр. и другое на 50, также кое-где переставил одно четверостишие на место другого, заменил одни слова другими, не понял смысла и значения их и пр.» [Джанашвили 1895: 22]. Именно по этой причине М. Джанашвили пользовался при переводе поэмы на русский язык рукописным текстом, принадлежащим обществу грамотности [Там же], а не печатным экземпляром. Имя издателя, позволившего себе вмешаться в текст поэмы, Н. Гамрекели.

Однако мы беремся утверждать, что правке подвергся и тот рукописный текст, который оказался в распоряжении грузинского ученого. Вот что пишет об этом М. Джанашвили: «По сообщению Николая Гамрекели, текст изданного им “Алгузиани” списан свящ. И. Русишвили с оригинала нузальского <…> Нузальский оригинал был с портретами царей Осетии, и в заглавии рукописи имелось раскрашенное изображение Алгуза. Где теперь находится нузальский Алгузиани Н. Гамрекели не мог указать, а так как он недавно скончался, то, вероятно, местонахождение нашей поэмы останется тайной навсегда» [А: 190].

Не исключено, что главным фальсификатором поэмы был священник И. Русишвили, выкравший ее из Нузала, а затем передавший какую-то ее часть в отредактированном виде Н. Гамрекели. Не желая публиковать всю историю осетинской царской династии, И. Русишвили утаил от читателя именно те книги, в которых говорилось о древнейшей (до XIII в.) и новой (после середины XIV в.) истории Осетии. В результате древняя часть была скомкана и разбавлена версией Вахушти, а новая попросту не дошла до нас. Судя по заглавию всего сочинения, книг было пять: «Агъустъиан», «Алгъузиан», «Русиан», «Сарагон» и «Чъахилони». Сейчас трудно сказать, какая из них в первоначальном тексте была посвящена деяниям Ос-Багатара. Возможно, в дошедшей до нас части объединены фрагменты из первых четырех книг.

Но почему из всех книг была выбрана для публикации именно та часть, которая дошла до нас? Ответ на этот вопрос очень прост: именно в этой части в числе прочего рассказывалось о деяниях Аслана Гамрекели — одного из предков Николая Гамрекели, издателя текста.

5. Ритуальный объезд территории и гибель Бакатара

5.1.1. Конец жизни Алгуза начинается с поездки в Амосар. Эту поездку можно охарактеризовать как ритуальный объезд территории. Об этом говорят и слова автора: «Алгузон стал готовиться идти для обозрения царства, Готовился <…> видеть своих подданных и Хотел узнать, каким правосудием управляется его государство» [А: 177]. В Амосаре от рук сподвижников предавшего его Гамрекели Алгуз и нашел свою гибель: сначала была отравлена охрана, а затем был заколот спящий царь. Нас в данном случае интересует место гибели царя (Абхазия) и причина его гибели (пал жертвой заговора своих подданных).

5.1.2. В «Жамтаагъмцъерели» не указаны ни место, ни причина гибели Бакатара. В Нузальской надписи также нет прямых указаний на место гибели Бакатара, однако там упоминается местность Хидискъари, которой владел Бакатар [Лолашвили 1971: 38], что говорит о том, что последние свои дни он провел, скорее всего, в Раче. В этом же тексте содержится намек на заговор грузинских родственников, ставший причиной гибели Бакатара в волнах реки [Там же].

5.1.3. В осетинском предании упоминаются разные регионы Закавказья, в которых якобы принял свою смерть Бакатар: Картли, Южная Осетия, Рача и Дарьяльское ущелье. При этом Бакатар, как и в Нузальской надписи, пал жертвой заговора грузинских феодалов, утопивших его в волнах реки.

5.1.4. В «Дзегли эриставта» утверждается, что Бакатар вместе с братом Пареджаном и вождями осетин Мнавского ущелья (= ущелье у истоков Терека, недалеко от Дарьяльского ущелья) были убиты в войне против грузин [АГ: 65].

5.1.5. Таким образом, если не считать первого из перечисленных источников, в котором место и причина гибели Бакатара не указаны, то во всех остальных, при явном разнобое, встречаются общие места, сближающие их с поэмой.

Во-первых, как в «Алгузиани», так и в Нузальской надписи, а также в осетинском предании говорится о заговоре грузинских князей против Алгуза / Бакатара. Во-вторых, в «Алгузиани» местом гибели Алгуза названа Абхазия и то же самое находим в цитированном выше кабардинском предании: Осдемир бежал в Абхазию, где и погиб. А в Нузальской надписи и в осетинском предании местом гибели Бакатара названа Рача. Дело в том, что в 8 в. правитель Абхазии Леон объединил всю Западную Грузию, которая в период с 8 по 13 вв. н. э. называлась «Абхазским царством». Одним из восьми эриставств этого царства было эриставство Рача-Такверское [Пайчадзе 1989: 25–26]. Таким образом, в рассматриваемых памятниках «Рача» является синонимом «Абхазского царства» и, следовательно, оба памятника указывают на одно и то же место убийства осетинского царя — Рачу, или Абхазское царство. Противоречащее этим сведениям сообщение «Дзегли эриставта» о гибели Бакатара близ Дарьяльского ущелья, представленное и в одной из версий осетинского предания, представляется нам основанным на фольклорной традиции и потому неубедительным.

5.2. Наконец, нельзя не сказать о мотиве ритуального объезда территории Бакатаром. В статье [Дзиццойты 2019: 187–196] мы разобрали осетинские предания о мифическом царе горы Бурхох в Южной Осетии, также совершившем ритуальный объезд подвластной ему территории в сопровождении своих приближенных. И вот что удивительно: в этих осетинских преданиях также говорится о том, что мифический царь начал объезд с Рачи (или Имеретии), где его настигли глобальные климатические изменения, в результате которых он погиб.

Несмотря на мифологизированный характер образа царя горы Бурхох, в основе связанных с ним преданий, на наш взгляд, лежат представления средневековых осетин о ритуальных объездах аланскими царями своей территории.

Заключение. Анализ поэмы «Алгузиани» привел нас к выводу о том, что основа поэмы написана во второй половине XIV в. «первородным сыном» Бакатара. Поэма посвящена деяниям царя Осетии конца XIII —

начала XIV вв., известного в осетинских преданиях как *Ос-Бæгъатыр*, а в грузинской хронике как *Бахъатар оси* «Осетинский богатырь».

В XIX в. поэма дважды подверглась «редактированию». Из нее были удалены все главы (или книги?), повествующие о деяниях осетинских царей до и после Бакатара. Удалены также разделы, повествующие о начальном периоде жизни Бакатара: захвате Картли и жены-наложницы. Кроме того, имя главного героя, Бакатар, он же Алгузон, заменено именем «первого» осетинского царя Алгуз. В экспозицию и в заключительную главу «редактор» внес генеалогическую легенду об осетинских царях, сочиненную в первой половине XVIII в. грузинским историком и географом Вахушти.

Историческая часть поэмы повествует об освобождении Бакатаром своей родины, Алании, от господства монголов. Для этого ему пришлось разбить в кровопролитных сражениях черкесов, чеченцев, хетаджей и нонцев. После воцарения Алгуз предпринимает еще один важный поход против царя Амосара (Абхазии).

Большинство описанных в поэме событий находит подтверждение либо в «Жамтаагъмцъерели», либо в Нузальской надписи, либо в осетинском фольклоре, либо во всех или в двух из перечисленных источников. Можно утверждать, что «Алгузиани» представляет собой важный источник по истории Алании монгольского периода, подтверждая и дополняя сведения, имеющиеся в исторических источниках.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

А — *Алгъузиани / Алгузиани* (грузинский текст с параллельным переводом на русский язык, выполненным М. Джанашвили) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22, вып. 1. Тифлис, 1897. С. 90–196.

АГ — *Гаглойти Ю. С.* Алано-Георгика: Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007.

АК — *Сослан Цæразон. Алгъуызы кадæг*. Цхинвал: Цыкура, 2016.

Вахушти. География Грузии / Пер. с груз. // Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. XXIV, вып. 5. Тифлис, 1904.

Гæдиаты Секъа. Уацмыстæ. [Сочинения (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу: Ир, 1991.

ИАА — *Ирон адæмон аргъæуттæ* [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. Т. III (1962). Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад.

ИАС (I, II) — *Ирон адæмы сфæлдыстад* [Осетинское народное творчество (на осет. яз.)]. Т. I, II. Дзæуджыхъæу, 1961.

Къубалты А. Уацмыстæ [Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир, 1978.

«МД» — журнал «Мах дуг» (на осет. яз.). Дзæуджыхъæу, 1934–.

«Советон Ирыстон» — газета «Советон Ирыстон» (на осет. яз.). Цхинвал.

ССКГ — *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. V (1871). Тифлис.

«Ф» — журнал «Фидиуæг» (на осет. яз.). Цхинвал, 1927–.

Исследования

Абаев В. И. Алгузиани. Перевод с грузинского // Известия Осетинского НИИ краеведения. Вып. II. Владикавказ, 1926.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.: Наука, 1973.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука, 1979.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989.

Абаев В. И. Избранные труды. Т. I. Владикавказ: Ир, 1990.

Алборов Б. А. Этноним «Царциата» осетинских нартских сказаний // ОРФ СОИГСИ. Ф. 19, оп. 1, д. 112. 1963.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках / Пер. с англ. М.: Менеджер, 2003.

Андроникашвили М. Наркъвевеби иранул-картули енобриви уртиертобидан [Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (на груз. яз.)]. Т. I. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1966.

Ælборты Х. Уидæгтæ æмæ къабæзтау. Цхинвал: Ирыстон, 1985.

Бзаров Р. С. Три осетинских общества в середине XIX века. Орджоникидзе: Ир, 1988.

Бродель Фернан. Время мира: Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992.

Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Цхинвал: Юго-осет. книжн. изд-во, 1959.

Ванеев З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Т. I. Цхинвал: Ирыстон, 1989.

Гаглойти Ю. С. Средневековые летописи о Давиде Сослане // Литературная Осетия. № 33. 1969(а). С. 120–127.

Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // Известия ЮОНИИ. Вып. 16. Тбилиси: Мецниереба, 1969(б). С. 57–71.

Гаглойти Ю. С. Из истории Восточной Осетии: Арвыком, Тырсы, Гудыком // Фыдыуæзæг / Отчий край: Тырсыгом, Хъудыком, Къобы зылд. Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс, 2008. С. 19–42.

Гаглойти Ю. С. Об одном переводе «Алгузиани» или как создаются исторические мифы и фальшивки // газета «Республика», 2017, № 36–38. С. 29–32.

Гуриев Т. А. Этимологический состав имен алан-асов китайских летописей // Первая международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 1991. С. 36–37.

Д–и М. (= *Джанашвили М.*) Об осетинской истории // газета «Новое обозрение», № 4076 за 1895 г. [Цитируем по: Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. II: Цхинвал: Ирыстон, 1982. С. 17–22].

Джанашвили М. Предисловие, комментарии к тексту «Алгузиани» // СМОМПК, Т. 22, вып. 1. Тифлис 1897. С. 90–196.

Джусойты Н. Г. История осетинской литературы. Т. I. Тбилиси: Мецниереба, 1980.

Джусойты Н. Балц ирон аив дзырды дунемæ. 1-аг чиныг. Цхинвал: Хуссар Алани, 2012.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Владикавказ: Алания, 1992.

Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика, 2017.

Дзиццойты Ю. А. Об исторических границах Южной Осетии // Центральная Евразия. № 1(3). М., 2019. С. 181–236.

Дзиццойты Ю. А. Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге // Nartamongæ. Vol. XV, № 1, 2. 2020. С. 222–265.

Дзиццойты Ю. А. В поисках столицы Алании // Нартамонгæ. 2022. Т. 17. С. 243–289.

Дзиццойты Ю. А. Еще раз о столице Алании // Нартамонгæ, 2023. Т. 18, № 1, 2. С. 111–118.

Дюмезиль Ж. Сидамон и его братья // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ: СЕМ, 2019. С. 125–130.

Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М.: Наука, 1971.

Калоты Г. Ирон литературæ. Хрестомати. Орджоникидзе: Ир, 1982.

Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир 1990.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. 2-е издание, дополненное. Владикавказ: Ир, 1992.

Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука, 1985.

Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Советская этнография, № 1. 1956. С. 19–28.

Лолашвили И. Тайна гробницы Давида Сослани (на груз. яз.). Тбилиси: Мецниереба, 1971.

Лубоцкий А. М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма. М.: Наука, 2016. С. 89–140.

Малахов С. Н. Алания и Византия. Исторические аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015.

Малахов С. Н. Аланская митрополия в X–XVI вв.: Историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир, 2020.

Пайчадзе Г. Г. Название Грузии в русских письменных исторических источниках. Тбилиси: Мецниереба, 1989.

Пигулевская Н. В. К вопросу о «письменных» народах древности // Древний мир. М.: Наука, 1962.

Пфаф Б. В. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V, отд. 2. Тифлис, 1871. С. 1–100.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

Темырханты С. Иры истори. Дзæуджыхъæу: Аланыстон, 1994.

Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид (к вопросу о его генеалогии) // Известия ЮО НИИ АН ГССР. Вып. 26. 1981. С. 102–113.

Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. Владикавказ: Ир, 1990.

Тыбылты А. Уацмысты æмбырдгонд. Цхинвал: Ирыстон, 1988.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. Т. IV. М.: Прогресс, 1987.

Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир, 1975.

Цховребова З. Д. Осетины в Южной Осетии и Грузии в XIX–XX вв. Цхинвал: Ирыстон, 2007.

Чибиров Л. А. К вопросу об идентичности Агузата и Агузарта // Вопросы литературы и фольклора. Вып. IX. Владикавказ, 2017. С. 234–249.

Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам [= дилетантское издание]. Цхинвал: б. и. 1993.

Sources

A — Alguziani / Alguziani (Georgian text with a parallel Russian translation by M. Dzhanshiev). Collection of Materials for the Description of Localities and Tribes of the Caucasus, vol. 22, issue 1. Tiflis, 1897, pp. 90–196. (In Georgian and Russian)

AG — *Gagloyti, Yu. S.* Alano-Georgica: Information from Georgian Sources about Ossetia and the Ossetians. Vladikavkaz: Ir, 2007. (In Russian)

AK — Soslan Tsærazon. Alguyzy Kadag. Tskhinval: Tsykura, 2016. (In Ossetian)

Vakhushti. Geography of Georgia. Translated from Georgian. Notes of the Caucasian Department of the Imperial Russian Geographical Society, book XXIV, issue 5. Tiflis, 1904. (In Russian)

Gædiaty Sek'a. Uatsmystæ [Collected Works, in Ossetian]. Dzaudzhikau: Ir, 1991. (In Ossetian)

IAA — Iron adæmon argætutæ [Ossetian Folk Tales]. Vol. III. Tskhinval: Publishing House of the Republic of South Ossetia, 1962. (In Ossetian)

IAS (I, II) — Iron adæmy sfældystad [Ossetian Folk Creativity]. Vols. I–II. Dzaudzhikau, 1961. (In Ossetian)

K'ubalty, A. Uatsmystæ [Collected Works, in Ossetian]. Ordzhonikidze: Ir, 1978. (In Ossetian)

"MD" — Journal Makh Dug, Dzaudzhikau, 1934–. (in Ossetian)

"Soveton Iryston" — Newspaper Soveton Iryston, Tskhinval. (in Ossetian)

SSKG — Collection of Information about the Caucasian Highlanders. Issue V. Tiflis, 1871. (In Russian)

"F" — Journal Fidiuæg, Tskhinval, 1927–. (in Ossetian)

References

Abaev, V. I. Alguziani. Translation from Georgian. Proceedings of the Ossetian Research Institute of Regional Studies, vol. II. Vladikavkaz, 1926. (in Russian)

Abaev, V. I. The Ossetian Language and Folklore. Vol. I. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1949. (in Russian)

Abaev, V. I. Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. II. Leningrad: Nauka, 1973. (in Russian)

Abaev, V. I. Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. III. Leningrad: Nauka, 1979. (in Russian)

Abaev, V. I. Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. IV. Leningrad: Nauka, 1989. (in Russian)

Abaev, V. I. Selected Works. Vol. I. Vladikavkaz: Ir, 1990. (in Russian)

Alborov, B. A. The Ethnonym "Tsartsiyata" in Ossetian Nart Tales. Archive of the North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies (SOIGSI). File 19, inv. 1, d. 112. 1963. (in Russian)

Alemany, A. Sources on the Alans. A Critical Compilation. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.

Andronikashvili, M. Essays on Iranian–Georgian Linguistic Relations [in Georgian]. Vol. I. Tbilisi: Tbilisi University Press, 1966. (in Russian)

Bzarov, R. S. Three Ossetian Communities in the Mid-Nineteenth Century. Ordzhonikidze: Ir, 1988. (in Russian)

Braudel, Fernand. The Perspective of the World: Civilization and Capitalism, 15th–18th Centuries. Vol. 3. Moscow: Progress, 1992. (in Russian)

Vaneev, Z. N. Medieval Alania. Tskhinval: South Ossetian Book Publishing House, 1959. (in Russian)

Vaneev, Z. N. Selected Works on the History of the Ossetian People. Vol. I. Tskhinval: Iryston, 1989. (in Russian)

Gagloyty, Yu. S. Medieval Chronicles about David Soslan. Literaturnaya Osetiya, no. 33. 1969(a). pp. 120–127. (in Russian)

Gagloyty, Yu. S. Abkhaz–Ossetian Nart Parallels. Proceedings of the South Ossetian Research Institute, vol. 16. Tbilisi: Metsniereba, 1969(b). pp. 57–71. (in Russian)

Gagloyty, Yu. S. From the History of Eastern Ossetia: Arvykhom, Tyrsy, Gudykom, Fydyuaezag. In: Fatherland: Tyrsygom, Khudykom, Koby Zyld. Dzaudzhikhaeu: Proekt-Press, 2008. pp. 19–42. (in Russian)

Gagloyty, Yu. S. On One Translation of "Alguziani," or How Historical Myths and Forgeries Are Created. Respublika newspaper, 2017, nos. 36–38, pp. 29–32. (in Russian)

Guriev, T. A. The Etymological Composition of the Names of the Alan-Ases in Chinese Chronicles. In: First International Scientific Conference "Ossetian Studies: History and Modernity." Vladikavkaz, 1991. pp. 36–37. (in Russian)

D–i M. (= Dzhanshvili, M.) On the History of the Ossetians. Novoe Obozrenie newspaper, no. 4076 (1895). [Cited from: The Periodical Press of the Caucasus on Ossetia and the Ossetians. Vol. II. Tskhinval: Iryston, 1982. pp. 17–22.] (in Russian)

Dzhanshvili, M. Preface and Commentary to the Text "Alguziani." Proceedings of the Caucasian Archaeological Society (SMOMPK), vol. 22, no. 1. Tiflis, 1897. pp. 90–196. (in Russian)

Dzhusoyty, N. G. History of Ossetian Literature. Vol. I. Tbilisi: Metsniereba, 1980. (in Russian)

Dzhusoyty, N. Balt Iron Æyv Dzyrdy Dunæmæ. Part 1. Tskhinval: Khussar Alani, 2012. (in Ossetian)

Dzitsoyty, Yu. A. The Narts and Their Neighbors. Vladikavkaz: Alania, 1992. (in Russian)

Dzitsoyty, Yu. A. Issues of Ossetian Philology. Vol. I. Tskhinval: Respublika, 2017. (in Russian)

Dzitsoyty, Yu. A. On the Historical Borders of South Ossetia. Central Eurasia, no. 1(3). Moscow, 2019. pp. 181–236. (in Russian)

Dzitsoyty, Yu. A. An Attempt at a Historical and Cultural Analysis of the Legends about Khetag. Nartamongæ, vol. XV, nos. 1–2, 2020. pp. 222–265. (in Russian)

Dzitsoyty, Yu. A. In Search of the Capital of Alania. Nartamongæ, 2022, vol. 17, pp. 243–289. (in Russian)

Dzitsoyty, Yu. A. Once Again on the Capital of Alania. Nartamongæ, 2023, vol. 18, nos. 1–2, pp. 111–118. (in Russian)

Dumézil, G. Sidamon and His Brothers. In: Epic and Mythology of the Ossetians and World Culture. Vladikavkaz: SEM, 2019. pp. 125–130. (in Russian)

Kaloev, B. A. The Ossetians: A Historical and Ethnographic Study. 2nd ed. Moscow: Nauka, 1971. (in Russian)

Kaloty, G. Iron Literature. Reader. Ordzhonikidze: Ir, 1982. (in Ossetian)

Kuznetsov, V. A. Rekom, Nuzal and Tsarazonta. Vladikavkaz: Ir, 1990. (in Russian)

Kuznetsov, V. A. Essays on the History of the Alans. 2nd ed., revised and expanded. Vladikavkaz: Ir, 1992. (in Russian)

Kuklina, I. V. Ethnogeography of Scythia According to Ancient Sources. Leningrad: Nauka, 1985. (in Russian)

Lavrov, L. I. The Origin of the Kabardians and Their Settlement in the Present Territory. Soviet Ethnography, no. 1 (1956): 19–28. (in Russian)

Lolashvili, I. The Mystery of the Tomb of David Soslan [in Georgian]. Tbilisi: Metsniereba, 1971. (in Georgian)

Lubotsky, A. M. Alanian Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript. In: Monuments of the Alanian Language and Writing. Moscow: Nauka, 2016. pp. 89–140. (in Russian)

Malakhov, S. N. Alania and Byzantium: Historical Aspects of Political and Ecclesiastical Relations. Selected Articles. Moscow: SEM, 2015. (in Russian)

Malakhov, S. N. The Alanian Metropolis in the 10th–16th Centuries: Historical and Archaeological Essays. Vladikavkaz: Ir, 2020. (in Russian)

Pigulevskaya, N. V. On the Question of the "Literate" Peoples of Antiquity. In: The Ancient World. Moscow: Nauka, 1962. (in Russian)

Pfaff, B. V. Materials for the History of the Ossetians. Collection of Information about the Caucasian Highlanders, vol. V, part 2. Tiflis, 1871. pp. 1–100. (in Russian)

Rybakov, B. A. Ancient Rus': Tales, Bylinas, Chronicles. Moscow, 1963. (in Russian)

Temyrkhanty, S. Iron History. Dzaudzhikhaeu: Alanyston, 1994. (in Ossetian)

Togoshvili, G. D. Soslan-David (On His Genealogy). Proceedings of the South Ossetian Scientific Research Institute of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, vol. 26 (1981): 102–113. (in Russian)

Togoshvili, G. D. Soslan-David. Vladikavkaz: Ir, 1990. (in Russian)

Tybylty, A. Uatsmysty Æmbyrdgond. Tskhinval: Iryston, 1988. (in Ossetian)

Vasmer, M. Etymological Dictionary of the Russian Language. Translated from German. Vol. IV. Moscow: Progress, 1987. (in Russian)

Tsagaeva, A. D. Toponymy of North Ossetia. Part II. Ordzhonikidze: Ir, 1975. (in Russian)

Tskhovrebova, Z. D. The Ossetians in South Ossetia and Georgia in the 19th–20th Centuries. Tskhinval: Iryston, 2007. (in Russian)

Chibirov, L. A. On the Question of the Identity of Aguzat and Aguzart. In: Issues of Literature and Folklore, vol. IX. Vladikavkaz, 2017. pp. 234–249. (in Russian)

Chichinadze, Z. The History of Ossetia According to Georgian Sources [= amateur edition]. Tskhinval: n.p., 1993. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.69.66.001

Алан Ахсарович Туаллагов
доктор исторических наук, заведующий
отделом археологии, СОИГСИ ВНЦ РАН
(362040, РСО-Алания, Владикавказ,
пр-кт Мира, д. 10.)
E-mail: soigsi@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-1857-0306

РАННИЕ АЛАНЫ И КАРТЛИ

Аннотация. В статье анализируются данные эпиграфических памятников и нарративных источников, позволяющие установить наличие тесных контактов между социальными верхами древней Иберии и аланами. Текст одного из таких эпиграфических памятников сопровождается изображениями тамг, что предоставляет дополнительные ясные доказательства в пользу аланского происхождения части представителей высшей знати древней Картли. Вероятная новая страница в алано-картлийских отношения могла быть открыта в условиях появления во главе Боспорского царства представителей алан. Она представляла собой и первый пример заключения царственных междинстических алано-картлийских браков.

Ключевые слова: Картли, аланы, Боспорское царство, эпиграфические памятники, ономастика, тамги, письменные источники.

Для цитирования: Туаллагов А. А. Ранние аланы и Картли, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 91–137.

Рукопись поступила в редакцию 9.09.2025
Рукопись принята к печати 28.09.2025

Alan Akhsarovich Tuallagov
Dr., Head of the Department of Archeology,
V. I. Abaev North Ossetian Institute
of Humanitarian and Social Studies
of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian
Academy of Sciences
Mira Avenue, 10, Vladikavkaz,
Republic of South Ossetia, Russia, 362040
E-mail: soigsi @mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-1857-0306

EARLY ALANS AND KARTLI

Abstract. The article analyzes the data of epigraphic monuments and narrative sources, allowing to establish the presence of close contacts between the social elite of ancient Iberia and the Alans. The text of one of such epigraphic monuments is accompanied by images of tamgas, which provides additional clear evidence in favor of the Alanian origin of some representatives of the highest nobility of ancient Kartli. A probable new page in the Alan-Kartlian relations could be opened under the conditions of the appearance of representatives of the Alans at the head of the Bosporan Kingdom. It also represented the first example of the conclusion of royal Alan-Kartlian intermarriage.

Keywords: Kartli, Alans, Bosporan Kingdom, epigraphic monuments, onomastics, tamgas, written sources.

For citation: Tuallagov A. A. Early Alans and Kartli, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 91–137.

Received on 9.09.2025
Accepted on 28.09.2025

Обычно на основании археологических данных появление отдельных групп алан на территории Картли относят к V–VII вв., полагая их привлечение в качестве наемников Сасанидским Ираном, включившим данную территорию в свою провинцию. Вместе с тем, некоторые эпиграфические памятники должны были свидетельствовать и о более ранних примерах такого проникновения. Например, обращалось внимание на женское имя Беуразурия (Βευραζουρία[ς]) в греческой погребальной надписи на плите (рис. 1.1) из некрополя Самтавро, датируемой не позднее III в., в которой сама женщина представлена как супруга главного художника и архитектора (руководителя работ) Аврелия Ахолиса.



Рис. 1.1. Греческая погребальная надпись на плите из некрополя Самтавро
Fig. 1.1. Greek funerary inscription on a slab from the Samtavro necropolis

Если одни исследователи, обращаясь к данному эпиграфическому памятнику [Qaukhchischvili 2009: 256–257, № 236, 339–340] только вскользь объявляли имя персидским [Qaukhchischvili 2009: 339], то другие надежно этимологизировали имя Βευραζούρια (Bewræ-ʒoræ) на основании осет. Bewræ-ʒor — «Многоречивая» [Абаев 1949: 159–160, 229]. Отмечается, что имя входит в число сарматских, аланских, или прото-осетинских, в связи с чем следует пояснение: «Это имя, отсылающее к красноречию, можно добавить к ряду свидетельств, указывающих на то, что иберийское общество предоставляло некоторым женщинам выдающееся положение благодаря роли советчиц, которую они обеспечивали благодаря своей образованности…

Конечно, в конкретном случае с Беуразурией имя не обязательно определяет ее личность, и ее присутствие в надписи скорее соответствует общепринятым нормам, способствующим супружеской гармонии между умершими супругами, широко распространённым в консервативных обществах античного мира. В любом случае, этот смешанный брак между иностранцем с римским именем и сарматской женой многое говорит о

многоэтничной и многокультурной атмосфере древней кавказской Иберии» [Preud'homme 2023: 187–191]. Остается только уточниться, что хронологически, а также исходя из территориальной близости северокавказской Алании, Беуразурия должна была представлять именно ее.

Интересна находка в Згудери серебряной ложки [Giunashvili 2019: 62] с нанесенным на нее именем, исполненным дважды на греческом и арамейском языках: греч. ΧΗΔ — Χηδ и арам. «Ked» (рис. 1.2). Находка датируется II–III вв. Для данного имени предлагались параллели Χαδικίας и Χαδάκης из ономастики Северного Причерноморья, что представляется явной натяжкой, и не менее сомнительное Χηδδοπ из Центральной Греции. Наконец, привлекалось к рассмотрению имя Χηδοσβίος из Пантикапея (совр. г. Керчь, Крым) [Kobakhidze, Phiphia 2023c: 656].



Рис. 1.2. Серебряная ложка из Згудери
Fig. 1.2. Silver spoon from Zguderi

Имя рассматривалось как Kedi, возводясь к осетинскому Gädi и включаясь в число имен, обогащающих иберийскую ономастику [Qaukhchischvili 2009: 344]. Заметим, что осет. gædy означает «кошка» (переносно — «лживый», «лжец»), а женское имя имеет форму Gadi [Гаглойти 2007: 102]. Особое внимание привлекает имя Χηδοσβίος из надписи III в., форма которого обосновывается как Χηδος, что может рассматриваться как аналог имени Χηδ на ложке. Оно принадлежало царю Боспорского царства, который стоял в ряду правителей III — начала IV вв. [Кучеревская, Федосеев 2018: 269–273], происходивших из числа узурпировавших власть в стране алан

или представителей аланских ветвей официальной династии Тиберий Юлиев. Имя Χηδοσβίος этимологизировали на основании среднеиран. xwaday — «царский» и aspa — «конь» [Яйленко 2010: 464], что оставляет в случае признания корректной формой Χηδος этимологическое решение на основании xwaday.

Предлагаемые решения требуют осторожного обращения. Осторожность должна быть проявлена и к находке на участке XXV Жинвальского могильника в женском погребении № 18 железного перстня с вставленной геммой-инталией из красно-коричневого сердолика (размер перстня — 20×22 мм, геммы-инталии — 12×16 мм), на которую впоследствии была нанесена надпись «Βακουρ Ἀλανα(ς/γ — ?)» — «Бакур (иран. «Сын бога») Алан/Аланский» (рис. 1.3 — 1.4). Гемму относят к изделиям римского мастера и датируют I–II вв. Надпись датируют самым концом II–первой четвертью III вв., погребение — первой половиной III в. [Туаллагов 2025: 116–117]. Осторожность диктуется не предварительностью этимологических решений, как в случае с находкой из Згудери, и не упорным отрицанием отдельными исследователями [Qaukhchischvili 2009: 263–264, № 253, 343; Phiphia 2019: 487; Kobakhidze, Phiphia 2023a: 635] очевидного факта [Preud'homme, Frank 2023: 373, n. 300] с продвижением ошибочного чтения Βακουρ αμνα(ς) — «Бакур агнец», что уже аргументированно отвергнуто [Балахванцев, Николаишвили 2010: 131–134]. Нам остаются неизвестными место нанесения надписи на гемму-инталию и, соответственно, условия попадания перстня к его последней владелице.



Рис. 1.3.–1.4. Железный перстень из участка XXV Жинвальского могильника женского погребения № 18

Fig. 1.3.–1.4. Iron ring, from female burial No. 18 at Plot XXV of the Zhinval necropolis

Что касается особого внимания к данным эпиграфических памятников с территории древней Картли в интересующем нас аспекте, то оно относилось к другим материалам. Так, отмечалась находка в гробнице № 1 в Армазисхеви золотого кольца с сердоликовой геммой (21×17 мм), на которой представлено бюстовое изображение мужчины в профиль с надписью-негативом вокруг: Ἀσπαυροῦκις πιτιάξης — «Аспаурук питиахш»

[Qaukhchischvili 2009: 260, № 242, 343, 364; Kobakhidze, Phiphia 2023: 592–593, 769, app. 39]. Находка (рис. 2.1), как полагают, является инсигнией и датируется первой половиной или концом II в. н. э., II–III вв. Имя Ἀσπαυροῦκις принадлежит к иранскому фонду ономастики [Nyberg 1946: 230–231] и этимологизируется на основании иран. Aspa + ruk (*aspa- rauka-; asp + payrōg) — «(Имеющий) светлых коней». Его конкретно относят к фонду сармато-аланских имен. Параллель усматривают в имени Ἀσφώρου γος из Ольвии. Имя Аспарух (Ἀσπαυροῦχ) впоследствии (VI в.) носил, например, тюркский предводитель и основатель Болгарского царства на Балканах [Абаев 1949: 157, 178; Preud'homme, Frank 2023: 370].



Рис. 2.1. Золотое кольцо с сердоликовой геммой из гробницы № 1 в Армазисхеви
Fig. 2.1. Gold ring with a carnelian gem from Tomb № 1 at Armazishevi

Последнее наблюдение частным порядком верифицировало этимологическое решение по имени данного предводителя [Дуйчев 1953: 353–356; Бешевлиев 1967: 237–247; Alemany 2005: 18]. В отношении известной критики такого решения [Schmitt 1985: 21–23] специалисты справедливо отмечали [Хуршудян 2015: 38–39], что «… версию об иранском — сарматском или, точнее, аланском происхождении имени Asparūk вряд ли можно считать опровергнутой». Этимология имени на основе *spar — «наступать, напирать» (осет. æfsærun), предлагаемая для имени Аспара [Гутнов 2005: 59–60], явно ошибочна.

В той же гробнице № 1 была найдена альмандиновая гемма (21×8 мм), вставленная в бляху золотого пояса, с изображением бюстовых фигур мужчины и женщины, помещенных друг напротив друга, и надписью: Ζευάχης ζωή μου, Καρπάκ (Καρπάκ, Ζευάχης ζωή μου) — «Зевак, жизнь моя, Карпак» («Карпак, жизнь моя, Зевах») [Qaukhchischvili 2009: 259–260, № 241]. Несомненно, на гемме (рис. 2.2) представлены мужское имя Зевах и женское Карпак (иран. «Красивая» [Nyberg 1946: 231]), что соответствует и их расположению у соответствующих портретов, а не наоборот, как иногда до сих пор указывается в различных публикациях. Женское имя представлено надписью-негативом, мужское вырезано в прямом и обратном порядке. Находка датируется I или II вв. н. э. Имя Ζευάχης еще раз вырезано на сердоликовой гемме (9×4 мм) золотого кольца (рис. 2.3), найденного в женской гробнице № 6 в Армазисхеви (Армази) и датируемого второй

половиной I в. н. э. [Qaukhchischvili 2009: 260, № 243, 338, 343, 364; Kobakhidze 2023: 573, 768, app. 36; Kobakhidze 2023a: 574–575, 768, app. 37].



Рис. 2.2. Альмандиновая гемма (21×8 мм), вставленная в бляху золотого пояса, с изображением бюстовых фигур мужчины и женщины из гробницы № 1 в Армазисхеви
Fig. 2.2. Almandine gem (21 × 8 mm) set in a gold belt plate, depicting busts of a man and a woman, from Tomb No. 1 at Armazishevi



Рис. 2.3. Сердоликовая гемма (9×4 мм) золотого кольца из женской гробницы № 6 в Армазисхеви (Армази)
Fig. 2.3. Carnelian gem (9 × 4 mm) from a gold ring in female Tomb No. 6 at Armazishevi (Armazi)



◄ Рис. 2.4. Рисунок колца. Золотое кольцо с сердоликовой геммой (11×9 мм), найденное в другом женском погребении из Армазисхеви

Fig. 2.4. Gold ring with a carnelian gem (11×9 mm), found in another female burial at Armazishevi

В другом женском погребении из Армазисхеви было также обнаружено золотое кольцо с сердоликовой геммой (11×9 мм), на которой вырезано бюстовое изображение мужчины в профиль с серьгами [Qaukhchischvili 2009: 261, № 244], что может указывать на изображение чиновника Сасанидского Ирана. Изображение сопровождается тремя буквами ZYX (или K) (рис. 2.4), что предложено восстанавливать как Z[ε]υ[ά]χ[ης] — Зевах. Находку датировали концом III в. н. э. [Kobakhidze, Phiphia 2023b: 645]. В последнем издании находки, видимо, по технической ошибке, вместо соответствующего изображения [Gamkrelidze 2012: 260, pl. VI] представлено изображение все того же кольца Аспаурука [Kobakhidze, Phiphia 2023b: 775, app. 50]. Если предлагаемое прочтение верно, то следует полагать, что имя Зевах, действительно, стало традиционным в иберийском обществе.

Еще одной находкой является надгробная надпись (армазская билингва), высеченная на базальтовой надгробной стеле и составленная на греческом (верхняя часть) языке и разновидностью арамейского («армазского») письма (нижняя часть) (рис. 2.5). Она обнаружена в гробнице № 4 Армазисхеви и была вторично использована в качестве строительного материала. Исследователями даны незначительно различающиеся в деталях прочтения [Tseretheli 2012: 146–180; Qaukhchischvili 2009: 255–256, № 235; Dundua, Kobakhidze 2023: 602–609, app. 41]. Надпись датировали началом II в. н. э., второй половиной II в. н. э., концом третьей четверти II в. н. э., II в. н. э., первой половиной III в. н. э., II–III вв. н. э. Надпись посвящена Серапит — дочери питиахша Зеваха Младшего.



◄ Рис. 2.5. Надгробная надпись (армазская билингва), высеченная на базальтовой надгробной стеле

Fig. 2.5. Funerary inscription (Armazi bilingual) engraved on a basalt gravestone stele

В той же гробнице № 4 была обнаружена еще одна стела на арамейском языке, также использовавшаяся вторично в качестве строительного материала. Она сообщала о деяниях питиахша Чаргаса — сына Зеваха Старшего (рис. 2.6). Надпись датировали ~ 75 г. н. э. за счет отождествления упомянутых в ней правителей с Фарасманом I и Михрдатом II Иберийским, которому, согласно соответственно датируемой надписи из Мцхета, римский император Веспасиан способствовал в строительстве укреплений. Надпись также предлагают более осторожно датировать концом I или началом II вв., т. к. Михрдат II Иберийский начал, вероятно, править в 70-х гг. н. э. [Tseretheli 2012: 174; Altheim, Stiehl 1963: 243–261; Хуршудян 2015: 40–45; Preud'homme 2019: 1–14; Preud'homme, Frank 2023: 341–381]. Полагают, что возможность датировать надпись II в. остается открытой [Preud'homme, Frank 2023: 374].

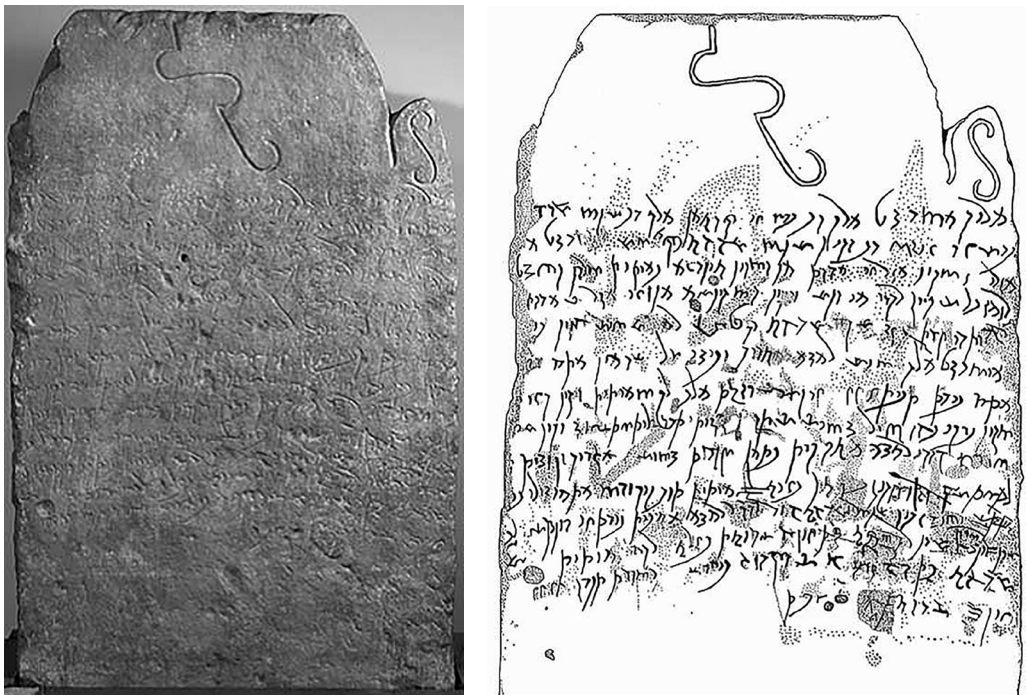


Рис. 2.6. Стела на арамейском языке
Fig. 2.6. Stele in the Aramaic language

Не вдаваясь в проблему соотношения упоминавшихся Зеваха Младшего и Зеваха Старшего, по-разному решавшуюся учеными, отметим само имя Зевах, которое также давно привлекло внимание специалистов. Нет никакого основания, как делали некоторые авторы, передавать имя в форме

«Джавах» [Апакидзе 1967: 17–18], видимо, молчаливо ориентируясь на некоторые грузинские материалы, тем более, когда уже первые исследователи армазской билингвы аргументированно отвергали такую возможность [Tseretheli 2012: 156]. Имя явно негрузинское [Надиров 2001: 111, сн. 18].

Его было предложено сопоставлять с библейским именем Zebah или с именем Ζεύακος надписи из Танаиса ~220 г. н. э. с указанием [Tseretheli 2012: 156] на известную к тому времени для него этимологию в связи с авест. zaoya — «сильный, могущественный» [Justi 1895: 385]. Имя Зевах возводилось к осет. zevæg (ирон. zivæg — «лень, ленивый, лентяй»). Оно отмечалось для персонажа Нартовского эпоса осетин — Zivæg / Zevæg [Абаев 1949: 86–87, 190, 199, 223; 2020: 51]. Некоторые исследователи относили имя к «личным именам с менее определенными иранскими этимологиями» [Zgusta 1955: 191–192], другие, в целом, считали имена армазской билингвы иранскими, но, вероятно, распространенными среди алан [Altheim 1959: 247]. Предлагалась этимология на основании древнеиран. *jīva-ka — «жизнь» [Huyse 1998: 181–182] или «Zīwax из др.-иран. *Zīvaka-, ср. ср.-перс. и арм. Zik из *Zīvak» [Altheim, Stiehl 1963: 248; Хуршудян 2015: 43; Preud'homme, Frank 2023: 345, 346–347].

Имя питиахша Чаргаса (Šrgs) относили к сармато-аланскому фонду ономастики и этимологизировали на основе осет. særæ̈gas — «невредимый», «имеющий невредимую голову» [Абаев 1949: 151, 180]. Также предлагались решения за счет осет. cærgæs — «орел» (согд. črks — «хищная птица», перс. kargas — «коршун») или осет. sær — «голова» + gæs — «сторож, охранитель» [Altheim, Stiehl 1963: 247].

В целом, приведенные материалы послужили несколько различным выводам. Одни исследователи просто фиксировали появление в Картли того периода аланских имен, другие указывали на соседство или взаимодействие с северокавказскими аланами. Наконец, питиахшей Аспаурука, Зеваха Младшего и Чаргаса рассматривали как этнических алан, которые заняли в Картли второе после местного правителя место в социальной иерархии, что указывало не просто на картлийско-аланское взаимодействие, но и на проникновение и значительное влияние алан на социальную и военно-политическую историю закавказской страны.

В свете полагаемых решений особое значение может иметь памятник питиахша и полководца Чаргаса [Altheim, Stiehl 1963: Abb. 1; Preud'homme, Frank 2023: 343, fig. 1, 344, fig. 2]. В его верхней части стелы представлены два знака. У центрального, явно доминирующего, знака верхнее окончание, видимо, имевшее форму нижнего, оказалось срезанным в результате последующего стесывания верхней части стелы для ее вторичного использования, что подтверждает изначальное присутствие обоих знаков в надписи.

Знаки предположительно рассматриваются как эзотерические (религиозные) символы, предназначенные для будущего возрождения, или как тамги, принадлежавшие правящему в то время иберийскому царю и питиахшу Чаргасу. Полагается, что, в случае признания их сарматскими, речь может идти о кланах или правящих родах, союзных иберийскому правителю народов, т. е. наличие сарматских тамг служит поддержкой гипотезы о союзе иберов и части алан [Preud'homme, Frank 2023: 342, 369]. Данное мнение напоминает высказанные и ранее предположения, что центральный знак, хотя его значение не установлено, является геральдическим знаком царской власти, а второй (спираль «справа от изображения луны»? — *А. Т.*) имеет особое значение, неоднократно встречаясь в грузинской символике и, возможно, имея культовое значение [Вадбольский М. Н. 2014. С. 30, 55, рис. 18, 108, рис. 244].

Обсуждение религиозного, культового. эзотерического характера знаков не имеет основания и перспективы. Что касается предложения атрибутировать их как тамги, то оно находит свое возможное разрешение. Центральный знак, судя по его доминирующему расположению и размерам, мог бы принадлежать правящему в государстве царю, имя которого открывает надпись и к которому Чаргас постоянно обращается после каждого описания своего военного успеха. Отсутствие сведений о подобных знаках у картлийских царей является весомым аргументом против подобной атрибуции центрального знака [Яценко, Марченко, Туаллагов 2025], но не исключает первой такой фиксации.

Что касается полагаемого присутствия симметрично расположенного знаку на левой стороне плиты третьего знака, на боковом выступе, за счет подразумеваемого стесывания здесь плиты, параллель чему усматривают в трех располагавшихся в ряд сарматских тамг с центральной более крупного размера, ошибочно сопоставлявшихся с буквами албанского алфавита [Тревер 1959: 340–341, рис. 46], под греческой надписью на плите у с. Беюк-Дегне (совр. Азербайджан) [Яценко, Марченко, Туаллагов 2025], то оно не представляется столь однозначным. Расположение всей надписи Чаргаса указывает на отсутствие такой возможности, подтверждая наличие только центрального знака как доминирующего и второго знака лица, располагавшегося ближе к краю плиты, которая могла быть также подвергнута стесыванию вместе с верхней частью, что и привело к образованию «выступа». Он мог остаться не удаленным, видимо, в ходе изменения по какой-то причине первоначального плана. Вполне справедливо замечание, учитывающее формы подобных стел в регионе, что вместе с верхней частью была удалена левая часть стелы, «поскольку первоначальный вид стелы был симметричным» [Preud'homme, Frank 2023: 342]. Симметрия явно

нарушена и в верхней части плиты, где располагается второй знак. Сопоставление со знаками на плите у с. Беюк-Дегне представляется условным, поскольку те располагались непосредственно под надписью, а не над ней.

В целом, знаку не находится прямых аналогий, но известны знаки близкой схемы, а также отдельные знаки, составляющие его элементы. Сопоставление [Preud'homme, Frank 2023: 342] со знаками на плите из Кривого Рога (Украина) [Соломоник 1959: 98, № 43; Яценко 2001: 162, рис. 12; Berzovan, Pădureanu 2010: 60, fig. 6] не находит своего подтверждения. Указывается на типологически близкие образцы в мире иранских кочевников Центральной Азии, на территории современного Казахстана. К ним относят знак (рис. 3.1) из группы пост-сакских петроглифов на западной границе Семиречья — в Чу-Илийских горах (Семиречье) II–I вв. до н. э. [Rogozhinskii, Yatsenko 2015: 113, fig. 5, *1–2*; Рогожинский, Яценко 2019: 153, рис. 4, *1–2*], а позднее знак (рис. 3.2.) на стенах каньона Каракабак (северный склон Мангыстау) на восточном берегу Каспийского моря [Самашев, Базылхан, Самашев 2010: 17, рис. 7; Rogozhinskii, Yatsenko 2015: 113, fig. 5, 3; Рогожинский, Яценко 2019: 153, рис. 4, *3*]. Первую тамгу связывают с большими юэчжами, а вторую — сарматами [Яценко, Марченко, Туаллагов. 2025].



Рис. 3.1. Знак из группы пост-сакских петроглифов на западной границе Семиречья — в Чу-Илийских горах (Семиречье)
Fig. 3.1. Symbol from the post-Saka petroglyph group on the western border of Semirechye — in the Chu-Ili Mountains (Semirechye)

Вместе с тем, к схеме центрального знака на стеле Чаргаса, как нам представляется, близки знаки со скалы Айгыр Ушкан (Калмак-Кырган) в Казахстане (рис. 3.3), который также сопоставляется с позднесарматским знаком на золотой обкладке узды из погребения № 1 кургана № 9 могильника Покровка 2 на Южном Урале (рис. 3.4), который, в свою очередь, сопоставляли со знаками на монетах правителей Хорезма и Чача, а также на



Рис. 3.2. Знак на стенах каньона Каракабак (северный склон Мангыстау) на восточном берегу Каспийского моря
Fig. 3.2. Symbol on the walls of Karakabak Canyon (northern slope of Mangystau) on the eastern coast of the Caspian Sea

котле из-под Шимкента (рис. 3.5). Данный знак в упрощенном варианте отмечают с I в. до н. э. в Северном Причерноморье — «царский» курган Ногайчин/Ногайчик, а также в Крыму и в могильнике Заветное I–II вв. [Яценко 2001: 99, 155, рис. 5, *14*, 184, рис. 34, *d1*; Самашев, Базылхан, Самашев 2010: 19, рис. 14; Смагулов, Яценко 2019: 163–165, рис. 1, *2, 3, 4*; Яценко, Ильясов 2019: 311–313, рис. 3, *V,* 2; Яценко 2020: 135–136, рис. 1, *1, 2, 5, 6*]. Показательно, что примеры из Покровки 2 [Яблонский, Дэвис-Кимболл, Демиденко 1995: 44, 167, рис. 64, 170, рис. 67, *4*] отмечают вариативность в форме передачи одного тамгообразного знака.



◄ Рис. 3.3. Знаки со скалы Айгыр Ушкан (Калмак-Кырган) в Казахстане
Fig. 3.3. Symbols from Aygyr Ushkan Rock (Kalmak-Kyrgan) in Kazakhstan

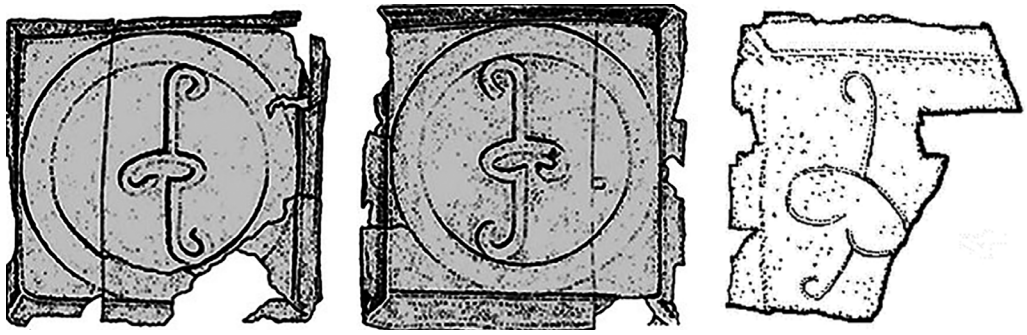


Рис. 3.4. Позднесарматский знак на золотой обкладке узды из погребения № 1 кургана № 9 могильника Покровка 2 на Южном Урале
Fig. 3.4. Late Sarmatian symbol on a gold bridle fitting from Burial № 1 of Kurgan № 9 at the Pokrovka 2 necropolis in the Southern Urals



Рис. 3.5. Знак на котле из-под Шимкента
Fig. 3.5. Symbol on a cauldron from the Shymkent area



В отличие от знака на стеле Чаргаса, в указанных знаках центральный соединительный элемент передан не в форме как бы горизонтальной S, а в форме волюты. Отдаленным образцом для сопоставления, в котором превалируют элементы в форме прямых отрезков, представляется знак (рис. 3.6) на котле с Нижнего Дона [Соломоник 1959: 154, № 137]. Его последующим усложнением представляется знак на известняковой плите-«писанице», вторично использовавшейся, видимо, не позднее середины I в. н. э. при строительстве цитадели городища Артезиан (Крым). Позднее знак подвергся перекрытию другим знаком (рис. 3.7). Его, как возможную вариацию, сопоставляют [Яценко 2009: 541, рис. 1, *10*, 543, рис. 2, 1, *7*, 544; 2019. С. 76, сн. 50; Винокуров, Чореф 2022: 23] со знаком, дважды исполненном в различных масштабах (рис. 3.8), на стене (плита 1997 г., участок № 4) [Самашев, Базылхан, Самашев 2010: 16, рис. 5; Яценко 2019: 70, рис. 3, 82, рис. 6, *123*] «сармато-массагетского» («дахо-

◄ Рис. 3.6. Знак на котле с Нижнего Дона
Fig. 3.6. Symbol on a cauldron from the Lower Don region



Рис. 3.7. Знак на известняковой плите-«писанице»
Fig. 3.7. Symbol on a limestone slab (“petroglyph”)



Рис. 3.8. Знак на стене «сармато-массагетского» («дахо-сармато-массагетского») храма в Байте III
Fig. 3.8. Symbol on the wall of the “Sarmato-Massagetan” (“Dahae-Sarmato-Massagetan”) temple at Bayte III

сармато-массагетского») храма в Байте III (Устюрт, Мангистауская обл., Западный Казахстан, II–I вв. до н. э.). Похожий знак усматривают [Винокуров, Чореф 2022: 23] и в еще одном (рис. 3.9) восточноевропейском образце [Яценко 2001: 154, рис. 5, *73*]. Интересно, что позднее на германских наконечниках копий появляются отдельные и спаренные тамги (Задовице, Польша), повторяющие элементы указанных знаков (рис. 3.10), а также соединенные не вертикальным, а диагональным (рис. 3.11) отрезком (Вржесиня, Польша) [Яценко, Добжаньска 2012: 496, рис. 2, 2, 6, 5, 16, 506, рис. 4, b; Bârcă 2018: 165, fig. 15, 8, 16, 11, 6].

В отличие от них во фрагментированном знаке (рис. 3.12) на хуме из храма Культобе (Казахстан) верхние части не соединяются коротким отрезком, а крестообразно пересекают друг друга [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020: Рис. 6-3, *1*], что сопоставимо со знаком на фрагменте керамики с городища Пшакшитобе (Казахстан) и далее со знаками на плитах из Танаиса (Нижний Дон), на плите-«писанице» из Кривого Рога (рис. 3.13) [Яценко 2001: 154, рис. 5, *73*, 172, рис. 22, A, 173, рис. 23, a] и на краснолаковой тарелке из могильника Битак (Крым) [Байпаков, Авизова 2017: 159–161, рис. 2, *4*]. Видимо, с такой формой знака следует сравнить знак (рис. 3.14) на сарматской курильнице из комплекса в



Рис. 3.9. Восточноевропейский образец знака
Fig. 3.9. East European example of the symbol
Рис. 3.10. Знак на германских наконечниках копий
Fig. 3.10. Symbol on Germanic spearheads
Рис. 3.11. Знак, соединенный не вертикальным,
а диагональным отрезком на германских наконечниках копий
Fig. 3.11. Symbol connected by a diagonal rather than
a vertical line on Germanic spearheads



Рис. 3.12. Знак на хуме из храма Культобе (Казахстан)
Fig. 3.12. Symbol on a khum from the Kultobe temple (Kazakhstan)



Рис. 3.13. Знак на плите-«писанице» из Кривого Рога
Fig. 3.13. Symbol on an inscribed limestone slab (“petroglyph”) from Kryvyi Rih

Тимишоара-Фрейдорф/Чиорени (Румыния) [Istvánovits, Kulcsár 2017: 244, 245, fig. 193; Bârcă 2018: 57, fig. 7, *3*; Яценко, Марченко, Туаллагов 2025: Рис. 5, 1a, 1, 1b]. С другой стороны, на знаке на фрагменте хума с городища Культобе (Казахстан) (рис. 3.15) сопоставимый элемент оказывается соединен вертикальным отрезком с элементом типа знака из Покровки 2 и Айгыр Ушкана [Подушкин 2018: 201, рис. 4, II, *1*].



Рис. 3.14. Знак на сарматской курильнице из комплекса в Тимишоара-Фрейдорф/ Чиорени (Румыния)
Fig. 3.14. Symbol on a Sarmatian censer from the complex at Timișoara-Freidorf/Chioreni (Romania)



Рис. 3.15. Знак на фрагменте хума с городища Культобе (Казахстан)
Fig. 3.15. Symbol on a khum fragment from the Kultobe settlement (Kazakhstan)

Второй S-образный знак на левой стороне стелы Чаргаса сопоставляется с центральным элементом центрального знака, который рассматривается как тот же знак в горизонтальном положении. В целом, идентичные знаки, а также в зеркальном и горизонтальном положении, отмечаются в храме в Байте III, среди тамг с монограммами понтийских Неоптолема и Махара, на закладной плите (рис. 3.16) крепости Артезиан (вероятная Пароста у Птолемея), на «варварской» версии чекана 46/47 гг. н. э. на территории сираков золотой монеты от имени Митридата III Боспорского (рис. 3.17), в форме инструмента для таврения (рис. 3.18) в погребении нижнедонских аланов некрополя Кирсановский III [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020: 167–168, рис. 6-11, *2*], на торце стелы-святилища у Кривого Рога, на «писаной плите» 1871 г. из Керчи, на ольвийском льве № 1, на верхней площадке строительной надписи



◄ Рис. 3.16. Знак на закладной плите крепости Артезиан
Fig. 3.16. Symbol on a foundation slab from the fortress of Artesian



Рис. 3.17. Знак на золотой монете
от имени Митридата III Боспорского
Fig. 3.17. Symbol on a gold coin issued
in the name of Mithridates III
of the Bosporus

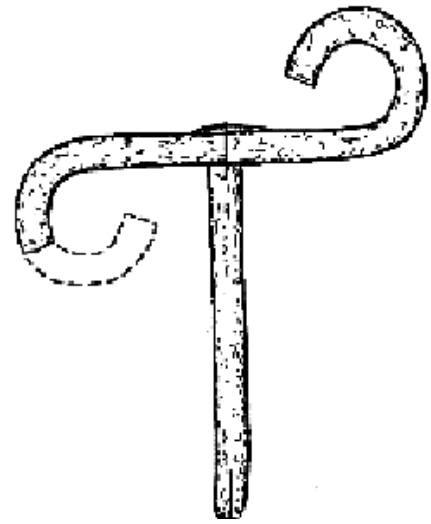


Рис. 3.18. Знак в форме инструмента
для таврения в погребении
нижнедонских аланов некрополя
Кирсановский III
Fig. 3.18. Symbol in the form of
a branding tool from a burial of the
Lower Don Alans at the Kirsanovsky III
necropolis



Рис. 3.19. Знаки на монетах хорезмийского царя Артрамуша
Fig. 3.19. Symbols on the coins of the Khwarezmian king Artramus

236 г. н. э. царя Ининсимея в Танаисе, на германских копьях из Готланда и Южной Польши, на парадной керамической фляге из Бака-тобе и на монетах (рис. 3.19) хорезмийского царя Артрамуша [Яценко, Марченко, Туаллагов 2025].

Не вдаваясь в вопросы идентификации центрального элемента главного знака на стеле Чаргаса как S-образного знака и вхождения горизонтального S-образного знака как элемента знака усложненной схемы на плите из Кривого Рога [Яценко 2001: 162, рис. 12], отметим важное замечание о появлении такого знака в зеркальной форме на «варварском» чекане Митридата III Боспорского 46/47 г. [Яценко, Чореф 2022: 137–147]. Он стоит в одном коротком ряду со знаком основателя сармато-аланской боспорской династии Аспурга (9/8 г. до н. э.–38 г. н. э.) — отца Митридата III Боспорского — на плите-«писанице» из Артезиана [Винокуров, Чореф 2022: 16, рис. 1, *1–2*]. Затем представлен инструмент для таврения из погребения кургана № 2 III Кирсановского могильника у с. Кузнецовка (Ростовская область) конца I–первой половины II вв., чья тамга сопоставлялась с аналогичными знаками различного положения (на «писаной плите» 1871 г. из Керчи и на ольвийском льве № 1 [Драчук 1975: 124, таб. VIII, *540–545*]) и элементами знаков из Северного Причерноморья. Поскольку инвентарь погребения имел аналогии в Прикубанье, то справедливо отмечалось переселение хозяина тавра — представителя аланской племенной знати — из Прикубанья на Нижний Дон [Раев 1979: 202, рис. 1, *9*, 206, рис. 3, *9*, 207–208, 210–211]. В данном случае заметим, что, соответствующий клан не обязательно должен быть собственно сиракским по происхождению, полагая родо-племенное объединение сираков, включавшее в себя различные по происхождению ираноязычные группы. Клан мог принадлежать к тому миру выходцев из Центральной Азии, которые в середине I в. н. э. станут известны в Европе как аланы. Именно поэтому клан или его отдельные представители могли переместиться к близкородственному аланскому объединению и затем долго обитать на Нижнем Дону, судя по появлению знака на надписи Ининсимея.

Такое происхождение клана подтверждается отмечаемыми азиатскими аналогами знака. В данном случае оставляем в стороне приводимые сопоставления с элементами упоминавшихся знаков в Чу-Илийских горах и на стенах каньона Каракабак [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020: 167], а также на фрагменте парадной керамической фляги из Бака-тобе [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020: Рис. 6-9, 6-10], не позволяющем, как представляется, однозначно судить об изображении [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020: 167]. Собственно, S-образные знаки, действительно, фиксируются на наконечниках германских копий (Розвадув,

Польша [Яценко, Добжаньска 2012: 496, рис. 2, 1, *2*]), но условия попадания тамгообразных знаков на данные предметы рассматриваются исследователями в ином историческом контексте и имеют различные подходы в своем решении. Вполне оправданно сопоставление со знаками из храма в Байте III [Яценко 2018: 224, 225, рис. 3, *1*], на хорезмийских монетах [Вайнберг 1977: 39, таб. XVI, Б^{1}III, XVII, Б^{1}IV, XVII, Б8/1]. Объективно указание на использование тамги в Бактрии при Кушанах и в Иране [Винокуров, Чореф 2022: 21].

Хотелось бы обратить внимание и на публикацию зеркала, хранящегося в Ингушском государственном краеведческом музее им. Т. Мальсагова (рис. 3, *20*). К сожалению, его публикация [Дзаурова 2019: 198] не сопровождается конкретными данными. Обращает на себя внимание изображение на нем креста, что имеет многочисленные параллели в аланских образцах, отражая период и процесс проникновения христианства в Аланию и позволяя отнести образец к группе зеркал X–XII вв. На зеркале представлены и два знака, которые резко отличны от орнаментальных украшений зеркал и могут, как представляется, претендовать на идентификацию с аланской тамгой, которая наиболее близка по форме знаку на упомянутых монетах Митридата III Боспорского (рис. 3, *17*). В таком случае мы можем констатировать продолжение существования древнего аланского рода на территории Центрального Предкавказья спустя столетия после фиксации соответствующей тамги на Нижнем Дону.



Рис. 3.20. Зеркало, хранящееся в Ингушском государственном краеведческом музее им. Т. Мальсагова
Fig. 3.20. Mirror preserved in the T. Malsagov Ingush State Museum of Local Lore

В целом, следует полагать, что знак принадлежал благородному клану, некогда связанному своим происхождением с центральноазиатским регионом и находившимся в родстве с правящими там домами. Стела Чаргаса, таким образом, предоставляет дополнительные ясные доказательства в пользу аланского происхождения части представителей высшей знати Картли. Она также, в частности, противоречит мнению [Toumanoff 1963: 260; Rapp 2014: 64–65], что Чаргас, Зевах Младший и Аспаурук были питиахшами Гогарены как представители парфянских Гушаридов.

Вероятно, одно из условий появления знатных алан в стране может быть подсказано выступлением Чаргаса не только в роли второго лица в государстве — питиахша, но и главного полководца страны. В первую очередь, речь должна идти о военных союзах Картли с северокавказскими ираноязычными кочевниками. Так, известно о взаимодействии правителя Фарасмана с сарматами, по Тациту, во время вторжения тех в 35 г. Латинские и греческие списки одного из трудов Иосифа Флавия о вторжении 72 г. дают разночтения — скифы или аланы. Данные сведения могут указывать на открытие эпохи заключения соответствующих союзов. Впоследствии известно о различных вторжениях на закавказском направлении собственно алан.

Но следует помнить, что не все события прошлого были отражены в письменных источниках, тем более, в отношении отдельных лиц. В таком контексте интересным могла бы быть и остающаяся без своего развития гипотеза о «сарматском царе с Северного Кавказа», которого предлагалось видеть во Флавии Даде [Браунд 1994: 173] дарственной надписи питиахшу Берсуме на серебряном блюде из гробницы № 3 Армазисхеви [Qaukhchischvili 2009: 267–268, № 261; Kobakhidze 2023b: 661–662, 779, app. 58]. Однако при неизвестности такого правителя Картли в исследованиях представлены и различные альтернативные гипотезы, пытающиеся поместить его между правления известных картлийских царей, отождествить с одним из них либо представить правителем небольшого соседнего Картли государственного образования.

По мнению исследователей, вторичное использование стел Серапиты и Чаргаса указывает на смену местных элит в результате произошедшей смены в Картли правящей династии [Preud'homme 2018: 60, 62]. Не отрицая такую возможность, заметим, что вопросы тесных взаимоотношений Картли и Алании только в силу географического положения не могли просто сойти на нет. Перемены в династической истории в Картли были связаны и с изменением религиозной политики в государстве, что ознаменовалось официальным принятием христианства как государственной религии. Представляется, что данная новая страница в истории Картли может оказаться и новой страницей в алано-картлийских отношениях.

В европейских источниках стоявшая во главе государства царственная супружеская пара остается безымянной. Такая ситуация сохраняется, например, и в труде Мовсеса Хоренаци [Мовсес Хоренаци 1990: 131–132], который искусственно совместил сведения Тираннии Руфина, полученные через посредничество армянской версии труда Сократа Константинопольского, с историей крещения Армении, представленной Агафангелом [Lang 1976: 14]. В Житии Петра Ивера царем Картли назван Бакур [Марр 1896: 82–83], что явно ошибочно.

Но наиболее полные сведения о крещении Картли, обычно датируемое 326 г., представлены в грузинских редакциях Жития святой Нины, в том числе, вошедших в «Мокцевай Картлисай» и «Картлис Цховреба». В целом, Жития [Wardrop 2006; Такайшвили 1989] сообщали о прибытии в Картли с миссионерской деятельностью Нино Каппадокийской. На четвертом году пребывания здесь Нино начала проповедовать веру во Христа, на шестом году обратила в веру царицу Нану, а на следующий год — царя Мириана. Крещение приняли знать и народ Картли. До этого Нино исцелила от тяжелой болезни некоего вельможу, который представляется иранским магом по имени Хуара и братом царицы. Затем исцелена была и сама царица, когда врачи уже оказались бессильны, что и заставило ее уверовать во Христа. Изначально же царица предстает суровой последовательницей местных языческих верований.

В «Картлис Цховреба» [Gamq'relidze 2014: 40–67] события развивались после смерти картлийского правителя Аспагура — последнего представителя династии Фарнавазиан. Точнее, Аспагур происходил из династии Аршакидов, чьи представители в различное время правили, кроме Ирана, в Армении, Албании, Картли, у маскутов Северного Кавказа. С ними могли быть связаны и династы Боспорского царства, учитывая сообщение Тацита о попытке бегства Аршакида Вонона в 16 г. н. э. из Киликии, через армян, албан и гениохов, к своему родственнику «скифскому царю».

Те же боспорские династы могли скрываться за правителями «тавроскифов», которые, по Юлию Капитолину, наряду с другими правителями аршакидского происхождения отказались принять письмо Шапура I по поводу его победы в 260 г. н. э. над римским императором Валерианом и предложили Риму совместную борьбу. Отказ явно был продиктован свержением Шапуром I династии Аршакидов в Иране и основании династии Сасанидов [Туаллагов 2014: 238–240]. Подтверждением такого положения служит надпись 193 г. о завоевании скифов и присоединении по договору Таврики боспорским правителем Савроматом II [КБН 1965: 728–730, № 1237], а Рескупорид III (210/211–226/227 гг.) уже официально объявляется «царем всего Боспора и тавроскифов» [КБН 1965: 578–579, № 1008]. Таким образом, именно правители Боспора в то время и были реальными правителями тавроскифов. В период же деятельности Шапура I на боспорском престоле правил Рескупорид V, который делил свое правление сначала с Фарсанзем, а затем с Тейраном, чьи иранские имена были нетрадиционными для династии, указывая на их связь с аланами. Возвращаясь на Кавказ, отметим, что показательным в русле приведенных наблюдений является указание «Картлис Цховреба» на попытку Аспагура, долго боровшегося с Сасанидским Ираном с помощью северокавказских войск, включая овсов (алан),

получить помощь именно у овсов, в земле которых он и скончался [Gamq'relidze 2014: 39, 40].

У Аспагура осталась только дочь Абешура. Картлийская знать, искавшая примирения с Ираном, предложила выдать его за сына иранского царя, что, с другой стороны, обеспечивало бы и преемственность верховной власти в Картли. Предложение было принято и Абешуру выдали замуж за 7-летнего Михрана (Мириана), который официально воцарился на престоле Картли. Однако по прошествии 8 лет Абешура умерла, и Мириан вторично женился на Нане. Далее следует известная история миссионерской деятельности Нино Каппадокийской.

Обычно исследователи связывают события с историей правителя Картли Мирвана III (284–361 гг.), представляющегося сыном иранского шахиншаха Шапура I (241–272 гг.), рожденного, согласно источнику, от наложницы. По «Мокцевай Картлисай», его отцом называется некий Лев, имя которого считают искажением имени одного из предшествующих картлийских правителей Рева [Rapp 2014: 249]. Женитьба правителя на Нане произошла вскоре после смерти его первой жены. Ее предложено датировать 292 г., а смерть Мирвана III — 361 г. [Toumanoff 1969: 21–24]. Таким образом, обычно принято полагать, что Мириан был представителем иранского рода Сасанидов. Однако исследователи, отмечая сложности в отражении династийной истории Картли по самим грузинским источникам, что, несомненно, представлено и в информации о Мириане, аргументированно полагают [Toumanoff 1963: 187; Rapp 2014: 244–246; Preud'homme 2018: 55], что Мирван III был представителем парфянского рода Михранидов, которые в Картли получили название Хосроидов, а конструирование их родства с Сасанидами было связано с присвоением последними освещающего верховную власть божественного фарна.

В истории крещения Картли особый интерес вызывает образ царицы Наны, оставшийся незнакомым европейским источникам. Она особо способствовала крещению своего царственного супруга и всего народа, а как следует из части материалов, лично приняла христианство до крещения своего мужа. В «Картлис Цховреба» Нана представлена как приведенная «из Греции (греческой земли), из Понта (из-за моря Понтийского), дочь Олиготоса» — (варианты имени: Oligotosi / Oliğotos, Uhlatosisi / Uhlatos, Uliotorisi / Uliotor) [Toumanoff 1969: 23, n. 91; Леонти Мровели 1979: 38; Preud'homme 2019a: 205, n. 19]. По сокращенной армянской версии «Патмутюн Врац», «привели ему жену из Понта, Анну, дочь Улитоса (Ulitos)» [Thomson 1996: 78]. В одном из современных изданий представлен перевод «гречанка» [Gamq'relidze 2014: 42], что явно искажает смысл информации, переводя его в индивидуальное этническое восприятие.

Давнее утверждение, что Нана была «дочерью знаменитого понтийского полководца Никатора» [Сабинин 1877: 33, сн. 1], позднее отмечавшееся исследователями [Wardrop 2006: 31, n. 1], исторически бессмысленно. Последнее из известных на сегодня мнений настаивает, что принявшим христианство правителем Картли был не Мирван III, а один из его предшественников Рев, который не был христианином, но знал о Христе и был милостив. Он женился на женщине из Греции, дочери логофета, по имени Сепелия. Она отождествляется с Абешурой, за чем полагается перевод одного и того же имени с разных языков — греческого и арамейского, и объявляется дочерью не Аспагура, а Амазаспа II. Мириан объявляется сыном Рева, а его женитьба на Нане относится к информации о женитьбе Рева. Одновременно Нана за счет сведений «Мокцевай Картлисай» о брате матери, иранском маге Хуаре, в котором видят иранский царский титул Хуаран Хуара — «Солнце солнц», объявляется по матери представительницей рода Сасанидов, а за счет указания в «Картлис Цховреба» на родство Хуара с Мирианом — и по отцу. Таким образом, Нана оказывается иранкой из рода Сасанидов, а не дочерью греческого чиновника, что относится к Сепелии [Sanadze 2017: 15–17, 49–51].

Действительно, имеющиеся сложности в фиксации череды правителей Картли по самим грузинским источникам дают повод исследователям предлагать различные комбинации возможных исторических событий. Не исключено, что основателем династии Михранидов в Картли был Амазасп II [Preud'homme 2018: 56–57]. Но предлагаемая, на наш взгляд, искусственная интерпретация не вызывает особого доверия, начиная от самих противоречащих сведениям источника отождествлений и заканчивая переводом женских имен. Женитьба Рева на Сепелии — дочери логофета из Греции [Thomson 1996: 68–69], т. е. налогового чиновника, не может просто соотноситься со сведениями о Нане без учета известных форм имени ее отца.

Попытка перевести чиновничью должность в имя отца [Gamq'relidze 2014: 38], видимо, стоит в том же ряду, что и перевод в отношении Наны «гречанка». Заметим, что сам чин логофета появляется в европейских письменных источниках только в контексте событий конца V в., а для восточной части Римской империи в Notitia Dignitatum, составленной, видимо, в самом начале V в., данный чин еще не представлен, чем поднимается вопрос о времени появления его в самой «Картлис Цховреба». В любом случае, данная информация в ней явно не соответствует исторической действительности.

Если в случае супруги Рева имеется указание на ее происхождение из Греции, под которой следует понимать Римскую империю, то в случае с Наной добавляется ориентация на Понт, т. е. Черное море, что находит

более адекватный для правильного восприятия перевод «из-за моря Понтийского» [Леонти Мровели 1979: 38]. Сокращенный перевод в «Патмутюн Врац» искажает не только данные о происхождении Наны, но и ее имя. Следует полагать, что отсутствие соответствующей информации для Сепелии указывает, например, на ее происхождение из малоазийских владений Римской империи, которые по суше простирались до Картли. Владения империи, откуда происходила Нана, были достижимы из Картли по Черному морю, а не по суше, указывая на иное направление. Конечно, при желании можно совместить образ Сепелии и Наны, как некогда было сделано при объявлении Наны «дочерью знаменитого понтийского полководца Никатора» с указанием на то, что она первая воздвигла статую Венеры во Мцхета [Сабинин 1877: 33, сн. 1]. На самом деле, трактовка явно исходит из сведений «Картлис Цховреба», что Сепелия привезла с собой статую Афродиты и воздвигла ее на въезде в Мцхета [Thomson 1996: 69].

Только прямолинейное совмещение сведений «Мокцевай Картлисай» о дяде по матери Наны — зороастрийского мага Хуара (среднеперс. xwarrah, осет. фарн), который мог быть уже местным магом в Картли [Rapp 2014: 112–113], и сведений «Картлис Цховреба» о семейном родстве главы иранских магов с самим Мирианом могло привести к объявлению Наны представительницей рода Сасанидов. Заметим, что в армянской версии «Патмутюн Врац» данный маг никак не обозначается по имени и не связан родством с картлийским правителем [Thomson 1996: 116]. Другие исследователи наличие семейного родства Мириана с магом более логично объясняли тем, что тот был дядей по матери для Наны [Wardrop 2006: 33].

Трудно понять, каким образом происходящая из владений Римской империи «Абешура-Сепелия», при всех известных противоречиях грузинских источников, становится дочерью правителя Картли Амазаспа II, но еще труднее понять, как Нана, также происходившая из владений Римской империи, могла стать представительницей правящего в Иране рода Сасанидов, причем, одновременно по отцовской и материнской линиям. Заметим, что сама теория о сасанидском происхождении Мириана не является строго установленной. Никакого родства отца Наны и Мириана изначально в «Картлис Цховреба» не обозначалось. Указание же на родство с магом, но не дядей Наны, может являться и независимой в повествовании линией или преследовать известную потребность в подчеркивания родства с правящей тогда династией Ирана.

Показательно, что мнение о том, что Нана была иранкой по происхождению из рода Сасанидов, игнорирует другие известные наблюдения исследователей. Их подход, как представляется, вполне объективно может быть сориентирован на «Грецию (греческую землю)» и «Понт (Черное

море)», давая возможность отождествления места происхождения Наны с официальным вассалом Римской империи — Боспорским царством со столицей в Пантикапее (совр. Керчь, Крым), которое объединяло многие греческие полисы, находившиеся в тесных контактах с окружающим варварским населением. Связь с царством из Картли могла осуществляться именно морем.

При таком подходе имя отца Наны предполагалось рассматривать как принадлежащее правителю соседнего Боспорского царства или связанному с ним римскому чиновнику высокого ранга. Его форма представлялась как грузинское искажение имени Olympius или Olympus. В таком контексте приводилось посвящение из Пантикапея 306 г. [КБН 1965: 71–73, № 64] Богу Высочайшему от имени прежде находившегося в 16-летнем изгнании Aurelius Velerius Sogus по прозвищу Olympianus, сына Olimpus. На момент посвящения он был наместником Феодосии [Toumanoff 1969: 23, n. 91].

Однако данное решение представляется сомнительным как с позиции трансформации формы имени, так и предлагаемых лиц Боспорского царства. Личность Aurelius Velerius Sogus неоднократно привлекала к себе внимание различных специалистов. Но затруднительно допущение, что некий даже высокопоставленный чин мог бы претендовать на заключение интересующего нас междинастического брака. Тем более, что чиновник во время заключения брака явно находился в вынужденном отъезде («на чужбине») и испытывал «много бед». К сожалению, постулат о том, «источники передают, что Н. была гречанкой, дочерью Олиготоса — знатного вельможи из Понта», вошел и в одно из современных энциклопедических изданий [Крашенинникова 2017: 367].

Правителей Боспорского царства с такими именами не известно. Данное положение препятствует и поиску родины Наны на территории некогда могущественного Понтийского царства, которая уже давно была превращена в римскую провинцию Понт. Но следует помнить о тесном военно-политическом и династическом объединении истории Понтийского и Боспорского царств с периода Митридата VI Евпатора.

Полагаемая связь второй супруги Мирван III именно с правителями Боспорского царства нашла более приемлемое и объективное рассмотрение. Было предположено, что имя отца Наны является искажением имени правителя Боспорского царства Фофорса (Θοθωρσης) — Iulius Thotorses [Settipani 2006: 405–406; Rapp 2014: 248; Preud'homme 2018: 45; 2019a: 205, n. 19]. Судя по сериям его монет, он правил в 285/286–309/310 гг. [Фролова 1991: 75–95, таб. LXVIII–LXXX].

Исследователи считают Фофорса этническим аланом, либо узурпировавшим власть в Боспорском царстве, либо представлявшим одну из

аланских ветвей его царской династии. Данная династия была основана Аспургом (9/8 г. до н. э. — 38 г. н. э.) — представителем «сармато-иранского мира», принятым во время своего личного посещения Рима в семью императора Тиберия Юлия. Поэтому последующие представители боспорской династии носили имя Тибериев Юлиев, т. е. династии Юлиев (Юлиев–Клавдиев). Именно данное имя и представлено в первой части Iulius Thothorses. Заметим, что формы имени, фигурирующие в грузинском и армянском источниках, напоминают имеющиеся искажения в написании имени боспорского правителя Θοθωρσης на некоторых его монетах — Θοθωσου [Исанчурин, Исанчурин 1989: 70]. Ко времени правления Фофорса боспорская династия находилась в тесных, в том числе, межбрачных и военно-политических связях с аланами. Конечно, сведения «Картлис Цховреба» не претендуют на прямое указание на принадлежности Фофорса к династии Тибериев Юлиев, поскольку могут, например, отражать общие представления об официальной власти в Боспорском царстве, что поднимало и престиж заключенного брака.

Как отмечали исследователи, тамга Фофорса, которую он начинает выставлять на своих монетах, отлична от тамг боспорских династов, не имея и полных аналогий в иранском мире, хотя указывается на тамги двух родственных кланов из Северного Причерноморья. Одна из них идентична тамге индо-скифского царя Зейониса (~20–55 гг. н. э.). Некоторые связи прослеживаются по двум из трех элементов с тамгами высших чиновников Сасанидской империи эпохи Шапура II (309–378 гг). Они вырезаны рядом с портретами на геммах. Наиболее близкими по типу к тамге Фофорса, в частности, признаются тамги верховного судьи Хумарваза и магупата Папака [Шаров 2022: 111]. Поэтому предполагается наличие родства Фофорса со знатными иранскими родами, что, как отмечают другие исследователи, не удивляет на фоне известных матримониальных связей «сарматской аристократии с правящим домом парфянских Аршакидов» [Яценко 2001: 46, 58–59]. Но в последнем случае, видимо, не стоит говорить только о браках [Яценко 2001. С. 47], не допуская собственно родственной родовой связи. Отмечается связь тамг Северного Причерноморья с тамгами представителей знати Ирана периодов правления Аршакидов и раннего этапа Сасанидов, что рассматривается как свидетельства каких-то связей аланской знати со знатью Ирана [Яценко 2001. С. 89–90].

Полагают, что родина Фофорса находилась в Алании, располагавшейся в Центральном Предкавказье, что открывало путь непосредственным контактам с закавказскими владениями Ирана [Яценко 2001. С. 59]. Обращено внимание на первую эмиссию его монет, которые одни исследователи считают подражаниями боспорскому чекану, а другие предполагают, что они

были произведены по поручению самого Фофорса ремесленниками на его родине [Чореф 2014: 332; 2022: 259]. На основании анализа других эмиссий монет полагают, что Фофорс впоследствии мог потерять владения на Боспоре и кочевал в степях Северного Причерноморья, продолжая выпуск монет в таких условиях, а последние годы жизни провел в степях Северного Кавказа [Чореф 2014: 342, 357].

Монетный чекан Фофорса также позволил отдельным исследователям говорить об установлении союзных связей правителя с сасанидскими династами Нарсе (293–302 гг. н. э.) и Ормиздом II (302–309 гг. н. э.). Показательно, что на монетах Фофорса, как и других боспорских правителей, наносились изображения и римских императоров. Но в данном случае они настолько условны, что их точное отождествление невозможно, что открывало бы возможности подразумевать в них и не римских правителей.

Обращалось внимание на появление с 294 г. на монетах Фофорса (рис. 3.21) знака в виде треугольника из трех точек, который обычно признается дифферентом, даже соотносимым еще с аспургинами [Чореф 2014:



Рис. 3.21. Знак в виде треугольника из трех точек на монетах Фофорса
Fig. 3.21. Triangular symbol composed of three dots on the coins of Phophors

355]. Но было справедливо замечено, что такие знаки могли подразумевать и иное значение — указывать на родственные связи с самыми знатными иранскими родами. Они же фигурируют уже в изображении основателя династии Сасанидов Ардашира, сына Папака, а также, например, на изображении питиахша Папака на блюде из Армазисхеви [Шаров 2022: 114–115]. Такие знаки представлены в изображении базы алтаря на реверсе монет Бахрама II (рис. 3.22). На монетах Нарсе, найденных и на территории современной Грузии [Цоцелия 1981: Таб. II, *41, 42*], два таких знака украшают на аверсе головной убор Нарсе, а на реверсе — вновь базу алтаря (рис. 3.23). На другом чекане Нарсе знаки на алтаре сменяются тамгой (рис. 3.24). Такое положение могло бы также объяснить информацию «Мокцевай



Рис. 3.22. Знак в изображении базы алтаря на реверсе монет Бахрама II
Fig. 3.22. Symbol depicted on the base of the altar on the reverse of the coins of Bahram II



Рис. 3.23. Знаки на монетах украшают на аверсе головной убор Нарсе,
а на реверсе базу алтаря
Fig. 3.23. Symbols on the coins adorning the headdress of Narseh
on the obverse and the base of the altar on the reverse



Рис. 3.24. Другая чекана Нарсе, где знаки на алтаре сменяются тамгой
Fig. 3.24. Another issue of Narseh’s coinage, where the symbols
on the altar are replaced by a tamga

Картлисай», что дядя Наны по матери был иранцем, зороастрийским магом и носил имя Хуара как и иранский правитель.

С историей Фофорса неоднократно пытались соотнести сведения из труда Константина VII Багрянородного (908–959 гг.) под условным названием «Об управлении империей», составленном в 948–952 гг. Полагали, что в них Фофорс выступает под именем Савромата, которое могло быть общим именем для боспорских правителей в херсонеских хрониках, соответствуя, с другой стороны, давним представлениям о примеотийском населении. Согласно данным сведениям, боспорянин Савромат, собрав меотийских сарматов, выступил против римлян, захватил страну лазов и дошел до реки Галис (совр. Кызыл-Ырмак, Турция). Римляне, будучи не в состоянии изгнать сарматов, договорились с херсонитами, чтобы те напали на Боспор. Исполнение задуманного плана заставило вторгавшихся вернуться домой [Константин Багрянородный 1991: 246–253, 450–453]. В свою очередь, предпринимались попытки сопоставления сообщения с данными сасанидской надписи из Пайкули (совр. Иракский Курдистан) [Луконин 1987: 163, 254–255], сообщавшей о вторжении в Армению войска маскутов во главе с Вахнамом, сыном Фуфруса (Татаруса, Татруса). Фуфруса данной надписи и было предложено идентифицировать с Фофорсом.

Оба сообщения, как в отдельности, так и в своей взаимосвязи, до сих пор остаются в поле дискуссии исследователей, включая и вопрос с фигурированием в них Фофорса [Сапрыкин 2023: 16–34]. Что касается проблемы этимологических решений, то имя Фофорса — Θοθωρσης когда-то легкомысленно объяснялось как перс. Дадарек — «Правосудный» [Сабатье MDCCCVI: 42]. Сегодня обычно принимается этимология на основании древнеиран. Tuϑrusa — «Взрослый». Отмечается, что пехлевийская транскрипция имени надписи из Пайкули показывает, что его звуковая форма отражает характерные аланские черты [Харматта 1967: 207]. Имя напоминает о традиционном осетинском имени Тотрадз/Тотраз, фиксируемым еще по материалам Нартовского эпоса осетин.

Для нас важно отметить общую канву событий того периода. Согласно археологическим данным, около середины III в. н. э. наблюдается мощная экспансия центральнопредкавказских алан на север, волна которых докатывается и до Дона, где пришельцы устанавливают свой протекторат среди местного позднесарматского населения [Туаллагов 2007: 223–225]. К тому времени на боспорском престоле появляются правители или соправители с нетрадиционными для местной династии иранскими именами, указывающими или нет на свою принадлежность к данной династии — Ининфимей, Фарсанз, Тейран, Хедосбий (Хедос), Фофорс [Туаллагов 2014: 214–215]. Складывавшееся положение соотносится с приведением в «Новой

истории» Зосимы сведений «Скифики» Дексиппа о прерывании царского рода на Боспоре и приходе к власти «недостойных и презренных людей». В контексте самого сообщения речь должна была идти о Фарсанзе, а, в целом, за новыми правителями скрываются представители алан. С ними связывают [Шаров 2022: 99–101] и начало во второй половине III в. н. э. морских походов с Боспора в Лазику и Малую Азию варваров, среди которых были сарматы, аланы и готы. В ряду сведений о тех событиях стоит и сообщение Константина VII Багрянородного.

Череда аланских правителей и соправителей, видимо, связанных с элитой Боспора не только династическими браками, но и представлявших аланские ветви официальной династии, как полагают, явилась и выражением сплочения властей Боспора с аланами перед лицом общей опасности — давлением германских группировок [Шаров 2022: 94, 98]. С другой стороны, в свете полагаемых алано-иранских связей интересно указание на участие, по Мовсесу Хоренаци [Мовсе Хоренаци 1990: 120], в походе 276 г. меотийских варваров в Малую Азию некоего Арташира, который мог быть представителем какой-то царской династии Ирана [Шаров 2022: 115].

Таким образом, мы наблюдаем проявление аланского фактора через Боспорское царство на южном направлении, затрагивающее и закавказское население. На том же направлении наблюдается начало непосредственных контактов Ирана, подчиняющего себе закавказские территории, с аланами Центрального Предкавказья. Боспорские правители аланского происхождения оказываются активны на данном направлении и по линии использования родственных контингентов северокавказского региона, о чем свидетельствует надпись из Пайкуле, для которой нами разделяется мнение о фигурировании в ней именно Фофорса. Как неоднократно отмечалось исследователями, именно на период этого похода наблюдается перерыв в выпуске его монет на Боспоре. Установление его связей с представителями социальной элиты Сасанидского Ирана должно учитывать и вопрос связей алан с прежней элитой периода правления парфянских Аршакидов.

В контекст всех этих событий исторически и хронологически и может включаться история Мирвана III и Наны. Сегодня исследователи указывают на наблюдающиеся в то время связи в художественной культуре правящих элит Боспорского царства и Картли [Шаров 2022: 124; Казанский, Мастыкова 2024]. Таким образом, царица Нана могла быть аланкой по происхождению, родившейся, например, в браке аланского правителя Фофорса, воцарившегося в Боспорском царстве, и представительницы знати Ирана. Возможная связь представителей ее династии с парфянскими Аршакидами тогда указывает на стремление Мирвана III из династии

парфянских Михранидов продолжить соответствующую матримониальную линию в своем браке после смерти его первой супруги — дочери Аспагура Аршакида. Если подтвердятся некоторые новые наблюдения за эпиграфическими памятниками из Багинети, то они смогут косвенно указать не только на «дополнительное доказательство связей, существовавших между двором Армази и Тавридой, а также северным побережьем Понта Эвксинского» [Preud'homme 2019a: 205], но и на то, что брак Наны стоял в том же ряду, отражая линию связей правящих дворов Картли и Боспорского царства, за которой стояла и аланская линия.

Отнесение женитьбы Мирвана III и Наны к ~ 292 г. совпадает не только с закавказским походом сына Фофорса, по надписи из Пайкули, но и с вторжением в Картли, по «Картлис Цховреба», овсов (алан) Пероша и Кавтия [Gamq'relidze 2014: 43], обычно датируемого 293 г. Полагаемые ираноаланские связи в данном случае делают примечательным тот факт, что в источнике возглавлявшие вторжение аланы носят собственно иранские (персидские) имена — Pērōz и Kavad (авест. Kauuāta). Не исключено, что хронологическая и территориальная близость событий указывает на их единый источник, память о котором была искажена. На фоне христианской линии в истории Мирвана III и Наны, видимо, следует указать, что именно ко времени правления Фофорса на Боспоре фиксируется проникновение в царство христианства, о чем, например, свидетельствует эпитафия Евтропия 304 г. [КБН 1965: 937, № 3].

Таким образом, история правительницы Картли Наны может включаться в вопрос продолжения алано-иберийских связей. Что касается имени Нана, то оно с древности было широко распространено в Малой Азии и рано фиксируется в эпиграфических боспорских и северопричерноморских памятниках, относясь к Lallnamen [Тохтасьев 2007: 183–185]. Имя известно и у многих современных народов. Было отмечено, что в условиях крещения Картли образ святой Нино занял место образа языческой богини Великой Матери Нана местного культа. С такой позиции предложено трактовать «Нино» как обращение местных христианских неофитов «Нино!» — «О, Матерь!» [Чхартишвили 2018: 1].

На фоне столь неординарного решения проще указать на имя царицы Наны. Она изначально была строгой последовательницей местных языческих культов, среди которых, несомненно, был представлен и культ Великой Богини-Матери, о чем свидетельствует, например, упоминавшийся привоз Сепелией статуи Афродиты и установка ее перед Мцхета [Gamq'relidze 2014: 38], а затем стала фактически «матерью» рождения народа как христианского. Также полагали, что Нана является не именем, а передает западногрузинское (мингрельское) nene — «мать», «женщина»

[Sanadze 2017: 52]. В целом, здесь используется частный пример указанного выше круга лексем для имени Нана (сравни и осет. нана — «бабушка», «мама»), представленного и в теониме Нана. Остается только понять, почему «иранка Нана» в Картли, по трактовке того же автора, определяется через мингрельское слово.

Интересно также отметить, что полагаемое аланское происхождение Наны сопоставимо со сложившимся твердым убеждением в Армении об аланском происхождении Ашхен — супруги Трдата III Великого. Тогда обе аланские женщины предстают первыми христианскими царицами Армении и Картли, при которых христианство становится официальной религией этих стран. Как мы помним, начиная с Мовсеса Хоренаци и в самих Житиях святой Нино, крещения обоих государств исторически представлены как взаимосвязанные события. Некоторые исследователи предполагали, что в храме в Ишхане в Тао-Кларджети (совр. Турция) среди росписей, датируемых ~1032 г., в двух овальных медальонах, сопровождаемых грузинской и армянской надписями, были представлены погрудные изображения женщин — Наны и Ашхен. Изображения и надписи были сильно фрагментированы [Такайшвили 1952: 37–38] и в настоящее время полностью утрачены. Современные ученые ставят под сомнение такую идентификацию изображенных женщин [Захарова, Мальцева 2018: 303].

В браке Нана родила двух сыновей и дочь. Ее сын Рев II, согласно «Картлис Цховреба» и «Патмутюн Врац», был женат на Саломе/Соломе — дочери Ашхен [Thomson 1996: 83, 84]. Их сыном был Савромак II, чье имя, с одной стороны, напоминает об имени очень давнего правителя Картли Савромака I (Саурмага), а, с другой стороны, об имени Савромат, которое носили многие правители Боспорского царства. В херсонесских хрониках так называли всю боспорскую династию. Имя, несомненно, связано с названием ираноязычных савроматов.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Эпиграфические памятники: 1. — фотография и факсимиле плиты с упоминанием Беуразурии из некрополя Самтавро [Preud'Homme 2023]; 2 — фотография серебряной ложки из Згудери с именем Хед [Giunashvili 2019]; 3 — фотография перстня из некрополя Жинвали с именем Бакур Алан(ский) [Kobakhidze, Phiphia 2023a]; 4 — фотография перстня из некрополя Жинвали с именем Бакур Алан(ский) [Перевалов 2011].

Рис. 2. Эпиграфические памятники: 1. — фотография кольца питиахша Аспаурука из Армазисхеви [Kobakhidze, Phiphia. 2023]; 2 — фотография бляхи с изображениями Зевак и Карпак из Армазисхеви [Kobakhidze 2023a]; 3 — фотография кольца с именем

Зеваха из Армазисхеви [Kobakhidze 2023]; 4 — рисунок кольца с изображением Зеваха (?) с сердоликовой геммой из Армазисхеви [Gamkrelidze. 2012]; 5 — фотография стелы Серапит из Армазисхеви [Dundua, Kobakhidze 2023]; 6 — фотография и факсимиле стелы питиахша Чаргаса [Preud'homme, Frank 2023].

Рис. 3. Тамги: 1. — Чу-Илийские горы (Семиречье) [Rogozhinskii, Yatsenko 2015; Рогожинский, Яценко 2019]; 2 — каньона Каракабак (Мангыстау) [Яценко, Ильясов 2019]; 3 — Айгыр Ушкан (Калмак-Кырган) [Яценко, Ильясов 2019]; 4 — могильника Покровка 2 (Южный Урал) [Яблонский, Дэвис-Кимболл, Демиденко 1995; Смагулов, Яценко, 2019]; 5 — Шимкент [Смагулов, Яценко 2019]; 6 — Нижний Дон [Соломоник 1959]; 7 — Артезиан (Крым) [Чореф, Винокуров 2022]; 8 — Байте III (Устюрт) [Самашев, Базылхан, Самашев 2010]; 9 — Правобережная Украина [Яценко 2001]; 10 –Задовице (Польша) [Bârcă 2018]; 11 — Вржесиня (Польша) [Bârcă 2018]; 12 — Культобе [Яценко, Кулиш, Смагулов, Тарежанова 2020]; 13 — Кривой Рог [Соломоник 1959]; 14 — Тимишоара-Фрейдорф/Чиорени (Румыния) [Istvánovits, Kulcsár 2017; Яценко, Марченко, Туаллагов 2025]; 15 — Культобе [Подушкин 2018]; 16 — Артезиан [Винокуров, Чореф 2022]; 17 — монета от имени Митридата III Боспорского [Яценко, Марченко, Туаллагов 2025]; 18 — некрополь Кирсановский III [Раев 1979]; 19 — монеты Артрамуша [Фролова 1991]; 20 — монета Фофорса [Чореф 2014]; 21 — монета Бахрама II [Яценко 2021]; 22 — монета Нарсе [Яценко 2021]; 23 — монета Нарсе [Яценко 2021].

ЛИТЕРАТУРА

Источники

КБН — *Корпус боспорских надписей*. М.–Л.: Наука, 1965. 951 с.

Исследования

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.

Абаев В. И. Вокруг Армазской билингвы, Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ, 2020. Т. 4. Статьи и выступления. С. 50–54.

Апакидзе А. М. Развитие археологической науки в Советской Грузии, СА. 1967. № 4. С. 5–25.

Байпаков К. М., Авизова А. К. Тамгообразные знаки на керамике с памятников Отрарского оазиса доарабской эпохи, Поволжская археология. 2017. № 3 (21). С. 155–167.

Балахванцев А., Николаишвили В. «Алан Бакур» из Древней Иберии, РА. 2010. № 4. С. 130–135.

Бешевлиев В. Ирански елементи у първобългарите, Античное Общество. Труды Конференции по изучению проблем античности. М., 1967. С. 237–247.

Браунд Д. «Препарируя сарматов»: проблемы источниковедческой и археологической методологии, ВДИ. 1994. № 4 (211). С. 168–173.

Вадбольский М. Н. Геральдическая символика Грузии, Михаил Николаевич Вадбольский и грузинская геральдика. М.: ООО «Старая Басманная», 2014. С. 15–116.

Вайнберг В. И. Монеты Древнего Хорезма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. 194 с.+XXXI таб.

Винокуров Н. И., Чореф М. М. Писаница из Цитадели городища Артезиан: двадцать лет исследования, Русин. Кишинев–Томск, 2022. № 70. С. 13–36.

Дзаурова Т. А.-Х. Ингушский национальный орнамент. ГIалгIай къаман гIарчош. М.: Де`Либри, 2019. 376 с.

Драчук В. С. Системы знаков Северного Причерноморья (тамгообразные знаки северопонтийской периферии античного мира первых веков нашей эры). Киев: Наукова думка, 1975. 176 с.+LI таб.

Дуйчев И. Имя Аспарух в новооткрытых надписях Грузии, Archiv Orientalni. Praha, 1953. Т. XXI. С. 353–356.

Захарова А. В., Мальцева С. В. Новые данные о росписях X–XI вв. в Тао-Кларджети по материалам экспедиции Н. Л. Окунева 1917 г., Византийский временник. М., 2018. Т. 102. С. 288–317.

Гаглойти З. Д. Осетинские фамилии и личные имена. Цхинвал: Издательство «Южная Алания», 2007. 150 с.

Гутнов Ф. Х. Аланы начала нашей эры в закавказских памятниках, Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования. 2003: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. М., 2005. С. 50–62.

Исанчурин Р. А., Исанчурин Е. Р. Монетное дело боспорского царя Радамсада, Нумизматика и эпиграфика. М., 1989. Т. XV. С. 53–96.

Казанский М. М., Мастыкова А. В. Боспор Киммерийский и Иберия в позднеримское время, XXV Боспорские чтения. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Проблемы исследований древностей юга России. Материалы научной археологической конференции. Симферополь–Керчь, 2024. С. 166–174.

Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий, Древнейшие источники по истории народов СССР. М.: Наука, 1991. 496 с.

Крашенинникова Н. Н. Нана, Православная энциклопедия. М., 2017. Т. XLVIII. С. 367.

Кучеревская Н. Л., Федосеев Н. Ф. Боспорский царь «Хедосбий» (КБН 846), XIV Боспорские чтения. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Археологический объект в контексте истории. Керчь, 2013. С. 269–274.

Леонти Мровели. Жизнь картлийских царей. Извлечения сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. Перевод с дренегрузинского, предисловие и комментарии Г. В. Цулая. М.: Наука, 1979. 102 с.

Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории культуры. М.: Наука, 1987. 296 с.

Марр Н. Житие Петра Ивера, царевича-подвижника и епископа Майумского V века. Грузинский подлинник. Перевод и предисловие, Православный Палестинский Сборник. СПб., 1896. Вып. 47. XXXIX+122 с.

Мовсес Хоренаци. История Армении. Перевод с древнеармянского языка, введение и примечания Г. Саркисян Ереван: Айастан, 1990. 291 с.

Надиров И. И. Парфянский титул bṭhš'/pdhš' в Хатре, Эпиграфика Востока. М., 2001. Вып. XXVI. С. 108–114.

Подушкин А. Н. Сарматская проблематика и археологические комплексы катакомб Южного Казахстана, Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 3. С. 189–205.

Раев Б. А. Новое погребение с римским импортом в Нижнем Подонье, СА. 1979. № 4. С. 201–211.

Рогожинский А. Е., Яценко С. А. Глава 4. Знаки поздней античности в петроглифах Казахстана, Тамги доисламской Центральной Азии. Самарканд, 2019. С. 141–158.

Сабатье П. П. Керчь и Боспор. Замечания о керченских древностях и опыт хронологии Царства Боспорского. СПб.: Типография Заготовления Государственных Бумаг, MDCCCVI. 128 с.

Сабинин Г. (М.) История Грузинской Церкви до конца VI века. СПб.: Типография и Литография Д. И. Шеметкина, 1877. 184 с.

Самашев З., Базылхан М., Самашев С. Древнетюркские тамги. Алматы: ABDI company, 2010. 168 с.

Сапрыкин С. Ю. Сочинение Константина Багрянородного De administrando imperio как источник по истории Херсонеса и позднеантичного Боспора, Byzantinotaurica. Журнал византийских и средиземноморских исследований. 2023. Т. 1. С. 16–37.

Смагулов Е. А., Яценко С. А. Глава 5. Серии знаков из оазисов Южного Казахстана, Тамги доисламской Центральной Азии. Самарканд, 2019. С. 159–197.

Соломоник Э. И. Сарматские знаки Северного Причерноморья. Киев: Издательство Академии наук УССР, 1959. 179 с.

Такайшвили Е. С. Археологическая экспедиция 1917-го года в южные провинции Грузии. Тбилиси: Издательство Академии наук ГССР, 1952. 151 с.

Такайшвили Е. С. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили, Памятники грузинской исторической литературы VII. Тбилиси: Мецниереба, 1989. 78 с.

Тохтасьев С. Р. Из ономастики Северного Причерноморья. XIX: малоазийские имена на Боспоре (V — IV вв. до н. э.), Вестник древней истории. 2007. № 1 (260). С. 170–208.

Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в до н. э.–VII в. н. э. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1959. 391 с.

Туаллагов А. А. Северный Кавказ: от скифов до ранних алан (историко-археологические очерки). Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 399 с.

Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 462 с.

Туаллагов А. А. История в лицах: аланские портреты. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2025. 460 с.

Фролова Н. А. Монетное дело Боспора (середина I в. до н. э. — середина IV в. н. э.). М.: Эдиториал УРСС, 1997. Ч. II. Монетное дело Боспора 211–341/342 гг. н. э. 536 с.

Харматта Я. К истории Херсонеса Таврического и Боспора, Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности (9–14 апреля 1964 г. Ленинград). М., 1967. С. 204–208.

Хуршудян Э. Ш. Государственные институты парфянского и сасанидского Ирана. Алматы: Издательство «Институт Азиатских исследований», 2015. 400 с. + фото.

Цоцелия М. В. Каталог сасанидских монет Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1981. 274 + XXVIII таб.

Чореф М. М. Боспорское царство при Фофорсе: по нумизматическим данным, Российский археологический ежегодник. 2014. № 4. С. 323–365.

Чореф М. М. К вопросу о методике выявления реплик боспорским статерам: на примере монет Фофорса 582 г. б. э. (285/286 г.), Via in tempore. История. Политология. 2022. Т. 49. № 2. С. 255–262.

Чхартишвили М. Святая Нино. 2018. С. 1–7 [сайт]. URL: https://www.researchgate.net/publication/325131243_Saint_Nino_-_Illuminatrix_of_Georgians_in_Russian

Шаров О. Б. Боспорское царство и варварский мир Центральной и Восточной Европы в позднеримскую эпоху (середина II — середина IV в. н. э). М.: Институт археологии РАН, 2022. 304 с.

Яблонский Л. Т., Дэвис-Кимболл Дж., Демиденко Ю. В. Раскопки курганных могильников Покровка 1 и Покровка 2 в 1994 году, Курганы Левобережья Илека. М., 1995. Вып. 3. С. 9–47.

Яйленко В. П. Тысячелетний Боспорский рейх. История и эпиграфика Боспора VI в. до н. э. — V в. н. э. М.: Гриф и К, 2010. 740 с.

Яценко С. А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 190 с.

Яценко С. А. Знаки собственности сарматского облика (gakk/nishan) в сельских районах Боспорского царства I–III вв. н. э., Древности Боспора. М., 2009. Т. 13. С. 539–552.

Яценко С. А. Клановые, семейные и личные эмблемы в культуре доисламской Средней Азии, Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 8 (41). Ч. 2. С. 215–230.

Яценко С. А. Глава 2. Знаки ранних кочевников плато Устюрт, Тамги доисламской Центральной Азии. Самарканд, 2019. С. 58–88.

Яценко С. А. Некоторые центральноазиатские элементы в культуре Сарматии римского времени, Stratum plus. Археология и культурная антропология. Феатр чудесного

волнения народов и непостоянства в их величии. СПб.–Кишинев–Одесса–Бухарест, 2020. № 4. С. 135–145.

Яценко С. А., Добжаньска Г. Германские парадные копья II–III вв. н. э. с сарматскими знаками, Евразия в скифо-сарматское время. Памяти Ирины Ивановны Гущиной. Труды ГИМ. М., 2012. Вып. 191. С. 494–509.

Яценко С. А., Ильясов Дж. Я. Глава 9. Тамги/нишан и социально-политическая история, Тамги доисламской Центральной Азии. Самарканд, 2019. С. 296–332.

Яценко С. А., Кулиш А. В., Смагулов Е. А., Тарежанова Н. Ж. Раздел 6. Тамги Кангюя, Яценко С. А., Авизова А. К, Торгоев А. И., Саипов А., Кулиш А. В., Китов Е. П., Рогожинский А. Е., Смагулов Е. А., Ержигитова А. А., Торежанова Н. Ж., Тур С. С., Иванов С. С. Археология и история кангюйского государства монография. Шымкент, 2020. С. 161–170.

Яценко С. А., Чореф М. М. Об атрибуции статера царя Митридата, найденного в 2013 г. при раскопках городища Артезиан, Stratum plus. СПб.–Кишинев–Одесса–Бухарест. 2022. № 6. Мистика повседневности. С. 137–148.

Яценко С. А., Марченко И. И., Туаллагов А. А. Новые материалы по сарматским знакам-тамгам, Теория и практика археологических исследований. 2025. Т. 37. № 4.

Alemany A. Some notes on language contacts between Old Ossetic (Alanic) and Old Turcik, Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, Iranische und Indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag. Taimering, 2005. P. 15–21.

Altheim F. Geschichte der Hunnen. Mit Beiträgen von Robert Göbl, Hans-Wilhelm Haussig, Ruth Stiehl, Erika Trautmann-Nehring. Berlin: De Gruyter, 1959. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa. VIII+463 s.

Altheim F., Stiehl R. Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. Bd. 1: Geschichtliche Untersuchungen. 334 s.

Bârcă V. A Few Notes on the Tamgas from the Golden Plaque in the Sarmatians Grave at Dunaharaszti (Hungary), Journal of Ancient History and Archaeology. 2018. № 5.4. P. 41–65.

Berzovan A., *Pădureanu E. D.* A clay pot with tamga signs discovered at Şiria (Arad county), Annales d'Université "Valahia" Târgovişte. Section d'Archéologie et d'Histoire. 2010. T. 12. № 2. P. 57–66.

Dundua T., Kobakhidze E. Armazi Bilingual Inscription, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 602–609, app. 41.

Gamkrelidze G. About the Military-Political Situation in Iberia-Colchis (Georgia) in the 4th cent. BC–2nd cent. AD. (Written Sources and archaeological evidence), Gamkrelidze G. Researches in Iberia-Colchology (History and archaeology of ancient Georgia). Tbilisi, 2012. P. 118–138, 255–261, pl. I–VII.

Gamq'relidze D. Leont'i Mroveli. The Lives of the Georgian Kings, The Georgian Chronicles of Kartlis Tskhovreba (A History of Georgia), translated and with commentary. Tbilisi, 2014. P. 13–76.

Giunashvili H. Studies on Ancient Aramaic Epigraphy of Georgia, Iran Namag: A Persian Quarterly of Iranian Studies. Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto. 2019. № 4 (3–4). P. 51–64.

Huyse Ph. Geb es seine Lautentwicklung /k/→/x/ im «Skytho-Sarmatischen»?, Hyperboreus: Bibliotheca Classica Petropolitana. СПб., 1998. Vol. 4. Fasc. 1. P. 167–190.

Istvánovits E., Kulcsár V. Sarmatians: History and Archaeology of a Forgotten People, Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2017. Bd. 123. VII + [1]+491 p.

Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg: N. G. Elwert'sche verlagsbuchhandlung, 1895. XXVIII+526 s.

Kobakhidze E. Inscription on Golden Ring of Zevakhes, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 573, 768, app. 36.

Kobakhidze E. Inscription of Zevakhes and Karpakos, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023a. P. 574–575, 768, app. 37.

Kobakhidze E. Flavius Dades and Bersouma Pitiaxes' Inscription, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023b. P. 661–662, 779, app. 58

Kobakhidze E., Phiphia N. Inscription of Aspavruk Pitiaxes, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 592–593, 769, app. 39.

Kobakhidze E., Phiphia N. Bakur's Inscription on a Carnelian Gem from Zhinvali, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023a. P. 635, 773, app. 46.

Kobakhidze E., Phiphia N. Inscription of Zevakhes on a Gem, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023b. P. 645, 775, app. 50.

Kobakhidze E., Phiphia N. Khed's Inscription from Zghuderi, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023c. P. 656.

Lang D. M. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976. 180 p.

Nyberg H. S. Quelques inscriptions antiques découvertes récemment en Géorgie, Eranos Rudbergianus. Opusculo, philologica Gunnaro Rudberg a. d. XVI Kal. Nov. anno MCMXLV dedicata. Eranos. Acta Philologiga Suecana. Göteborg, 1946. Bd. XLIV. P. 228–243.

Phiphia N. King Pacorus / Bakur of Lazi, Материалы по Археологии и Истории Античного и Средневекового Причерноморья. М.–Тюмень–Нижний Новгород, 2019. № 11. P. 484–490.

Preud'homme N. J. 261 CE — Revolution in Caucasian Iberia, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Faculty of Humanities, Institute of Georgian History. Tbilisi, 2018. Vol 14. № 14. P. 42–66.

Preud'homme N. J. La stèle des victoires du Pitahs Sargas et la réaffi rmation de la domination royale en Ibérie du Caucase, Camenulae 22, janvier 2019. P. 1–20.

Preud'homme N. J. Aurelie and Divus Verus — new reading of a Greek inscription from Armazi, Iberia-Colchis. Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. Tbilisi, 2019a. Vol. 15. P. 201–213.

Preud'homme N. Two Builders and a Woman in Caucasian Iberia: the Inscriptions of Achilles, Aurelios Acholi(o)s and Beurazouria from Mtskheta, Iberia Colchis. Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. 2023. № 17. P. 184–198.

Preud'homme N., Frank S. The stele of Śargas — new reading and commentary, Epigraphica. Periodico internazionale di epigrafia. 2023. LXXXV, 1-2. P. 341–381.

Qaukhchischvili T. Korpus der griechischen Inschriften in Georgien. Dritte verarbeitete und erweiterte Auflage Herausgegeben von Levan Gordesiani. Tbilisi: Logos, 2009. 421 s.

Rapp S. H., Jr. The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature. Farnham, Surrey, England; Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Ltd., 2014. XXIV+513 p.

Rogozhinskii A. E., Yatsenko S. A. The Ancient Tamga-Signs of Southeast Kazakhstan and Their Owners: the Route from East to West in the 2nd Century BCE — the 2nd Century CE, The Silk Road. 2015. 13. P. 109–125.

Sanadze M. Chronology of Georgian Kings and Patricians of the Ancient Period and the Early Middle Ages. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2017. Vol. II. The Christian Georgian Kings and Patricians. 655 p.

Settipani C. Continuite des elites a Byzance durant les siecles obscures. Les princes caucasiens et l'Empire du VIe au IXe siecle. Paris: De Boccard, 2006. [III]+638 p.

Schmitt R. Iranica Protobulgarica. Asparuch und Konsorten im Lichte der iranischen Onomastik, Linguistique Balkanique. Sofia, 1985. Bd. XXVIII. Fasc. 1. S. 13–58.

Thomson R. W. Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation. Translated with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. LI+408 p.

Toumanoff C. Studies in the Christian Caucasion History. Georgetown: Georgetown University Press, 1963. 599 p.

Toumanoff C. Chronology of the Early Kings of Iberia, Traditio. 1969. Vol. 25. P. 1–33.

Tseretheli G. The Bilingual Inscription from Armaz near Mcheta in Georgia, Iberia-Colchis. Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. Tbilisi, 2012. № 8. P. 146–180.

Wardrop M. Life of Saint Nino, Analecta Gorgiana. New Jersey: Gorgias Press LLC, 2006. Vol. 3. 88 p.

Zgusta L. Die Personennamen griechichte Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnischen Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung, Československá Akademie věd. Sekce jazyka a literatury. Monjgrafie Orientálního Ustavu. Sd. 16. Praha: Nakladatelstvi Československê Akademie věd, 1955. 467 s.

Sources

KBN — Corpus of Bosporan Inscriptions. Moscow–Leningrad: Nauka, 1965. 951 pp. (in Russian)

References

Abaev, V. I. Ossetian Language and Folklore. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1949. Vol. I. 601 pp. (in Russian)

Abaev, V. I. "Around the Armaz Bilingual." In Selected Works of V. I. Abaev, Vol. 4: Articles and Presentations. Vladikavkaz, 2020, pp. 50–54. (in Russian)

Apakidze, A. M. "The Development of Archaeological Science in Soviet Georgia." SA 1967, no. 4: 5–25. (in Russian)

Baipakov, K. M., Avizova, A. K. "Tamga-Shaped Marks on Ceramics from the Monuments of the Otrar Oasis of the Pre-Arab Period." Volga Archaeology 2017, no. 3 (21): 155–167. (in Russian)

Balakhvantsev, A., V. Nikolaishvili. "Alan Bakur" from Ancient Iberia." RA 2010, no. 4: 130–135. (in Russian)

Beshevliev, V. "Iranian Elements among the Proto-Bulgarians." In Ancient Society: Proceedings of the Conference on Problems of Antiquity. Moscow, 1967, pp. 237–247. (in Russian)

Braund, D. "Preparing the Sarmatians: Problems of Source Criticism and Archaeological Methodology." VDI 1994, no. 4 (211): 168–173. (in Russian)

Vadbolsky, M. N. Heraldic Symbolism of Georgia. Moscow: OOO "Staraya Basmannaya," 2014, pp. 15–116. (in Russian)

Vainberg, V. I. Coins of Ancient Khwarezm. Moscow: Main Editorial Board for Oriental Literature, Nauka, 1977. 194 pp. + XXXI plates. (in Russian)

Vinokurov, N. I., Choreff, M. M. "The Citadel Inscription of the Artezyan Settlement: Twenty Years of Research." Rusin. Kishinev–Tomsk, 2022, no. 70: 13–36. (in Russian)

Dzaurova, T. A.-Kh. Ingush National Ornament: G1alg1ai K'aman G1archosh. Moscow: De`Libri, 2019. 376 pp. (in Russian)

Drachuk, V. S. Sign Systems of the Northern Black Sea Region (Tamga-Shaped Signs of the North Pontic Periphery of the Ancient World, First Centuries CE). Kyiv: Naukova Dumka, 1975. 176 pp. + LI plates. (in Russian)

Duichev, I. “The Name Asparukh in Newly Discovered Inscriptions of Georgia.” Archiv Orientalni, Praha, 1953, vol. XXI: 353–356. (in Russian)

Zakharova, A. V., Maltseva, S. V. “New Data on the 10th–11th Century Murals in Tao-Klarjeti from N. L. Okunev’s 1917 Expedition.” Vizantiyskiy Vremennik 2018, vol. 102: 288–317. (in Russian)

Gagloyti, Z. D. Ossetian Surnames and Personal Names. Tskhinval: “South Alania” Publishing, 2007. 150 pp. (in Russian)

Gutnov, F. Kh. “The Alans at the Beginning of the Common Era in Transcaucasian Monuments.” In Earliest States of Eastern Europe: Materials and Research. 2003: Imagined Realities in Ancient and Medieval Texts. Moscow, 2005, pp. 50–62. (in Russian)

Isanchurin, R. A., Isanchurin, E. R. “The Coinage of the Bosporan King Radamsad.” Numismatics and Epigraphy, Moscow, 1989, vol. XV: 53–96. (in Russian)

Kazansky, M. M., Mastykova, A. V. “Bosporus Cimmerius and Iberia in the Late Roman Period.” In XXV Bosporan Readings: Bosporus Cimmerius and the Barbarian World in Antiquity and the Middle Ages. Problems of Research on the Antiquities of Southern Russia. Simferopol–Kerch, 2024, pp. 166–174. (in Russian)

Constantine Porphyrogenitus. On the Governance of the Empire: Text, Translation, Commentary. Moscow: Nauka, 1991. 496 pp. (in Russian)

Krasheninnikova, N. N. “Nana.” In Orthodox Encyclopedia, vol. XLVIII. Moscow, 2017, p. 367. (in Russian)

Kucherevskaya, N. L., Fedoseev N. F. “Bosporan King ‘Hedosbiy’ (KBN 846).” In XIV Bosporan Readings: Bosporus Cimmerius and the Barbarian World in Antiquity and the Middle Ages. Archaeological Object in the Context of History. Kerch, 2013, pp. 269–274. (in Russian)

Leonti Mroveli. The Life of the Kings of Kartli: Extracts on Abkhazians, Peoples of the North Caucasus and Dagestan. Translated from Old Georgian, preface and commentary by G. V. Tsulaya. Moscow: Nauka, 1979. 102 pp. (in Russian)

Lukonin, V. G. Ancient and Early Medieval Iran: Essays on Cultural History. Moscow: Nauka, 1987. 296 pp. (in Russian)

Marr, N. The Life of Peter Iver, the Royal Ascetic and Bishop of Mayum, 5th Century: Georgian Original, Translation and Preface. St. Petersburg, 1896. Vol. 47. XXXIX+122 pp. (in Russian)

Movses Khorenatsi. History of Armenia. Translated from Classical Armenian, with Introduction and Notes by G. Sarkisyan. Yerevan: Hayastan, 1990. 291 pp. (in Russian)

Nadirov, I. I. “Parthian Title bṭhš’/pdhš’ in Hatra.” Epigraphy of the East, Moscow, 2001, vol. XXVI: 108–114. (in Russian)

Podushkin, A. N. “Sarmatian Problems and Catacomb Complexes of Southern Kazakhstan.” Bulletin of Volgograd State University. Series 4: History. Regional Studies. International Relations 2018, vol. 23, no. 3: 189–205. (in Russian)

Raev, B. A. “New Burial with Roman Imports in Lower Don.” SA 1979, no. 4: 201–211. (in Russian)

Rogozhinsky, A. E., Yatsenko S. A. “Chapter 4: Late Antique Signs in the Petroglyphs of Kazakhstan.” In Tamgi of Pre-Islamic Central Asia. Samarkand, 2019, pp. 141–158. (in Russian)

Sabatie, P. P. Kerch and Bosporus: Remarks on Kerch Antiquities and an Attempt at Chronology of the Bosporan Kingdom. St. Petersburg: State Paper Printing House, 1806. 128 pp. (in Russian)

Sabinin, G. (M.) History of the Georgian Church until the End of the 6th Century. St. Petersburg: Printing and Lithography of D. I. Shemetkina, 1877. 184 pp. (in Russian)

Samashev, Z., M. Bazylkhan, Samashev S. Ancient Turkic Tamgas. Almaty: ABDI Company, 2010. 168 pp. (in Russian)

Saprykin, S. Yu. “De administrando imperio by Constantine Porphyrogenitus as a Source for the History of Chersonesus and the Late Antique Bosporus.” Byzantinotaurica. Journal of Byzantine and Mediterranean Studies 2023, vol. 1: 16–37. (in Russian)

Smagulov, E. A., Yatsenko S. A. “Chapter 5: Series of Signs from the Oases of Southern Kazakhstan.” In Tamgi of Pre-Islamic Central Asia. Samarkand, 2019, pp. 159–197. (in Russian)

Solomonik, E. I. Sarmatian Signs of the Northern Black Sea Region. Kyiv: Publishing House of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, 1959. 179 pp. (in Russian)

Takayashvili, E. S. Archaeological Expedition of 1917 to the Southern Provinces of Georgia. Tbilisi: Publishing House of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, 1952. 151 pp. (in Russian)

Takayashvili, E. S. The Address of Georgia. Translated from Old Georgian, edited and annotated by M. S. Chkhartishvili. In Monuments of Georgian Historical Literature VII. Tbilisi: Metsniereba, 1989. 78 pp. (in Russian)

Tokhtasev, S. R. “On the Onomastics of the Northern Black Sea Region. XIX: Asia Minor Names in the Bosporus (5th–4th Centuries BCE).” Bulletin of Ancient History 2007, no. 1 (260): 170–208. (in Russian)

Trever, K. V. Essays on the History and Culture of Caucasian Albania, 4th Century BCE — 7th Century CE. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1959. 391 pp. (in Russian)

Tuallagov, A. A. The Northern Caucasus: From Scythians to Early Alans (Historical and Archaeological Essays). Vladikavkaz: SOIGSI, 2007. 399 pp. (in Russian)

Tuallagov, A. A. Early Alans. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VNC RAN and RSO-A, 2014. 462 pp. (in Russian)

Tuallagov, A. A. History in Faces: Alan Portraits. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN, 2025. 460 pp. (in Russian)

Frolova, N. A. Coinage of the Bosporus (Mid-1st Century BCE — Mid-4th Century CE). Moscow: Editorial URSS, 1997. Part II: Coinage of the Bosporus 211–341/342 CE. 536 pp. (in Russian)

Harmatta, J. “On the History of Chersonesus Taurica and the Bosporus.” In Ancient Society: Proceedings of the Conference on Problems of Antiquity (April 9–14, 1964, Leningrad). Moscow, 1967, pp. 204–208. (in Russian)

Khurshudyan, E. Sh. State Institutions of Parthian and Sasanian Iran. Almaty: Institute of Asian Studies, 2015. 400 pp. + photos. (in Russian)

Tsoceelia, M. V. Catalogue of Sasanian Coins of Georgia. Tbilisi: Metsniereba, 1981. 274 pp. + XXVIII plates. (in Russian)

Choreff, M. M. "The Bosporan Kingdom under Phors: Numismatic Data." Russian Archaeological Yearbook 2014, no. 4: 323–365. (in Russian)

Choreff, M. M. "On the Methodology of Identifying Replicas of Bosporan Staters: The Case of Phors' Coins of 582 BCE (285/286 CE)." Via in tempore: History. Political Science 2022, vol. 49, no. 2: 255–262. (in Russian)

Chkhartishvili, M. Saint Nino. 2018, pp. 1–7. URL: https://www.researchgate.net/publication/325131243_Saint_Nino_-_Illuminatrix_of_Georgians_in_Russian (in Russian)

Sharov, O. B. The Bosporan Kingdom and the Barbarian World of Central and Eastern Europe in the Late Roman Era (Mid-2nd — Mid-4th Century CE). Moscow: Institute of Archaeology RAS, 2022. 304 pp. (in Russian)

Yablonsky, L. T., J. Davis-Kimball, Demidenko Yu. V. "Excavations of the Kurgan Cemeteries Pokrovka 1 and Pokrovka 2 in 1994." In Kurgans of the Left Bank of the Ilek, Moscow, 1995, vol. 3: 9–47. (in Russian)

Yaylenko, V. P. The Millennial Bosporan Reich: History and Epigraphy of the Bosporus, 6th Century BCE — 5th Century CE. Moscow: Grif & K, 2010. 740 pp. (in Russian)

Yatsenko, S. A. Tamga Signs of the Iranic-Speaking Peoples of Antiquity and the Early Middle Ages. Moscow: Publishing Firm "Vost. Literature" RAS, 2001. 190 pp. (in Russian)

Yatsenko, S. A. "Sarmatian-Type Ownership Signs (gakk/nishan) in Rural Areas of the Bosporan Kingdom, 1st–3rd Centuries CE." Ancient Bosporus 2009, vol. 13: 539–552. (in Russian)

Yatsenko, S. A. "Clan, Family, and Personal Emblems in the Culture of Pre-Islamic Central Asia." Bulletin of RSUH. Series: History, Philology, Cultural Studies, Oriental Studies 2018, no. 8 (41), pt. 2: 215–230. (in Russian)

Yatsenko, S. A. "Chapter 2: Signs of Early Nomads of the Ustyurt Plateau." In Tamgi of Pre-Islamic Central Asia, Samarkand, 2019, pp. 58–88. (in Russian)

Yatsenko, S. A. "Some Central Asian Elements in the Culture of Roman-Era Sarmatia." Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology 2020, no. 4: 135–145. (in Russian)

Yatsenko, S. A., Dobzhanska G. "German Parade Spears of the 2nd–3rd Centuries CE with Sarmatian Signs." In Eurasia in the Scytho-Sarmatian Period: In Memory of Irina Ivanovna Guschina. GIM Proceedings, Moscow, 2012, vol. 191: 494–509. (in Russian)

Yatsenko, S. A., Ilyasov, Dzh. Ya. "Chapter 9: Tamga/Nishan and Socio-Political History." In Tamgi of Pre-Islamic Central Asia, Samarkand, 2019, pp. 296–332. (in Russian)

Yatsenko, S. A., A. V. Kulish, E. A. Smagulov, Tarejanova, N. Zh. "Section 6: Kangju Tamgas." In Archaeology and History of the Kangju State, Shymkent, 2020, pp. 161–170. (in Russian)

Yatsenko, S. A., Choreff, M. M., “On the Attribution of the Stater of King Mithridates Found in 2013 at the Artezyan Excavation.” Stratum plus, St. Petersburg–Kishinev–Odessa–Bucharest, 2022, no. 6: 137–148. (in Russian)

Yatsenko, S. A., I. I. Marchenko, Tuallagov, A. A. “New Materials on Sarmatian Tamga Signs.” Theory and Practice of Archaeological Research, 2025, vol. 37, no. 4. (in Russian)

Alemany A. Some notes on language contacts between Old Ossetic (Alanic) and Old Turcik, Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, Iranische und Indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag. Taimering, 2005. P. 15–21.

Altheim F. Geschichte der Hunnen. Mit Beiträgen von Robert Göbl, Hans-Wilhelm Haussig, Ruth Stiehl, Erika Trautmann-Nehring. Berlin: De Gruyter, 1959. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa. VIII+463 s.

Altheim F., Stiehl R. Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. Bd. 1: Geschichtliche Untersuchungen. 334 s.

Bârcă V. A Few Notes on the Tamgas from the Golden Plaque in the Sarmatians Grave at Dunaharaszti (Hungary), Journal of Ancient History and Archaeology. 2018. № 5.4. P. 41–65.

Berzovan A., Pădureanu E. D. A clay pot with tamga signs discovered at Şiria (Arad county), Annales d’Université “Valahia” Târgovişte. Section d’Archéologie et d’Histoire. 2010. T. 12. № 2. P. 57–66.

Dundua T., Kobakhidze E. Armazi Bilingual Inscription, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 602–609, app. 41.

Gamkrelidze G. About the Military-Political Situation in Iberia-Colchis (Georgia) in the 4th cent. BC–2nd cent. AD. (Written Sources and archaeological evidence), Gamkrelidze G. Researches in Iberia-Colchology (History and archaeology of ancient Georgia). Tbilisi, 2012. P. 118–138, 255–261, pl. I–VII.

Gamq’relidze D. Leont’i Mroveli. The Lives of the Georgian Kings, The Georgian Chronicles of Kartlis Tskhovreba (A History of Georgia), translated and with commentary. Tbilisi, 2014. P. 13–76.

Giunashvili H. Studies on Ancient Aramaic Epigraphy of Georgia, Iran Namag: A Persian Quarterly of Iranian Studies. Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto. 2019. № 4 (3–4). P. 51–64.

Huyse Ph. Geb es seine Lautentwicklung /k/→/x/ im «Skytho-Sarmatischen»?, Hyperboreus: Bibliotheca Classica Petropolitana. СПб., 1998. Vol. 4. Fasc. 1. P. 167–190.

Istvánovits E., Kulcsár V. Sarmatians: History and Archaeology of a Forgotten People, Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2017. Bd. 123. VII + [1]+491 p.

Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg: N. G. Elwert’sche verlagsbuchhandlung, 1895. XXVIII+526 s.

Kobakhidze E. Inscription on Golden Ring of Zevakhes, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 573, 768, app. 36.

Kobakhidze E. Inscription of Zevakhes and Karpakos, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023a. P. 574–575, 768, app. 37.

Kobakhidze E. Flavius Dades and Bersouma Pitiaxes' Inscription, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023b. P. 661–662, 779, app. 58

Kobakhidze E., Phiphia N. Inscription of Aspavruk Pitiaxes, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023. P. 592–593, 769, app. 39.

Kobakhidze E., Phiphia N. Bakur's Inscription on a Carnelian Gem from Zhinvali, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023a. P. 635, 773, app. 46.

Kobakhidze E., Phiphia N. Inscription of Zevakhes on a Gem, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023b. P. 645, 775, app. 50.

Kobakhidze E., Phiphia N. Khed's Inscription from Zghuderi, Natia Phiphia, Ekaterine Kobakhidze, Tedo Dundua. Greek and Latin Inscriptions from Classical Antiquity for History of Georgia. Tbilisi, 2023c. P. 656.

Lang D. M. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976. 180 p.

Nyberg H. S. Quelques inscriptions antiques découvertes récemment en Géorgie, Eranos Rudbergianus. Opusculo, philologica Gunnaro Rudberg a. d. XVI Kal. Nov. anno MCMXLV dedicata. Eranos. Acta Philologiga Suecana. Göteborg, 1946. Bd. XLIV. P. 228–243.

Phiphia N. King Pacorus / Bakur of Lazi, Материалы по Археологии и Истории Античного и Средневекового Причерноморья. М.–Тюмень–Нижний Новгород, 2019. № 11. P. 484–490.

Preud'homme N. J. 261 CE — Revolution in Caucasian Iberia, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Faculty of Humanities, Institute of Georgian History. Tbilisi, 2018. Vol 14. № 14. P. 42–66.

Preud'homme N. J. La stèle des victoires du Pitahs Sargas et la réaffi rmation de la domination royale en Ibérie du Caucase, Camenulae 22, janvier 2019. P. 1–20.

Preud'homme N. J. Aurelie and Divus Verus — new reading of a Greek inscription from Armazi, Iberia-Colchis. Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. Tbilisi, 2019a. Vol. 15. P. 201–213.

Preud'homme N. Two Builders and a Woman in Caucasian Iberia: the Inscriptions of Achilles, Aurelios Acholi(o)s and Beurazouria from Mtskheta, Iberia Colchis. Researches on the

Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. 2023. № 17. P. 184–198.

Preud'homme N., Frank S. The stele of Śargas — new reading and commentary, Epigraphica. Periodico internazionale di epigrafia. 2023. LXXXV, 1-2. P. 341–381.

Qaukhchischvili T. Korpus der griechischen Inschriften in Georgien. Dritte verarbeitete und erweiterte Auflage Herausgegeben von Levan Gordesiani. Tbilisi: Logos, 2009. 421 s.

Rapp S. H., Jr. The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature. Farnham, Surrey, England; Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Ltd., 2014. XXIV+513 p.

Rogozhinskii A. E., Yatsenko S. A. The Ancient Tamga-Signs of Southeast Kazakhstan and Their Owners: the Route from East to West in the 2nd Century BCE — the 2nd Century CE, The Silk Road. 2015. 13. P. 109–125.

Sanadze M. Chronology of Georgian Kings and Patricians of the Ancient Period and the Early Middle Ages. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2017. Vol. II. The Christian Georgian Kings and Patricians. 655 p.

Settipani C. Continuite des elites a Byzance durant les siecles obscures. Les princes caucasiens et l'Empire du VIe au IXe siecle. Paris: De Boccard, 2006. [III]+638 p.

Schmitt R. Iranica Protobulgarica. Asparuch und Konsorten im Lichte der iranischen Onomastik, Linguistique Balkanique. Sofia, 1985. Bd. XXVIII. Fasc. 1. S. 13–58.

Thomson R. W. Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation. Translated with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. LI+408 p.

Toumanoff C. Studies in the Christian Caucasion History. Georgetown: Georgetown University Press, 1963. 599 p.

Toumanoff C. Chronology of the Early Kings of Iberia, Traditio. 1969. Vol. 25. P. 1–33.

Tseretheli G. The Bilingual Inscription from Armaz near Mcheta in Georgia, Iberia-Colchis. Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period. Tbilisi, 2012. № 8. P. 146–180.

Wardrop M. Life of Saint Nino, Analecta Gorgiana. New Jersey: Gorgias Press LLC, 2006. Vol. 3. 88 p.

Zgusta L. Die Personennamen griechichte Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnischen Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung, Československá Akademie věd. Sekce jazyka a literatury. Monjgrafie Orientálního Ustavu. Sd. 16. Praha: Nakladatelstvi Československê Akademie věd, 1955. 467 s.

DOI: 10.46698/VNC.2025.25.57.001

Тамерлан Казбекович Салбиев
кандидат филологических наук, заведующий научно-исследовательским отделом «Центр скифо-аланских исследований» ВНЦ РАН (363110, РСО-Алания, с. Михайловское, улица Вильямса, 1).
E-mail: galabu@rambler.ru
https://orcid.org/0000-0002-8526-1984

ЛЕГИТИМАЦИЯ АЛАНСКОГО ЦАРСКОГО ДОМА: ЗАВЕТНЫЙ РЕКОМ

Аннотация. Центральная для статьи проблема легитимации аланского царского дома рассматривается в широком контексте общественной идеологии, в котором царь выступает устроителем природного и социального космоса. Впервые при рассмотрении этой проблемы в качестве полноценного источника используется общеосетинское святилище Ивард Реком, связанное с именем последнего известного аланского царя — Ос-Багатара. В рамках иеротопического подхода строительство Рекома представляется средством сохранения сакральной санкции на верховную власть в обществе двумя коленами царского дома. При этом инициативу его возведение предлагается связывать с фамилией *Елбачитæ* / *Гаглойтæ* из старшего колена потомков Ос-Багатар — *Æгъуызатæ*, взявших за образец монастырский комплекс *Ркъони*, как плацдарм, обеспечивающий выход из гор на равнину. Возвышение Цейского Рекомы из целого ряда одноименных святилищ следует объяснять традицией минората, когда власть передается младшему из сыновей, связанных в устной традиции с кланом *Цæразонтæ*. Возведение Заветного Рекома, отсылающее к взятию Ос-Багатром крепости Гори, обеспечивает не только преемственность, но и искомое равновесие между внешне- и внутриполитическими факторами легитимации.

Ключевые слова: легитимация, аланы, царская династия, Ос-Багатар, Реком, иеротопия, архитектурно-пространственная планировка, прецедент.

Для цитирования: Салбиев Т. К. Легитимация аланского царского дома: Заветный Реком, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX С. 138–172.

Рукопись поступила в редакцию 14.11.2025
Рукопись принята к печати 27.11.2025

Tamerlan Kazbekovich Salbiev
PhD, head of the research department
"Center for Scytho-Alanic Studies"
of VSC RAS (363110, North Ossetia-Alania,
Mikhailovskoye village, Williams St., 1).
E-mail: galabu@rambler.ru,
https://orcid.org/0000-0002-8526-1984

LEGITIMIZATION OF THE ALANIAN ROYAL HOUSE: THE FORBIDDEN REKOM

Abstract. The central issue of the legitimization of the Alanian royal house is examined within the broader context of social ideology, in which the king acts as the organizer of the natural and social cosmos. For the first time, the All-Ossetian sanctuary of Ivard Rekom, associated with the name of the last known Alanian king, Os-Bagatar, is used as a comprehensive source in examining the problem. Within the framework of the hierotopic approach, the construction of Rekom is presented as a means of preserving the sacred sanction of supreme power in society by the two lineages of the royal house. Furthermore, the initiative for its construction is proposed to be associated with the *Elbachitæ / Gaglojtæ* family from the older lineage of Os-Bagatar's descendants, the *Æghuzatæ*, who modeled the Rk'oni monastery complex on a bridgehead providing access from the mountains to the plain. The rise of the Tsei Rekom from a number of eponymous sanctuaries can be explained by the tradition of the minorate, whereby power is transferred to the youngest son, linked in oral tradition to the *Cærazontæ* clan. The construction of the Sacramental Rekom, commemorating Os-Bagatr's capture of the Gori fortress, ensures not only continuity but also the sought-after balance between foreign and domestic political factors of legitimation.

Keywords: legitimation, Alans, royal dynasty, Os-Bagatar, Rekom, hierotopy, architectural and spatial planning, precedent.

For citation: Salbiev T. K. Legitimization of the Alanian Royal House: The Forbidden Rekom, NARTAMONGÆ 2025. Vol. XX, P. 138–172.

Received on 14.11.2025
Accepted on 27.11.2025

Введение

Одним из актуальных вопросов алановедения представляется изучение механизма, содержания и общих принципов легитимации царского дома, обеспечивающей правящим властодержцам общественное признание на

верховную власть. Обращение к институту царской власти оказывается столь важным, поскольку, как установлено современной наукой, с мифологической точки зрения личность царя персонифицирует в себе весь коллектив, социальная организация которого осмысливается как модель универсального миропорядка. Иначе говоря, в традиционном обществе царь наделяется космологическими функциями, а его поведение носит не бытовой, а сакральный характер. Достигший значительных успехов в изучении идеологии царской власти скифского общества, Д. С. Раевский пишет: «царь осознавался как личностное воплощение всего коллектива, с его благополучием и могуществом связывалось благополучие и могущество социального организма, он олицетворял все стороны его бытия» [Раевский 2006: 27, 129, 199]. Отсюда, по-видимому, и проистекает устойчивый интерес современных исследователей к институту царской власти в традиционных обществах как Европы, так и Азии (библиографию работ последних десятилетий см., например: [Нефедов 2014: 240; Olbrycht 2016: 91]). Тем самым, обращение к институту царской власти вообще, и к проблеме ее легитимации, в частности, становится важнейшим условием успешного изучения общественной идеологии в целом.

Применительно к аланской средневековой царской династии проблема ее легитимации пока еще остается малоизученной, что во многом обусловлено ограниченностью источниковедческой базы, состоящей главным образом из письменных свидетельств иностранного происхождения, для которых, что неизбежно, характерны фрагментарность и разрозненность (см., например: [Гутнов 1995: 139; Малахов 2017; Малахов 2019]). Вот почему важнейшим условием рассмотрения этой проблемы во всей возможной полноте, оказывается обращение к новым категориям источников, эндогенного происхождения, отражающих взгляд на историю алан не со стороны, а изнутри, «из первых рук». Одновременно требуется и выработка адекватной методологии, поскольку речь идет не только о механическом расширении источниковедческой базы, но об изменении ее качественного состава. Так уже есть успешный опыт обращения к осетинской семейной обрядности, которая в рамках школы функциональной этнологии позволяет при изучении легитимации царской власти выявить одновременно представленные в ней и акт инвеституры, и венчание на царство (см.: [Салбиев 2022]). Настоящая статья представляет собой еще один шаг в этом направлении.

С этой точки зрения не оцененным пока еще в полной мере источником представляется расположенный в Цейском ущелье Северной Осетии всеосетинское святилище *Реком*, или, согласно В. С. Газдановой,

Ивар(д) Реком[1] («Заветный Реком») [Газданова 2007: 420], позволяющий изучать проблему легитимации царской власти комплексно и системно. Дело в том, что в специальной литературе этот историко-архитектурный памятник прочно связан с именем умершего в начале XIV века последнего царя позднесредневековой Осетии Ос-Багатара, что хорошо подкрепляется не только историческими, хронологическими, но и фольклорными материалами [Кузнецов 1990: 4, 98–100; Гаглойти 2010: 403–405]. Для нашей же темы ключевую роль приобретает хорошо известный факт переноса сюда из Нузальского храма его царских реликвий (царских шлема, копья и колчана)[2]. В. А. Кузнецов интерпретирует это событие как своего рода ритуальную жертву / подношение (*мысайнагтæ*) патрону святилища — Уастырджи (Св. Георгию Победоносцу), покровителю мужчин, путников и воинов, а также и дружины, что, в конечном счете, ведет к канонизации Ос-Багатара [Кузнецов 1990: 4, 98–100]. Между тем нет никаких препятствий для того, чтобы видеть в этом переносе также и способ сакральной легитимации царя и его наследников, обеспечить которую и был призван Реком, чтобы не только увековечить память их предка, но и открыть историческую перспективу для его потомков.

В пользу подобного предположения ясно свидетельствует высокий статус Цейского Рекома в историко-культурном пространстве позднесредневековой Осетии. Сошлюсь в этой связи на сведения Б. А. Калоева, согласно которым уже в послемонгольский период Цейский Реком приобрел значение общественного культа и «почитался повсюду», а праздник в честь Рекома отмечался практически в каждом доме Осетии [Калоев 2009: 368]. Кроме того, перечисленные элементы вооружения Ос-Багатара могут вполне считаться его инсигниями[3]. Р. Ф. Фидаров справедливо отмечает, что подобно варварским королям эпохи Великого переселения народов, в процессе становления новых государственных образований, аланские цари, подобно королям готов и франков, стремились иметь атрибуты имперской власти, способствующие легитимации их власти как в глазах соплеменни-

[1] В словарях встречаем прилагательное *ивар* ‘запретный’, соотносимое с существительным *ивар* ‘штраф’ (см., например: [Толковый словарь 2010: 358]), либо прилагательное *иваргонд* ‘запретный’, ‘запрещенный’ [Абаев 1958: 553]. Приведенную форму «*Ивард*» следует трактовать как пассивное причастие прошедшего времени со звонким *-д* после сонорного, производное от глагола *ивар кæнын* ‘штрафовать’, но в этом случае ожидали бы ослабления гласного *а* > *æ*, как, например, в паре *араз(ын)* > *арæзт* [Абаев 1959: 52]. О системе запретов см.: [Пчелина 2025: 62].

[2] Вопреки Е. Г. Пчелиной и ее последователям, связавшим этот памятник с царем Давидом-Сосланом (см. аргументы против этой версии: [Кузнецов 1990: 98]).

[3] Подробнее о них см.: [Дарчиев 2011].

ков, так и в глазах ромеев. При этом, согласно, Р. Ф. Фидарову, поскольку важнейшим элементом культуры империи названного периода является христианство, постольку именно оно представляется идеологией, санкционирующей верховную власть. В связи со сказанным, Р. Ф. Фидаров делает закономерный вывод: «В этом аспекте вполне понятен титул «эксусиократор», применявшийся в отношении аланских царей. С одной стороны, он указывает на наделение (формальное) аланского христианского правителя властью императором и, следовательно, признание (столь же формальное) императора верховным сюзереном над аланским царем. С другой стороны «эксуссия» дает вполне реальные права на суверенное правление на суверенных территориях». Далее Р. Ф. Фидаров указывает и на наличие особых знаков верховной власти, к которым он относит царские подарки, известные из фамильного предания князей Сидамоновых-Эристовых, согласно которому император Юстиниан (V в.) подарил старшему из переселившихся на юг Кавказа братьев Ростому свои плащ, украшения, лошадь и копье, служившие знаками их утверждения в верховной власти [Фидаров 2011: 7–8]. Как видим, обретение компетенции напрямую связывается с внешним центром силы. В нашем же случае принципиально важно, что правящая династия использует опору на культовое сооружение, некий архитектурно-пространственный комплекс, изучение которого в плане методологии в первую очередь предполагает ясное разграничение связанных с ним истории и мифа.

История и миф

Согласно дошедшим до нас историческим сведениям, приводимым В. А. Кузнецовым, протопоп Иоанн Болгарский в донесении Епископу Астраханскому и Ставропольскому Антонию от 18 июля 1780 года пишет о Рекоме, что тот представляет собой деревянную церковь, построенную во имя святой Троицы. Позднее, В.С. Толстой, посетивший Реком в 1847 году отмечает там наличие несколько колоколов, самый большой из которых имел грузинскую надпись с датой его дарения 1688 годом [Кузнецов 1990: 5–6]. Вместе с тем, оказавшись в пространстве осетинской этнокультурной традиции христианское наследие со всей очевидностью было переосмыслено из историко-богословского в ритуально-мифологическое. Так, уже упоминавшийся покровитель этого святого места, Уастырджи, представляет собой, согласно В. И. Абаеву, судя по его постоянному эпитету *syğzærīn* ‘золотой’, уже не столько раннехристианского великомученика Георгия Победоносца, сколько солярного героя[4], который испытывает людей и

[4] Отсюда, вероятно, и идет одна из народных этимологий топонима Реком, допускающая его связь с Египтом, а именно, с божеством солнца древних египтян *Ра*. [Цховребова,

вершит справедливый суд [Абаев 1989: 55–56]. Особого внимания приведенных сведениях о Рекоме заслуживает аланский культ святой Троицы, поскольку обращение к нему позволяет проследить общие принципы взаимодействия христианства и аланской этнокультурной традиции.

Не так давно, разбирая известные позднесредневековые аланские маргинальные глоссы, Д. К. Асратян обратил особое внимание на одну из них, а именно, *σαρὰβαρὰν ἠστιπαν*, которая, как и все прочие, без какого-либо труда и натяжки читается на осетинском языке[5] и соответствует современному *særæværæn* («основание»), от фразеологического оборота *sær æværyn / sær æværun* («класть начало, основание»). Вторая же часть этой глоссы (*ἠστιπαν)* известна в диалектной форме и дошла до нас как слово *istbon* («праздник, праздничный день»[6]). Ценность приведенной глоссы состоит в том, что она отклоняется от церковного канона не по содержанию, а по форме. Учитывая, что эта глосса соотносится с праздником Пятидесятницы, Д. К. Асратян вполне обоснованно предлагает считать, что уже тогда он имел собственное аланское наименование. По сути, продолжает автор, мы имеем дело с термином, несущим глубокий историко-богословский смысл, так как день Пятидесятницы (или Святой Троицы) принято считать днем основания новозаветной церкви. В этот день, как уже отмечалось исследователями осетинского календаря, то есть десять дней спустя после Вознесения и пятьдесят дней спустя после Пасхи, произошло обещанное снисхождение Святого Духа — как одной из составляющих Святой Троицы — на апостолов Христа [Мамиев 2016: 99]. Далее Д. К. Асратян справедливо замечает, что, даже несмотря на использование в качестве богослужебного греческого языка, христианство смогло пустить в аланском обществе глубокие корни, став народной религией. В этом случае представляется возможным вести речь о книжном пути адаптации христианства.

По мнению исследователя, приведенный аланский термин не является единственно возможным. Об этом свидетельствует современное осетинское название этого праздника: *kærdægxæssæn (*буквально означающее «принесение травы»). Д. К. Асратян считает, что в этом случае название праздника отражает уже не историко-богословское содержание, а внешнюю обрядность, что следует считать следствием упрощения мировоззрения и календаря, ставших результатом утраты аланской церкви как общественного

Дзиццойты 2015: 511–512]. Этой связью с солярным героем может быть оправдана и другая народно этимологическая версия *Хур-ком* «Солнечное ущелье» (см. об этом, например: [Агнаев 1999: 31]).

[5] Развернутый и подробный комментарий к этой глоссе см.: [Lubotsky 2015: 45].

[6] Подробнее об этой лексеме см. [Дзиццойты 2019: 221–225].

института, в результате исчезновения аланского государства в позднем средневековье [Асратян 2015: 5–6]. Но всё же весьма вероятно, что современное наименование праздника возникло одновременно с первым, отражая при этом не книжную, а устную народную традицию, которая существовала не после книжной, а синхронно с ней. А сам термин сохранился в силу иных причин.

Прежде всего заметим, что сам этот осетинский праздник *kærdægxæssæn* хорошо описан в литературе. По мнению специалистов, он завершал собой весенний цикл аграрного календаря и символизировал окончание полевых работ, за которыми следовала охрана посевов и ожидание сбора будущего урожая [Уарзиати 2017: 84]. Отличительной чертой этого праздника было то, что с молитвенными пирогами шли в поле, откуда было принято возвращаться с пучками трав и цветов, которые разбрасывали по углам дома. Растения также входили и в состав начинки ритуальных пирогов, это были либо листья свеклы (ботва), либо съедобные травы (для особого пирога — *гудын*) [Агнаев 1999: 32]. Главной особенностью современного осетинского названия (этого *kærdægxæssæn*) следует считать то, что оно, отражая христианскую традицию, при этом органично совмещает в себе как историко-богословский, так и мифо-ритуальный аспекты. По-видимому, именно это обстоятельство и позволило данной лексеме закрепиться в языке, сделав ее более устойчивой к внешним переменам.

Исследователи отмечают, что приношение свежей травы в храм связано как с новозаветной, так и с ветхозаветной традициями. Во-первых, в праздник пятидесятницы иудеи украшали травами свои храмы, в память о том, что, когда Бог дал пророку Моисею закон на горе Синай, все в природе зеленело. Во-вторых, апостолы и первые христиане сохранили этот обычай, поскольку сошествие Святого Духа в виде языков пламени пришлось именно на этот праздник. Сами богословы заключают, что в обоих случаях основополагающей становится идея обновления [Дьяченко 2006: 212–214]. То есть в названии и семантике праздника одновременно присутствуют как историко-богословская, так и ритуально-мифологическая составляющие, сложившиеся уже в рамках христианства и не требовавшие для своего бытования в народной среде каких-либо дополнительных усилий. В этом случае в дополнение к двум уже упомянутым параметрам для понимания того особого места, которое Заветный Реком обретает в этнокультурной традиции осетин, становится необходимым обращение и к социально-историческим условиям его сооружения.

Следует особо подчеркнуть, что обращение к Заветному Рекому, представляет особый интерес в связи с тем, что он позволяет рассматривать проблему легитимации царской династии на особом этапе ее эволюции, а

менно, на терминальной фазе, когда последняя сходит с исторической арены. Согласно историкам, это было время, когда в результате утраты государственных и церковных институтов, происходит архаизация общественной жизни. Подобный исторический откат не мог не затронуть и царского дома, также подвергшегося архаизации. В этих условиях под давлением социально-исторических обстоятельств образ исторического царя трансформируется в фольклорного мифологического прародителя или родоначальника осетинского народа, его этнарха [Ванеев 1989: 207–208, 228, 236; Кузнецов 1990: 97; Тменов 1989: 128–130]. Вполне ожидаемо, что в процессе постепенного перехода от государственных форм к патриархальной-родовой организации потестарного общества, управляемого народным собранием, прежние привилегированные сословия предпринимают попытку сохранения былого высокого царского статуса.

Хорошо известно, что *Ивард Реком* находился на исторической территории известного средневекового клана *Цæразонтæ*, и именовался «*Цæразонты сæрхъызой*», то есть «заступник Царазоновых» [Абаев 1979: 86]. Согласно В. И. Абаеву, это колено потомков Ос-Багатара называли себя, *Cæzaron* «наследниками Цезарей», с метатезой *z-* и *r-*, иначе говоря, Цесаревичами, для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров (феодальных правителей). Фактически они использовали то же самое слово, которым называли когда-то престолонаследников в Российской империи [Абаев 1990: 412–413]. Таким образом сооружение этого сакрального объекта могло быть использовано для утверждения наследников Ос-Багатара в их высоком социальном статусе, унаследованном от предка. Для использования Цейского Рекома в качестве средства легитимации царского дома решающую роль следует отвести его архитектурно-пространственной структуре, которая сама по себе давно попала в поле зрения исследователей и представляется по меньшей мере незаурядной.

Действительно, это Цейское святилище представляет собой один из немногих памятников средневекового церковного деревянного зодчества, хотя и не сохранившимся в первозданном виде, но даже и после целого ряда реставраций и даже недавней полной реконструкции, не утратившим своего исконного уникального архитектурного облика. Вот что пишет о нем историк В.А. Кузнецов: «…всеосетинское святилище Реком — поистине выдающийся памятник истории и культуры, наделенный неповторимым сочетанием исторической архаики и романтической экзотики в обрамлении живописного высокогорного ландшафта» [Кузнецов 1990: 3]. К числу его уникальных особенностей следует отнести то, что применительно к святилищу Реком (*Рекомы кувæндон)* речь должна идти не об одном строении, а о целом комплексе из нескольких расположенных на его территории

сооружений, именуемом в традиции — «*Ивар(д) Реком* / Заветный Реком». В этой связи В. С. Газданова замечала, что вся территория Цейского ущелья считалась заповедной зоной, на которой находился сложный культовый комплекс, объединявший более десятка святилищ и мест молений. К центральному храму шла тропа паломников — «*Рекомы над*», начинавшаяся у селения Бурон. Вступавшие на священную территорию проходили специальный обряд очищения, а присутствие здесь сопровождалось сложной системой запретов — «*табу*» [Газданова 2007: 420]. На самом верху по тропе паломников расположено главное сооружение, условно называемое мужским, поскольку только они имеют к нему доступ, а ниже по склону по разные стороны этой тропы — сначала девичье, а затем — женское святилище, представляющие собой два небольших деревянных сруба. Центральный храм этого комплекса и два расположенных относительно компактно с ним сооружения, объединенные в единый культовый комплекс, и будут в центре нашего внимания.

Знаменательно, что святилище «*Ивард Реком* / Заветный Реком» можно по праву считать главным из всех Рекомов, в значительном количестве разбросанных по всей Осетии, по отношению к которому все прочие могут, считаться его «филиалами» [Кузнецов 1990: 41]. Со ссылкой на этнографические сведения В. Б. Пфаффа, этнограф Б. А. Калоев также замечает, что хотя праздник в честь Рекома отмечался по всей Осетии, на поклонение именно к Цейскому Рекому приходило много народу из самых разных ее мест [Калоев 2009: 368], что подтверждает не только его общеосетинский характер, но и свидетельствует о его особом исключительно высоким статусе[7].

Оптимальным подходом для исследования связи между организацией пространства Заветного Рекома и сакральной легитимацией царской власти в позднесредневековый период представляется иеротопический (от древнегреческого: ἱερός, священный + древнегреческий: τόπος, место, пространство), позволяющий выявить связь между верховной властью в обществе и божественной санкцией, воплощаемой в некоем культовом строении. Подобные методологические положения были вполне убедительно разработаны в трудах А. Лидова [Лидов 2006: 10]. В свою очередь настоящее исследование будет проверкой состоятельности этой теории[8].

Главной целью настоящей статьи будет разработка сценария иеротопии Заветного Рекома, как средства легитимации наследников царского

[7] И в наши дни связанные с ним празднования продолжают впечатлять своим размахом [Foltz 2020].

[8] Хотя эта теория подверглась критике, в числе прочего, из-за слишком широкого охвата материала (см., например: [Заграевский 2018]), если ограничить ее применение созданием сакральных пространств, она представляется вполне состоятельной.

дома Ос-Багатара, принимающего в расчет обстоятельства историко-богословского, ритуально-мифологического и социально-исторического характера. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач: установление его хронологии, выявление главных участников сооружения этого культового комплекса, выяснение внешних и внутренних факторов его возведения, обоснование выбора места и материалов для его возведения, описание особенностей его пространственно-архитектурной планировки и элементов декора. В конечном счете, следует дать ответы на следующие вопросы: кто, когда, как, где, зачем и из чего возвел Заветный Реком. Вряд ли могут быть сомнения в том, что при изучении иеротопического аспекта легитимации речь должна с необходимостью идти о междисциплинарном исследовании.

Чудо происхождения

Вполне ожидаемо, что историю о чудесном происхождении Цейского Рекома содержат сложившиеся вокруг этого историко-культурного памятника устные предания. Интересующие нас сведения, со ссылкой на Пфаффа, приводит В. Ф. Миллер, замечая, что возведение Рекома носит нерукотворный характер. Он возник, согласно записям В. Ф. Миллера, по воле его покровителя Уастырджи (Св. Георгия), решившего выстроить для осетин святилище из бревен, которые никогда бы не подвергались гниению. Такие деревья росли только по ту сторону перевала. Оттуда бревна были доставлены волами через перевал, где ныне находится ледник. «Арбы нагружались сами собою и волы шли без проводника по назначенному пути. Сложив лес, волы вернулись к Уастырджи и из бревен выстроился храм сам собою, без помощи человеческих рук» [Миллер 1992: 439–441]. Замечу, что и выбор материала, и сама история возникновения Рекома являются условиями, обеспечивающими его неземное происхождение, и как следствие, его высокую сакральность. Но этим чудеса, связанные с Рекомом не ограничиваются.

Отдельного упоминания заслуживает печальная участь, постигшая богомольцев, пришедших поклониться Рекому с юга, из Грузии, где за оболочкой легендарного предания распознается важная историческая отсылка. Уже было обращено внимание на то, что в преданиях упоминается грузинская семья, состоявшая из мужа, жены и грудного ребенка и собиравшаяся совершить паломничество в Реком, но, к их несчастью, на веревке, которая служила в качестве поводка для предназначенной в закланье овцы[9], оказался волосок свиной шерсти, что вызвало гнев покровителя Рекома и

[9] В другой версии — быка [Чибиров 2008: 188].

богомольцы превратились в камни. Разобравший этот эпизод Б. А. Калоев, резонно предполагает, что речь должна была идти не столько об этнических грузинах, обычно имеются в виду грузины-рачинцы, а скорее об огрузинившихся осетинах [Калоев 2009: 368–369]. Тем самым, получаем ясное указание на связь с историей осетин в Грузии. Кем они были, откуда и зачем пришли поклониться Заветному Рекому?

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к этимологии топонима Реком. Несмотря на более чем полуторавековой опыт его изучения убедительной версии его этимологии все еще нет. К такому неутешительному выводу пришел не так давно Ю. А. Дзиццойты, обобщивший существующие сведения, касающиеся этого вопроса [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. Между тем очевидно, что по своему характеру задача установления его исходного этимона не является сугубо лингвистической и не может быть успешно решена без учета вопросов историко-культурного характера, с которыми напрямую связаны носящие это имя святилища. Из всех известных версий этимологии *Рекома* лишь одна принимает во внимание историко-культурный аспект в полной мере.

Полагая, что название *Реком* было иноязычным В. А. Кузнецов, с опорой на догадку В. И. Абаева, высказанную им в обращенном к нему письме, считает наиболее правдоподобной из всех известных ему версий этимологию, исходящую из грузинского *ркъони* «дубовая роща, дубняк» [Кузнецов 1990: 9]. Сразу оговорюсь, что святилище *Реком* находится в глубине Цейского ущелья на высоте 1946 м над уровнем моря, где произрастание дуба даже теоретически весьма проблематично. В наши дни сама Цейская долина, частью которой является «*Рекомы фæз* / Поляна Рекома», покрыта хвойным лесом и геоморфологически представляет собой типичный, хорошо выработанный трог — результат ледниковой деятельности. В этом случае следует допустить, что имел место переход малоизвестного грузинского классического дронима (от греческого δρυμός «дубовая роща, лес») в осетинский культовый топоним. В этом случае становится возможным сделать шаг от природно-географического объекта к историко-культурному, ставшему, судя по всему, «донором» для изучаемого осетинского святилища. Не так давно, известный картограф А. А. Цуциев в устной беседе высказал предположение о связи осетинского топонима *Реком* с грузинским монастырским и оборонительным средневековым комплексом *Ркъони* (რკონი), который находится в 20 километрах от современного города Каспи, на правом берегу реки Тедзами в окрестностях села Чачубети [Rkoni]. В наши дни он во многом позабыт в силу своей географической удаленности и заброшенности.

Даже при самом первом приближении очевидно, что лингвистическая адаптация трехсложного — если считать начальный сонант

слогообразующим — грузинского слова *р-къо-ни* предполагала коренное изменение структуры топонима: утрата конечного *-и* (апокопа), переосмысление — в результате перебоя сонантов *-н / -м* — второй части в осетинское *ком*, то есть ‘ущелье’, что обнажало его внутреннюю форму и обеспечивало привязку к местной почве. Следствием осмысления последнего слога топонима как *ком* «ущелье» можно считать существующие народные этимологии: *Хуры-ком* «ущелье солнца», *Рей-ком* «ущелье Рея» и *Иры-ком* «ущелье Ира (Осетии)». Последнее восходит к 1848 году и отражает общеосетинский характер святилища, а также его привязку к местной почве. Сам Ю. А. Дзиццойты справедливо замечает, что только ощущение в последнем слоге живого осетинского слова *ком* могло воспрепятствовать озвончению глухого смычного согласного в интервокальной позиции, поскольку в противном случае имели бы *Ре-гом* [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. В первом слоге также появился гласный *-е*, являющийся, судя по всему, либо эпентетическим, либо в сочетании согласных в начале слова *рк-*, сонант *р-* становится слогообразующим.

В рамках топонимической соотнесенности получают ответы также и два устных замечания Ю. А. Дзиццойты[10]. Первое замечание касается отказа от сочетания *рк-* в анлауте, которое, в принципе, весьма «удобно» для осетинской фонетики, на что обращал внимание еще В. Ф. Миллер. Следует полагать, что в осетинском языке грузинское *-кон-*, как уже отмечалось, стало трактоваться как *ком* «ущелье», в результате чего внутри кластера *рк-* стала проходить граница даже не между слогами, а между лексемами, что могло и стать причиной его распада. Связь с осетинским *ком* может объяснять и адаптацию абруптива — *къ* (ʒ). Второе замечание касается ожидания возникновения начального *æ-*. Примечательно, что из подобного фонетического развития исходил Р. Г. Дзаттиаты, когда выдвигал этимологию «Ущелье Ар-ов», где *æр* (> *ре*) — этнический термин [Дзаттиаты 2002: 164]. Действительно, в осетинском нет ни одного слова, начинающегося с кластера *рк-* (см.: [Абаев 1973: 418]). Его отсутствие можно объяснить расподоблением с *ærgom* ‘лицо’, ‘лицевая часть’, ‘передняя часть’; ‘очевидный’, ‘явный’, ‘открытый’ [Абаев 1958: 175], с которым оно бы неизбежно совпало в результате озвончения в интервокальной позиции глухого смычного *-к-*. Кроме того, можно сослаться и на аналогическое выравнивание по образцу другого известного топонима — расположенного неподалеку от Цейского Рекома, в Туалгомском обществе, названия селения *Регах*, также двусложного и также начинающегося со слога *ре-*. Фактически, речь должна идти об освоении исходного иноязычного топонима в его

[10] Выражаю Ю. А. Дзиццойты свою искреннюю благодарность.

просторечной форме, когда не известны ни его семантика, ни морфология, ни историческая фонетика.

При этом в социально-историческом плане решающую роль могло играть присутствие в данной местности, недалеко от оборонительно-монастырского комплекса Ркъони, осетинского населения, выступающего в роли «экспортёров» не только топонима, но и связанного с ним культа, о которых пишет Б. А. Калоев. Речь идет о карельских осетинах — одной из ранних и наиболее многочисленных групп осетинских поселенцев в Картли. Позволю себе пространную цитату: «Заселяя Карельские горы, осетины застали давно обезлюдевшую территорию, о прежнем населении которой свидетельствовали замеченные нами во время поездок рушившиеся храмы, постройки жилого и хозяйственного назначения, заросшие деревьями и густым кустарником давно заброшенные земельные участки. Основываясь на нашем полевом этнографическом материале, можно реконструировать процесс формирования карельской группы осетин, который состоит из нескольких этапов. Первая волна переселенцев, видимо, давно растворилась в грузинской среде. По свидетельству карельских осетин, в равнинных грузинских селах Карельского региона проживает немало их соплеменников — потомков первых выходцев. Однако они ничего осетинского не сохранили и полностью огрузинились. <…> По данным многих опрошенных нами информаторов, первыми здесь поселились Елбачиевы (*Елбачитæ*), выходцы из Джавского ущелья Юго-Осетии. Очередная волна переселения осетин в Картли, в частности, в нынешний Карельский регион, относится к более позднему периоду, не ранее конца XVIII в.» [Калоев 2012: 92–93]. Приведенные сведения вполне согласуются с устным преданием об огрузинившихся осетинах, прогневивших Реком и превращенных им в камни. Если так, то необходимо выяснить чем, собственно, примечательна упомянутая Б. А. Калоевым осетинская фамилия *Елбачитæ*, имеет ли она отношение к коленам Ос-Багатара? Как выясняется — самое прямое.

Согласно полевым записям И. Мæргъиты, старейшины этой фамилии считают, что находятся в отношениях *æрвадæлтæ* с фамилией Гаглойтæ[11] и относят себя к южному колену Ос-Багатара, называвшегося *Æгъуызатæ* [Мæргъиты 2024]. *Елбачитæ* считают себя выходцами из селения *Къусджыты хъæу*. Они сохранили воспоминание о том, что малоземелье

[11] Иначе у З.Д. Гаглойти, которая приводит список родственных Гаглоевым фамилий (Санакоевых, Габараевых, Галуановых и Ванеевых), как имеющих общего предка. Помимо кровнородственного (*æрвадæлтæ*) возможно также и родство по покровительству, когда Гаглоевы выступают покровителями фамилии Макиевых [Гаглойти 2007: 9-10, 72]. Однако вряд ли стоит ставить под сомнения приведенные сведения информантов, которые, по-видимому, остались вне поля зрения З.Д. Гаглойти.

вынудило их обратить свои взоры к Карельскому району. Поселившись там, они со временем огрузинились и стали писать свою фамилию как Елбакидзе [Мæргъиты 2024]. Название колена *Æгъуызатæ* возводится В. И. Абаевым также к титулатуре римских императоров, в частности к Августу (лат. Augustus) [Абаев 1990: 413–414]. Так в общих чертах удается установить обстоятельства знакомства осетин с оборонительно-монастырским комплексом Ркъони и проследить его путь с юга на север. Хронологические рамки в данном случае могут быть определены между XV и XVII вв., после завершения разорительных походов Тимура и до второй волны осетинских переселенцев.

В связи географией распространения культа Рекома представляет несомненный интерес наблюдение, сделанное Р. С. Бзаровым, заметившим, что «самое частое — почти в каждом селении — присутствие святилища Реком наблюдается в Урс-Туалта. Североосетинское святилище Реком, согласно фамильному преданию фамилии Дзгойтæ, было перенесено с юга предками этой фамилии в с. Цей (*Цъæй*), где оно стало наиболее почитаемым святилищем [Бзаров 2011: 25, 39]. Как видим, в целом, удалось создать непрерывность этого культа по всей Осетии, а в пограничной зоне, там, где расположены перевалы, ведущие с юга на север, для обеспечения его устойчивости, он представлен в своей максимально возможной полноте.

Сама логика в этих действиях, направленных на «экспорт» культа, вполне очевидна. Давно замечено, что одной из специфических особенностей процесса формирования государства в горных районах являются, в числе прочего, выход на равнину и развитие городской жизни [Тменов 1989: 131–132]. В данном же конкретном случае, следует говорить о второй попытке выхода на равнину, если считать первой взятие в конце XIII века Ос-Багатром крепости Гори [Ванеев 1989: 247–248]. Карельские осетины, из колена Агузата, не только повторили попытку, но и перенесли святилище в самую глубь своей территории, к младшему колену — Царазонта, следуя при этом общепринятой, согласно А. А. Туаллагову, модели «престолонаследия» по линии младшего брата, которая восходила к эпическим близнецам Ахсару и Ахсартагу. Действительно, в Нартиаде все видные воины принадлежали к клану, носящему имя младшего брата, и звались *Æхсæртæггатæ*. А. А. Туаллагов справедливо полагает, что эта же модель воспроизводилась и в исторической паре аланских царевичей из грузинского Хронографа: Пареджана и Багатара (где имя младшего из братьев соответствует титулу аланских правителей) и даже среди алан, покинувших родину и ушедших на службу Юань в Китай [Туаллагов 2021: 38–40]. Так получает оправдание активность осетин в Закавказье с точки зрения легитимации наследников Ос-Багатара, но остается открытым вопрос о

содержании и механизма получения небесной санкции на верховную власть, о ее исторических истоках.

Связав изучение топонима Реком с царским культом, хотя и, по его собственному выражению, «в виде очень осторожной догадки», Ю. А. Дзиццойты смог предложить две совершенно новые этимологии, привязанные к иранской почве. Так, исходя из того, что *Реком* — это «божество плодородия», Ю. А. Дзиццойты видит в начальном слоге топонима *Ре-* рефлекс древнеиранского **rāy-*, откуда идет авестийское *rāy-* «богатство; счастье». Одновременно, с другой стороны, он не исключает связь топонима и с древнеиранским прилагательным **raj-ya-* [**radž-ya-*] ‘царский’; ‘нечто, относящееся к царю’. Во второй же части топонима (*-ком*) он предлагает видеть рефлекс древнеиранского **kāma-* «желание; потребность; любовь; просьба; приверженность», так что композит **рæй-ком* мог, по его мнению, значить «желание богатства / счастья», а композит **редз-ком* — «царское желание» или «желание (сильного) царства» [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. Замечу в этой связи, что царь в иранской традиции, будучи устроителем природного и социального космоса, действительно, призван обеспечить обществу в числе прочего и материальное процветание (подробнее см. об этом [Раевский 2006: 198]). Все же обретение легитимации верховным правителем вряд ли может ограничиваться одной лишь опорой на внутреннее признание и отсылку к архаическим представлениям: миф должен находить опору в исторической реальности, быть включен в нее. Обращение к внешним центрам силы в позднем средневековье представляется неизбежной[12].

От топонима к теониму

Специалисты уже отмечали, что как в культовых обрядах, так и в абстрактных религиозных представлениях, Реком, в силу своего высокого статуса, выступал как самостоятельный дух, как известный всем осетинам святой [Магометов 1974: 332]. Очевидно, что помимо фонетической, морфологической и семантической адаптации топонима Ркъони, также имело

[12] В наши дни после событий августа 2008 года президент республики Южной Осетии Эдуард Кокойты выступил на заседании государственной думы Федерального собрания Российской Федерации с просьбой о признании. Привожу заключительный отрывок из его речи: «Только международное признание независимости суверенитета Республики Южная Осетия, обеспечит надежные международно-правовые гарантии безопасности и право на свободное развитие, послужит улучшению обстановки и укреплению стабильности в Кавказском регионе, позволит восстановить историческую справедливость в отношении осетинского народа» [РЕС 2008].

место и его иеротопическое освоение, пути которого также нуждаются в рассмотрении. В связи со сказанным, в первую очередь обращает на себя внимание переход топонима в теоним.

Не составит труда привести примеры молитвословий, в которых Реком фигурирует в качестве теонима. Приведу два из них: «*Реком, дæуæн дæр нæ уæд дæ хорзæх!»* («Реком, да будет на нас и твоя милость!»). К Рекому обращаются напрямую и говорят ему *дæуæн* «тебе». Второй пример позаимствован из молитвословия, произнесенного во время свадьбы: «*Цъæйы цъитийы раз цытджын Реком, Ды рахизмæ разыимæ разил де ’ргом, Оммен, Хуыцау!»* («Славный Реком, что у Цейского ледника, Ты в знак согласия повернись вправо к ним лицом, Оммен, Хуыцау!») [Хамицаева 1992: 57, 127, 212, 283]. Теперь же Реком даже наделяется лицом (*де ’ргом*). Вряд ли могут быть сомнения в том, что подобный переход топонима предполагает, в конечном счете, его антропоморфизацию. К тому же, путь этот часто оказывается не прямолинейным, но извилистым, а также нередко опосредованным рядом промежуточных ступеней, что свидетельствует о его сложном характере и разнонаправленности сил, оказывающих воздействие на этот процесс

Сведения как общего, так и частного характера указывают на то, что подобный переход не является уникальным, но распространен достаточно широко. В некоторых случаях этот переход очевиден и потому может быть легко обнаружен. К подобным примерам В. И. Абаев относит греческое Κύπρις ‘Киприда’, одно из имен Афродиты, которое производно от названия острова Кипр. На осетинской почве он видит его в переходе названия местности в название *дзуара*, а именно, топонима *Тæтæртupp* в одноименный теоним, хорошо известный в традиционной культовой практике [Абаев 1958: 43–44]. В подтверждение самостоятельного существования теонима *Тæтæртupp* можно сослаться на текст горской молитвы, где встречаем его в качестве объекта, к которому она обращена [Хамицаева 1992: 61, 216]:

«Æгас быдыры, Елхотæй уæлæмæ,
Тæтæртупп, кувæм дын,
Нæ кувинæгтæ нын райс,
Дæ ном дын адджынæй куыд арæм, афтæ,
Дæ быны цы адæмтæ цæры, уыдон хорзæх дæр,
Æмæ нæ дæхи хорзæх дæр куыд уа, афтæ;
Дæ бынты чи цæуа, уыдон дзæбæхæй куыд цæуой, афтæ.

(О Татартуп! Всей равниной, от Эльхотово и выше,
Молимся тебе,
Прими наши жертвоприношения,

Чтобы имя твое мы с любовью вспоминали!
Надели нас благодатью людей,
Живущих под тобой!
И чтобы твоя милость тоже была над нами;
Чтобы благополучны были в пути те,
Кто будет идти под тобой!»)

Нет никаких сомнений относительно топографической привязки этого теонима — средневековый минарет у Эльхотовских ворот. Примечательно, что в осетинском примере имеет место и антропоморфизация теонима, так что в популярных свадебных песнях в качестве достойного подражания (образцового) жениха, создателя счастливого прецедента, выступает уже сын Татартупа, по имени Татаркан [Хамицаева 1992: 102–104]. Тем самым можно проследить все этапы адаптации топонима этнокультурной традицией. В случае с иноязычным топонимом Реком его освоение идет от наделения его внутренней формой (через соотнесение с лексемой *ком* ‘ущелье’) до его антропоморфизации (через теоним). Нельзя не отметить, что анропоморфизация заходит настолько далеко, что находит свое воплощение и в устном предании, связанном с возникновением святилища.

Так, согласно записи, сделанной в 1961 году в селении Цей от местного жителя Е. Д. Басиева, Реком был одним из трех братьев, наряду с Мыкалгабыром и Уастырджи. Пребывал он со стороны Грузии по направлению к Шови, в Уацера. Там его обидели и он прилетел в сторону Бурона, сел там над селом на пригорке. Грузины отправились вслед за ним с колоколом, и там его и установили. Было тому колоколу восемьсот лет. Уастырджи был младшим из братьев. Поначалу в Цее ледника не было и можно было перебраться в Глур, откуда и привезли строительный лес для святилища, поскольку с этой стороны бук (*назхъæд*) не рос [Ирон таурæгътæ 1989: 60–61, 463]. Действительно, селение Глур (грузинское название Глола) находится в Онском районе Грузии, туда можно попасть через Мамисонский перевал. Согласно архивным данным, в упоминаемом в памятнике селении Уцер, расположенном сегодня в Верхней Раче, осетинское население либо преобладало, либо составляло существенную часть [Цховребова, Дзиццойты 2013: 12–13, 404, 484]. Как видим, приведенная версия находит полную поддержку в топографии описанной местности. Она примечательна также и тем, что Реком в ней, как и следовало ожидать, предстает самым младшим из братьев.

Следует заметить, что изучение «грузинского следа» ясно указывает на наличие в осетинской традиции общей модели перехода от заимствованного

топонима к теониму. Сошлюсь в этой связи на этимологию имени осетинского покровителя эпидемических заболеваний, в особенности, оспы — *Alardy* / *Alaurdi*. Согласно убедительной интерпретации В. И. Абаева, наименование этого осетинского дзуара, как и в большинстве других случаев, значительно моложе связанного с ними культа. Разделяя мнение Р. Штакельберга, он полагает, что теоним происходит от названия местности «Алаверды» в Кахетии, с древним и весьма почитавшимся храмом Иоанна Крестителя, где ежегодно в сентябре отмечалось празднество, привлекавшее множество паломников, желавших получить исцеление от эпидемических кожных болезней, в частности, оспы. Далее он замечает, что особую фонетическую близость к исходной форме обнаруживает дигорская форма — *Alaurdi*. В. И. Абаев также справедливо указывает на связь христианского культа Иоанна Крестителя, за которым закрепилась репутация святого-целителя, с праздником осетин и грузин-мохевцев Дарьяльского ущелья, отмечаемого в те же сроки [Абаев 1958: 43–44]. Таким образом, представляется возможным говорить не о частном случае, а о некоей лингвистической модели, представленной в осетинской традиции и имеющей общекультурное распространение. Однако помимо лингвистических, также важны, конечно, и прочие параметры подобного перехода, в частности, исторические.

Кафедральный собор Алаверди в честь Св. Георгия, расположенный в Ахметском районе современной Кахетии — главный храм региона Алазанской долины, центр религиозной жизни этой области Грузии. Долгое время собор, построенный в XI веке, являлся самым высоким храмом страны. Монастырь обладает богатой историей и сложной судьбой. Удивительным образом он практически в своем первозданном виде сохранился до наших дней. Монастырь был основан в VI веке Иосифом Алавердским, одним из ассирийских отцов, прибывших сюда из Антиохии. Могила Иосифа и по сей день находится на территории комплекса — он скончался после строительства храма и был похоронен здесь же. Собор, который мы видим сегодня, был построен кахетинским царем Квирике III Великим. Годы его правления: с 1014 по 1037, считающиеся лучшими в истории свободной и независимой Кахетии [Alaverdi Cathedral]. В данном случае важно и то, что, согласно сведениям видного этнографа Б. А. Калоева, праздник Аларды (покровителя оспы) отмечали многие осетины Ахметского района [Калоев 2012: 105]. Тем самым можно считать установленными условия, обеспечившие социокультурное освоение топонима Реком осетинами и проследить его путь в Осетию. Следующим шагом должно стать осмысление адаптации Рекома на уровне историко-культурном.

Мотив троичности

Решающую роль для понимания сакрального характера Рекома, без которой легитимация будет лишена небесной санкции, следует отвести мотиву троичности, который оказывается весьма характерен для рассматриваемого культового комплекса. Вновь напомню, что праздник Рекома проводился в день христианской Троицы в июне и продолжался неделю –от субботы до субботы. При этом паломники просили Реком покровительства над скотом, сенокосами, пашнями, оберегать от бед и несчастий [Кузнецов 1990: 5]. Этот мотив обнаруживает себя как в плоскости историко-богословской, так и ритуально-мифологической.

Укажу в этой связи и на то, что покровитель Рекома — Уастырджи был обладателем чудесного трехногого коня. Конь этот имеет собственное имя, зовется *Æфсургъ*/*Æфсорхъ*, и, что самое главное, одной из его характерных черт является наличие у него трех ног — *æртæкъахыг*. Этот признак носит не бытовой, а ритуально-мифологический характер и должен быть соотнесен с тремя зонами мироздания: небесами, землей и подземельем. Очевидно, что он представляет собой образ, идущий из глубокой архаики, о чем убедительно свидетельствует его надежно установленная этимология. Его имя без усилий делится на два компонента. Первый *æфс-* восходит к иранскому **aspa* ‘конь’ (давшему современное осетинское *йефс* ‘кобыла’), тогда как второй компонент *-ургъ* продолжает иранское * *иγra* ‘мощный’. Само это словосложение хорошо документировано. До нас дошло собственное имя родоначальника боспорских царей I в. н. э., Ἀσπουργος. Кроме того, оно отложилось в названии одного из сарматских племен Ἀσπούργιοι [Абаев 1958: 113]. Следует полагать, что по способу словообразования они могут быть уверенно отнесены к типу бахуврихи, образуемые определением и определяемым словом, указывающим на обладание. Тем самым, это слово могло относиться не только к самому коню, но и его всаднику, означая ‘обладающий мощными конями’. Знаменателен и обратный порядок слов (инверсия), используемый при словообразовании, что служит дополнительным свидетельством древности его происхождения. Все же для самой традиции актуальной оказывается такая его характерная особенность, как трехногость, которая неизбежно отличает его от обычных, данных в непосредственном наблюдении лошадей. Это свойство настолько чудесное, что не вполне понятно и самой традиции, которая в одних случаях трактует эту породу чудесных коней как иноходцев (*сираг бæх*), а в других случаях склоняется к более рациональному объяснению, как хромых коней (*къулых бæх*). Эта трехногость, представляется признаком не только коня, но должна быть перенесена и на его всадника. Более того, она вполне

может быть расценена как его конститутивный признак и служить ключом к пониманию семантики и происхождения не только коня, но и его всадника. На этом коне, согласно его известному эпитету «*Тæхгæ, нæргæ Уастырджи*»(«Уастырджи, чей полет (в небесах сопровождают) раскаты грома»), божественный всадник проносится в небесной выси.

Этот чудесный конь, способный переносить своего всадника между всеми тремя космическими зонами. Благодаря своим крыльям, он взмывает в небеса; с помощью двух передних ног — скачет по земле; а вместо задних ног у него, судя по всему — рыбий хвост, позволяющий ему погружаться в пучину мирового океана. Очевидна и связь с солярным мифом, поскольку солнце в своем суточном круговороте проходит тем же путем. Вряд ли этот чудесный конь может быть отделен от хорошо известных скифских крылатых коней, представленных на архаических топориках-скипетрах и на бляхах парадного убора. Позднее он был соотнесен с древнегреческим Пегасом и в таком виде широко представлен на золотых пластинах [Кузьмина 2008: 167–168]. Тем самым, речь должна идти не просто о троичности, а о трехвалентности, что позволяет соотносить как самого коня, так и его всадника с космологическими представлениями [Дарчиев 2020: 383–397; Салбиев 2015: 130–131]. Кроме того, с этим конем следует, по-видимому, связывать и уже упоминавшийся эпизод, представленный в устном народном предании о происхождении Рекома, когда один из трех братьев перелетел из-за хребта, который был вполне по силам этому чудесному коню.

Мотив троичности приводит нас и к эпическим сказаниям, согласно которым *Rekom*, *Mykalgabyrtæ* и *Taranğeloz* возникли на тех местах, куда упали *три* слезы, пролитые Богом по поводу гибели Нарта Батраза [Абаев 1973: 138]. Два последних участника этой группы также ведут свое происхождение из христианства: *Mykalgabyrtæ* / *Mikalgaburtæ* — из «сращения имен архангелов Михаилы и Гавриила, снабженное показателем множественности *-tæ*» [Абаев 1973: 139], а *Taranğeloz* — из грузинского *Mtavar-Angelozi* «Архангел» и оказывается, согласно В. И. Абаеву, выражением того же самого культа *Mykalgabyrtæ* [Абаев 1979: 232]. Включение в эту группу Рекома, покровителем которого выступает Уастырджи, не может носить случайный характер и получает свое объяснение как следствие контаминации двух христианских образов: Св. Георгия и Архангела Михаила (см. об этом в плане обрядности: [Салбиев 2017: 166-167]). Тем самым, фактически, во всех трех случаях представлен один и тот же образ архангела Михаила, как покровителя княжеской дружины.

Уже давно было обращено внимание на необычайно тесную связь культа Мыкалгабыртæ со святилищем Реком и, тем самым, с культом осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, Уастырджи. В литературе

содержится указание и на то, что связь эта оказалась настолько тесной, что некоторые исследователи, как дореволюционные, так и современные даже ошибочно путали их между собой [Тменов 1984: 164]. Эта связь находит ясное выражение в жанре молитвословий, где встречаем парное обращение: «*Реком, Мыкалгабыртæ, бæркад æмæ ныл амæндтæ бафтаут!, Гъе Реком, нæ хуыздæрты нын бахъахъхъæн!* / Реком! Мыкалгабыры! Одарите нас изобилием и счастьем!, О Реком, лучших из нас сохрани!» [Хамицаева 1992: 58, 213]. Иногда *Реком* используется даже в качестве своего рода эпитета. Можно привести следующий пример в переводе на русский язык Д. Г. Тменовой [Хамицаева 1992: 54, 209]:

«Реком Мыкалгабыр!
Рæгъау бар кæмæ и —
Оммен, Хуыцау!
Рæгъауджын æмæ фосджын,
Æмæ сæ бæркадджын ыскæ!

Мыкалгабр Рекома!
Аминь, Господи!
Стадами и табунами кто владеет,
Аминь, Господи!
Награди их стадами, отарами и изобилием».

Особая связь этих двух небожителей подтверждается и в культовой практике. Один из информантов, выходец из селения Архон, Будзи Цопанов, рассказал, что над селением до сих пор есть святилище с двойным посвящением *Реком-Мыкалгабыртæ*, ежегодный праздник в его честь справляется 8-го июня, чередуясь по годам, то — *Реком*, то — *Мыкалгабыртæ*.

Это явление не осталось без внимания, и были сделаны попытки найти ему объяснение. Не так давно известный исследователь осетинской традиции А. В. Дарчиев предложил объяснение, исходящее из общей для обоих культов воинской составляющей, служащей основой их сближения. В поддержку этого толкования он приводит действительно весомые аргументы. Общим для обоих культов, например, оказывается и то, что существовал запрет, согласно которому женщины не могли упоминать имен их покровителей. Вместо имени Мыкалгабыр женщины говорили — Галты дзуар, то есть буквально «покровитель быков», а вместо имени Уастырджи — Лæгты дзуар, что буквально значило «покровитель мужчин». При этом были известны случаи, когда и Уастырджи представал в роли «покровителя быков». Все это позволило А. В. Дарчиеву сделать следующий важный вывод: «Соотнесенность военной функции с покровительством

крупному рогатому скоту находит объяснение в индоиранской (шире — индоевропейской) мифологии, где грозовое и военное божество выступает в образе быка, а также как податель крупного рогатого скота» [Дарчиев 2013: 42–43]. В конечном счете, ключевым оказывается образ Архистратига Михаила, обеспечивающий различного рода конфигурации.

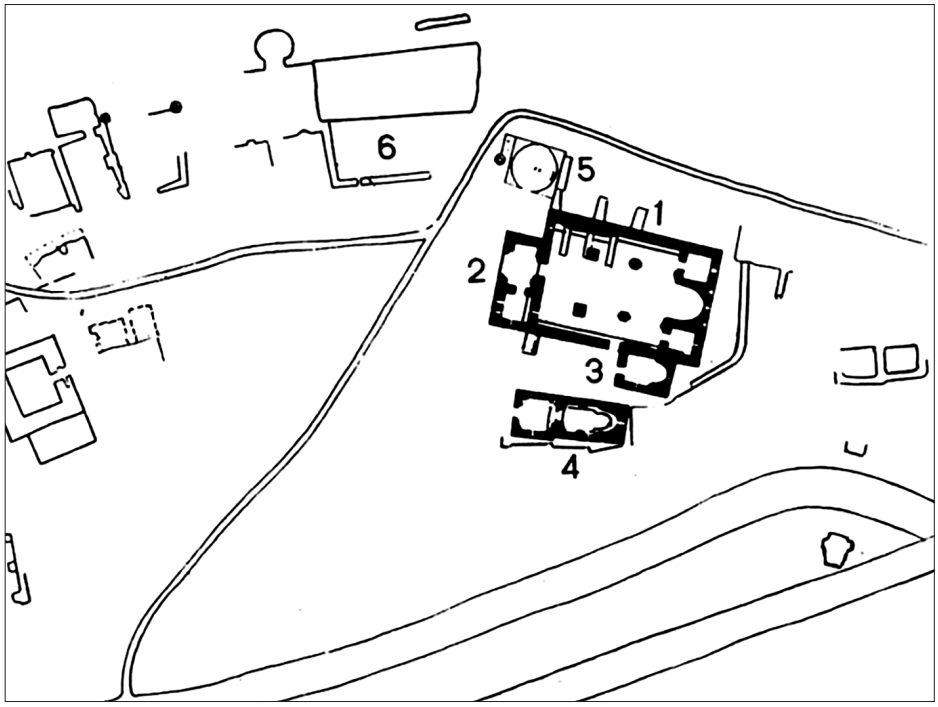
Примечательно, что мотив троичности обнаруживает себя и в архитектурно-пространственной планировке как Заветного Рекома, так и его «донора» — оборонительно-монастырского комплекса Ркъони[13]. Как уже было сказано, центральный комплекс Рекома включает три сооружения: расположенное выше остальных, главное (мужское) святилище и два женских, находящихся ниже по склону по обе стороны от тропы паломников. В этом комплексе можно вполне надежно видеть троичную структуру исходного образца, также состоящего из трех сооружений с аналогичной специализацией: церкви Богородицы, пристроенной к ней часовни и церкви Иоанна Крестителя (см. илл. 1).

Следует указать и на имеющееся расхождение между двумя комплексами. В случае с Ркъони центральная роль отводится церкви Успения Богородицы, тогда как в осетиснкой традиции главным предстает мужское святилище в честь Уастырджи[14]. Кроме того, в осетинской традиции два женских святилища расположены отдельно друг от друга вдоль тропы паломников, тогда как в грузинском комплексе часовня непосредственно примыкает к стене церкви. Тем не менее, общих черт оказывается вполне достаточно, чтобы считать предлагаемое сопоставление вполне убедительным. Более того, есть еще одна общая деталь, которая оказывается весьма существенной для темы легитимации. Эта деталь — голова барана, расположенная над входом в церковь Иоанна Крестителя в Ркъони[15]. Эта деталь не только находит

[13] Дополнительным аргументом в пользу подобных сопоставлений могут быть наблюдения Ю. Ф. Трейман, показавшей, что в X веке имели место алано-византийские межкультурные коммуникации, проявившиеся в архитектурно-пространственной организации столицы Алании (Нижний Архыз), планировочная схема которой оказывается аналогична планировке Константинополя [Трейман 2011: 13, 24]. Д. В. Белецкий также пишет о «практически обязательной для средневекового искусства ориентации на образцы» [Белецкий 2011: 52].

[14] При этом в точности воспроизводится двухчастная структура помещения главного сооружения: применительно к Рекому принято говорить о пределе (сенях) и основном помещении [Кузнецов 1990: 15–16], в случае же с церковью в Ръкони речь обычно идет о добавленном узорчатом притворе (см.: [Беляевы 2020]).

[15] Эта непосредственная связь Иоанна Крестителя с бараном делает весьма правдоподобной интерпретацию известного осетинского культа *Фыры дзуар* как подателя чадородия [Дзаттиаты 2002: 167–168, 190–191, 224]), не только в ритуально-мифологическом



Илл. 1. План-схема монастырского комплекса: (1) основной храм, церковь Богородицы; (2) портик; (3) с юга пристроена часовня; (4) церковь Иоанна Крестителя; (5) колокольня

Fig. 1. Schematic plan of the monastic complex: (1) the main church, the Church of the Mother of God; (2) portico; (3) a chapel annexed on the southern side; (4) the Church of John the Baptist; (5) bell tower

поддержку в осетинской традиции, но и выводит нас на центральный для легитимации династии момент обретения царского фарна, как небесной благодати, дарующий право на верховную власть в обществе.

Все же главным следует считать вопрос об обретении наследниками Ос-Багатара небесной санкции на верховную власть в обществе, которая в индоиранской традиции находит свое воплощение в понятии фарна. В этом случае изучение иеротопии Заветного Рекома потребует учета природно-географических характеристик ландшафта, обоснование выбора места и

ключе, но и в историко-богословском плане. Известно, что праздник Зачатия честного славного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна считается днём молебнов о даровании долгожданного ребёнка и исцелении от бездетности, молитв о благополучной беременности и успешных родах, о здоровье детей и матери [Православный календарь]. Так, наряду с мифом, осетинское средневековое общество находит опору для своих религиозных представлений еще и в истории.

материала его сооружения, а таже описание специфических особенностей архитектурно-пространственной планировки комплекса и элементов декора образующих его строений.

Обретение фарна

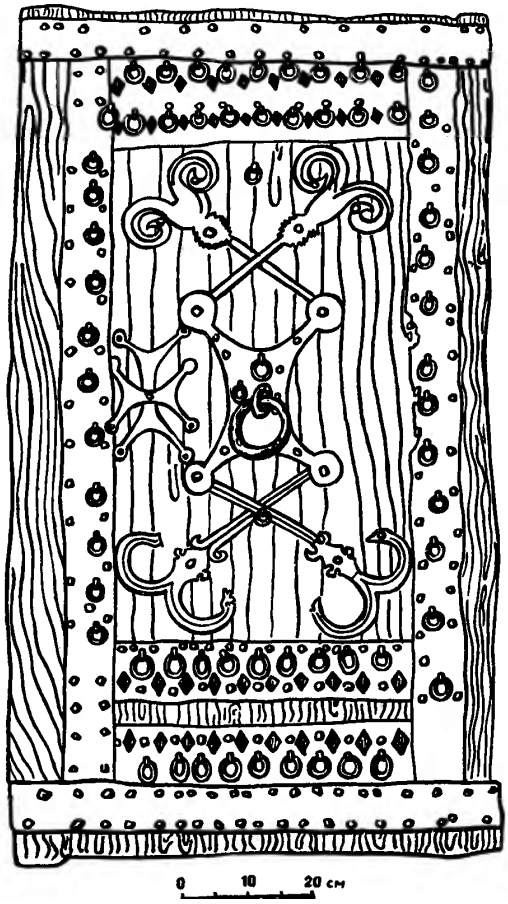
Фарн является одним из основополагающих понятий духовной культуры осетин. В. И. Абаев определяет фарн как дериват ‘неба-солнца’ и потому это понятие включало все то благое, что связано с ними: ‘небесную благодать’, ‘благополучие’, ‘преуспевание’, ‘благопристойность’, ‘мир’, ‘тишину’. В плане этимологии В. И. Абаев выводил это общеиранское понятие из **hvarnah-* ‘слава’, ‘величие’, ‘сияние’ < **hvar-* ‘солнце’ [Абаев 1958: 421–422]. Основываясь на фонетических соображениях, существенные уточнения в этимологию и, соответственно, семантику этого понятия внес А.М. Лубоцкий, который предложил выводить авестийское *xᵛarənah-* из индоиранского **parHnas* ‘sovereignty, control’, затем уже ‘abundance’ [Лубоцкий 2008: 14–15]. Приведенную этимологию можно считать общепринятой. Ю. А. Дзиццойты в устной беседе допустил позднейшую контаминацию с иранским **hvar-* ‘солнце’, что вполне приемлемо как фонетически, так и семантически. Заметим также, что М. Бойс указывает на связь иранского Фарро (Хварэна) с царским культом [Бойс 54, 79]. Теперь следует увидеть проявления царского фарна в комплексе Заветного Рекома. Их поиски не уведут нас слишком далеко.

Как уже заметил Р. Г. Дзаттиаты, понятие фарна находит свое непосредственное воплощение в осетинском культе барана — Фыры дзуар [Дзаттиаты 2002: 191]. Действительно, связь между изображениями барана и царским фарном в иранской традиции хорошо известна. Этой теме посвящено специальное исследование Б. А. Литвинского, основывающего свои вывод на данных Авесты, позднейших зороастрийских сочинениях, иранском эпосе, иранском языковом материале, фольклоре и этнографии. Для него несомненно, что изображение барана у иранских народов Средней Азии было воплощением высшей божественной благодати — «хварна (фарна)» [Литвинский 1968: 46]. В Авесте один из гимнов, посвященном обладающему благим Хварно богу войны и победы Вэртрагне (Яшт 14, «Бахрам-яшт»), прекрасный горный дикий баран круторогий выступает одним из десяти воплощений (инкарнаций) божества победы. В числе прочих также фигурируют золоторогий бык, белый прекрасный златоухий конь с золотой уздечкой, дикий прекрасный остророгий козел, юный воин и зрелый муж с золотым мечом. Примечательно, что Вэртрагна сразил трехглавого змея — трехпастого и шестиглазого Дахаку [Авеста 1992: 118–134, 191]. Эти сведения

служат хорошим основанием для того, чтобы установить проявления фарна в Рекоме.

В первую очередь замечу, что применительно к «почитавшемуся повсюду» Рекому баран упоминается как жертвенное животное [Калоев 2009: 368]. Кроме того, привлекают к себе внимание расположенные на полке Рекома черепа оленей и туров (горных козлов) с рогами [Дзаттиаты 2002: 146, 150], которые следует, со всей очевидностью, считать проявлением осетинского охотничьего культа. Согласно З. К. Плаевой, их приношение без труда увязывается с мощью и энергией горных козлов и оленей, олицетворяя мужественность и плодовитость (размножение), сладострастие и жизненные силы [Плаева 2022: 222]. Так проявляет себя третье из трех значений фарна — «abundance» («изобилие, процветание»). Остаются еще два: ‘sovereignty, control’ («суверенность, власть»). Теперь речь должна, как в случае с Вэртрагной, идти о поединке, о противостоянии, о победе над мировым змеем. Миф победы над змеем (драконом) получает топографическую привязку к небольшому высокогорному болотцу, на котором и сооружен Реком. Всякий, кто посещал мужское святилище, не мог не обратить внимание на то, что из- под ног выступает вода. Именно это обстоятельство во многом и определило выбор места, поскольку наличие болотистой почвы не позволило сосновому лесу занять поляну. Отсюда и представление о нерукотворном чуде, что наделяет само место особой святостью, обеспечивающей последующую иеротопию. Не случайно, как было замечено в литературе, жители селения Цей ходили к Рекому и во время засухи, обливая стены святилища водой [Чибиров 2008: 448]. Таким образом, в космологическом плане мы обретаем нижнюю зону, хтонику, место обитания змея.

Находит свое объяснение и привязка Рекома к скале, расположенной совсем рядом. Согласно В. В. Иванову и В. Н. Топорову ключевая роль в индоевропейской эпике должна быть отведена мотиву поединка героя с чудовищем, который они назвали базовым, или основным мифом. Они полагали, что различные мотивы этого космогонического мифа могут получить языковое выражение на общеиндоевропейском уровне. В нашем случае первый вариант: «**gwhenti ngwhim peruṇt-* / поражает змея в отношении скалы (под скалой)» [Иванов, Топоров 1974: 164; Иванов, Топоров 1987: 530]. Далее к скале следует добавить и все три сооружения, так что, с учетом специализации строений, мы можем говорить о герое (Уастырджи) и двух спасенных им женщинах. К. Тюит описывает подобные сюжеты с участием Св. Георгия побеждающего змия в грузинской народно-христианской традиции [Tuite 2017], необычайную популярность которых он видит во влиянии мифологии соседнего Ирана [Tuite 2022: 62–63]. В завершение



Илл. 2. Обшивка двери в основном помещении.

Fig. 2. Door casing in the main chamber

обратимся к элементам декора обшивки двери в основном помещении мужского святилища Рекома, которые также могут трактоваться как сюжет, иллюстрирующий индоевропейский миф о победе над хтоническим чудовищем.

Замечу, что на идею грозового мифа работают уже сплошь покрывающие створки этой двери «шумящие» колечки [Белецкий 2011: 52]. Далее согласно В. А. Кузнецову, в ее центре находится вертикально расположенная композиция, состоящая из четырех перекрещенных булавок кобанского типа с волютообразными навершиями, верхние из которых изображают турьи или бараньи рога, а нижняя пара может отождествляться со змеями, также встречающимися в кобанском искусстве (см. илл. 2). По-разному оформлены и те части булавок, которые находятся ниже волют, у верхней пары они зубчатые, а у нижней — резные с треугольными выступами. В середине композиции находится массивная крестообразная фигура размером 0,37 × 0,37 м. с закругленными краями, в центре которой пробой с массивным кольцом, заменяющим дверную ручку [Кузнецов 1990: 15–16, 62]. Занимая положение между внешней и внутренней частью святилища, дверь несет важные ритуально-мифологические смыслы, которые могут быть соотнесены с общей архитектурно-пространственной планировкой комплекса. Кроме того, рассмотренная композиция имеет ясно выраженную по вертикали трехчастную структура, когда в результате поединка громовержца со змеем рождается солнце. Выбор же дерева в качестве строительного материала вместо привычного камня может также носить ритуально-мифологический характер. В рамках грозового мифа дерево позволяет соотнести святилище с образом Древа жизни.

Заключение

Проведенное исследование показало, что в рамках иеротопического сценария удается вполне убедительно объяснить не только архитектурную самобытность и своеобразие Заветного Рекома, но также восстановить историю его возникновения и убедительно обосновать его выдающуюся роль и смысл в общественной жизни позднесредневековой Осетии. Созданное тогда сакральное архитектурное пространство удается надежно трактовать как средство легитимации наследников дома Ос-Багатара на терминальной фазе царской династии, когда им удалось обеспечить гармонию между внешне- и внутриполитическими аспектами обоснования своего наследственного права на верховную власть в обществе.

Так, с одной стороны, возведение Цейского Рекома происходило с привязкой к оборонно-монастырскому комплексу *Ркъони*. Создание сакрального плацдарма на равнине шло с оглядкой на взятие крепости Гори в 1292 году Ос-Багатаром, как попытки выхода из горного заточения с его ограниченной ресурсной базой. Взаимодействие гор и равнины предстает в качестве важнейшего условия укрепления позиций царского дома, открывает перед ними оперативный простор. Одновременно происходит ясное обозначение центра и периферии царства, его внешней границы, как магистральное мифологическое разграничение мира культуры и мира природы, как реализация потребности в расширении внешних пределов державы. Характер прецедента носит и воспроизведение архитектурно-пространственной планировки Рекома, отсылающего к опыту возведения известной аланской царской резиденции в Нижнем Архызе, повторяющей планировку Византии. С другой стороны, в плане внутриполитическом шла максимальная адаптация освоенного равнинного плацдарма, путем перенесения его в самую глубь территории, одновременно с переосмыслением внутренней формы исходного иноязычного топонима, реинтерпретации его изначальной христианской историко-богословской природы в ритуально- и эпико-мифологическом ключе. Главным средством обретения царского фарна следует считать воссоздаваемый через архитектурно-пространственный комплекс и элементы его декора индоевропейский грозовой миф. Будучи глубоко интегрированным в природно-географический ландшафт, этот миф повествует о поединке Громовержца с чудовищем, в результате которого получают свободу находившиеся у него в плену женщины.

Тем самым, удается пролить свет на один из ярких эпизодов истории Осетии периода «темных веков», когда сохранение этнокультурной самобытности предполагало не самоизоляцию, а, напротив, открытость миру и активное взаимодействие с ним.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство Академии наук, 1958. Т. I. A-K’. 656 с.

Абаев В. И. Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство. 1959. 168 с.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1973. Т. II. L-R’. 448 с.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1979. Т. III. S-T’. 360 с.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. U-Z’. 326 с.

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

Авеста. Избранные гимны из Видевдата / Первод с авестийского И. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов; КРАМДС — Ахмед Ясови, 1992. 207 с.

Агнаев Г. Осетинские обычаи. Владикавказ: Урсдон, 1999. 172 с.

Асратян Д. К. «Аланское досье» патриарха Николая Мистика: проблемы хронологии, Известия СОИГСИ, 2015. № 18 (57). С. 5–10.

Белецкий Д. В. Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа, Историко-филологический архив. № 7. 2011. С. 26–70.

Беляевы. Спрятанные от посторонних глаз монастырь Ркони VII века и мост Тамары в Грузии, Большое путешествие четы Беляевых. URL: https://chopacho.ru/rkoni/ (дата обращения: 24.11.2025)

Бзаров Р. С. Осетины Дзгойтæ: биография фамилии и история народа. Владикавказ: Арвы-Асин, 2011. 340 с.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1983. 303 с.

Ванеев З. Н. Средневековая Алания, Избранные работы по истории осетинского народа. Том I. Цхинвал, 1989. С. 147–275.

Гаглойти З. Д. Осетинские фамилии и личные имена. Цхинвал: Южная Алания, 2007. 150 с.

Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Том I. Цхинвал, 2010. 819 с.

Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сб. научных трудов/ Под ред. докт. ист. наук, проф. Р.С. Бзарова; Сев.-Осет. ин-т. гум. и соц. исслед. им. В. И. Абаева. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.

Гутнов Ф. Х. Аристократия Алан. Владикавказ: Ир. 1995. 144 с.

Дарчиев А. В. О некоторых реликвиях святилища Реком. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 83 с.

Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра, Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология

и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38–45 (URL: www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html).

Дарчиев А. В. К вопросу о значении трехного коня в религиозно-мифологических представлениях осетин, Научный диалог. 2020. № 8. С. 383–397. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-8-383-397.

Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.

Дзиццойты Ю. А. Из сакральной лексики осетинского языка, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, № 1, 2. С. 221–236. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41844.

Дьяченко Г. Простое евангельское слово: Рассказы и размышления на евангельские чтения в воскресные и праздничные дни / Сост. прот. Григорий Дьяченко. Изд. Московского подворья Введенской Оптиной Пустыни. Москва: 1-я Образцовая. типография, 2006. Кн. 1. 670, [1] с.

Заграевский С. В. О научной обоснованности иеротопии, ΠΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. Томск, 2018. Вып. 1 (15). С. 49–69.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология, Мифы народов мира. М., 1987. Т. I. А-К. С. 527–533.

Ирон таурæгътæ / Чиныг сарæзта æмæ йын фиппаинæгтæ ныффыста Джыккайты Шамил. Орджоникидзе: Ир, 1989. 431 ф.

Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2009. 471 с.

Калоев Б. А. Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (Историко-этнографические очерки). Владикавказ: Ир, 2012. 160 с.

Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: ИР, 1990. 200 с.

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов, Конь. Владикавказ: Восток-Запад, 2008. С. 162–194.

Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн (К историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе: Донии, 1968. 119 с.

Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. В кн.: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 9–58.

Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе: Ир, 1974. 373 с.

Малахов С. Н. Печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина: проблемы атрибуции и датировки, Аланское православие: история и культура [Текст]: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. Владикавказ, 2017. С. 103–114.

Малахов С. Н. Православные властодержцы Алании: антропонимы и небесные покровители, Аланское православие: история и культура [Текст]: сборник материалов VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. Владикавказ, 2019. С. 55–82.

Мамиев Э. М. Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре, Грамота, 2016. № 12 (74). Часть 3. С. 97–101.

Мæргъиты И. Елбачитæ, Хурзæрин. 2024. URL: https://xurzarin.ru/elbachitae/ (дата обращения: 21.11.2025).

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ. 1992. 715 с.

Нефедов К. Ю. Культ правителя и царская власть в эпоху эллинизма, Древнейшие государства Восточной Европы / Ин-т все общей истории РАН. 2013: Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства / Отв. ред. тома О. Л. Габелко и А. В. Подосинов; отв. ред. сер. Е. А. Мельникова. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014. С. 239–257.

Памятники народного творчества осетин, Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. 1992. 440 с.

Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин, Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост.: Л. Д. Бондарь; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева; СПбФ АРАН, СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНЦ РАН, ЮОНИИ им. З. Н. Ванеева. СПб.: Реноме, 2022. С. 213–228.

Православный церковный календарь, Azbuka.ru. URL: https://azbyka.ru/days/2025-10-06/ (дата обращения: 24.11.2025)

Пчелина Е. Г. Святилище Реком в Цейском ущелье: в 2 ч. / Ред.-сост. Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина. Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Санкт-Петербург: Реноме, 2025. Часть I. XX + 380 с.

Раевский Д. С. Мир скифской культуры / Предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. М.: Языки славянских культур, 2006. 600 с.

РЕС (Государственное информационное агентство). Республика Южная Осетия. URL: https://cominf.org/node/1166478090. (дата обращения: 24.11.2025)

Салбиев Т. К. О чудесном коне Уастырджи (мотив «троичности»), Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Владикавказ, 2015. Вып. 3. С. 124–141.

Салбиев Т. К. Дохристианские верования алан (загробный мир), NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII, № 1, 2. С. 131–188.

Салбиев Т. К. Легитимация аланской царской династии в Нартиаде: схема, механизм, содержание, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2022. Vol. XVII, № 1, 2. С. 297–310. DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001.

Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1984. 344 с.

Тменов В. Х. Несколько страниц из этнической истории осетин, Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 113–134.

Толковый словарь осетинского языка. В четырех томах / Под общей редакцией Н. Я. Габараева. Том второй. Б–КЪ. Москва: Наука, 2010. 489 с.

Трейман Ю. Ф. Архитектурно-пространственная организация поселений средневековой Алании. Автореф. дисс. … канд. архитектуры, специальность 05.23.20 (Теория и история архитектуры, реставрация и реконструкция историко–архитектурного наследия). Нижний Новгород, 2011. 24 с.

Туаллагов А. А. Из истории аланской аристократии и государства, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, № 1, 2. С. 135–220. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41842.

Туаллагов А. А. О верховной власти у алан, Вестник Владикавказского научного центра. 2021. № 2. Том 21. С. 38–40. DOI 10.46698/k8673-1746-9664-i.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2017. Т. I. 552 с.

Фидаров Р. Ф. Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алании: Автореф. дисс. … канд. истор. наук, специальность 07.00.02 (отечественная история). — Владикавказ: издательство Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова, 2011. 23 с.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II. Дзауский район. М.: Наука, 2015. 740 с.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 711 с.

Alaverdi Cathedral, UNESCO. World Heritage Convention. URL: https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5221/ (accessed at 11.18.2025).

Alemany A. Ferdowsī's «King of the Alans», NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 47–57.

Foltz R. The Rekom shrine in North Ossetia-Alania and its Annual Ceremony. Iran and the Caucasus. 2020; 24:38-52. Доступно по: https://www.academia.edu/42717097/The_Rekom_Shrine_in_North_Ossetia_Alania_and_its_Annual_Ceremony. Ссылка активна на 25.08.2020. DOI: 10.1163/1573384X-20200104.

Ivanov V. V., Toporov V. N. Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey. Leksicheskiye i frazeologicheskiye voprosy rekonstruktsii tekstov. M.: Nauka, 1974. 342 s. Ivanov V. V., Toporov V. N. Indoyevropeyskaya mifologiya, Mify narodov mira. M., 1987. T. I. A–K.

Lubotsky A. Avestan X^{v}ARƏNAH-: The etymology and concept, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2008. Vol. V, № 1, 2. С. 9–18.

Lubotsky A. Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript. Veröffentlichungen zur Iranistik herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz № 76. Grammatica Iranica herausgegeben von Velizar Sadovski. Band 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015. 70 p.

Olbrycht M. J. The sacral kingship of the Early Arsacids I. Fire cult and kingly glory, Anabasis 7 (2016). Studia Classica et Orientalia. P. 91–106.

Rkoni Monastery. URL: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.741f7636-691c9d38-6a753dda-74722d776562/https/georgiantravelguide.com/en/rkoni-monastery (accessed at 11.18.2025).

Tuite K. St George in the Caucasus: politics, gender, mobility/ 2017. URL: https://www.academia.edu/108344316/St_George_in_the_Caucasus_politics_gender_mobility/.

Tuite K. The Old Georgian Version of the Miracle of St George, the Princess and the Dragon: Text, Commentary and Translation, Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages / Igor Dorfmann-Lazarev (ed.). Peeters. Leuven — Paris — Bristol, CT. 2022. P. 60–94.

REFERENCES

Abayev, V. I. Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. I: A–K'. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences, 1958. 656 pp. (in Russian)

Abayev, V. I. A Grammatical Sketch of the Ossetian Language. Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publishing House, 1959. 168 pp. (in Russian)

Abayev, V. I. Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. II: L–R'. Leningrad: Nauka, 1973. 448 pp. (in Russian)

Abayev, V. I. Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. III: S–T'. Leningrad: Nauka, 1979. 360 pp. (in Russian)

Abayev, V. I. Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. IV: U–Z'. Leningrad: Nauka, 1989. 326 pp. (in Russian)

Abayev, V. I. Selected Works: Religion, Folklore, Literature. Vladikavkaz: Ir, 1990. 640 pp. (in Russian)

Agnayev, G. Ossetian Customs. Vladikavkaz: Ursdon, 1999. 172 pp. (in Russian)

Asratyan, D. K. "The 'Alan Dossier' of Patriarch Nicholas Mystikos: Issues of Chronology." Izvestiya SOIGSI 18 (57), 2015: 5–10. (in Russian)

Beletskii, D. V. "Materials for the Study of Late Medieval Architecture of the North Caucasus." Historical–Philological Archive 7 (2011): 26–70. (in Russian)

Belyaev Family. "The Hidden from Outsiders Monastery of Rkoni (7th century) and the Tamar Bridge in Georgia." Bolshoe puteshestvie chety Belyaevykh. URL: https://chopacho.ru/rkoni/ (accessed: 24.11.2025). (in Russian)

Boyce, M. Zoroastrians: Their Beliefs and Customs. Moscow: Nauka, 1983. 303 pp. (in Russian)

Bzarov, R. S. The Ossetians of Dzgoytæ: A Family Biography and the History of a People. Vladikavkaz: Arvy-Asin, 2011. 340 pp. (in Russian)

Darchiev, A. V. "On the Meaning of the Three-Legged Horse in Ossetian Religious–Mythological Beliefs." Scientific Dialogue 8 (2020): 383–397. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-8-383-397. (in Russian)

Gagloyti, Z. D. Ossetian Families and Personal Names. Tskhinval: South Alania, 2007. 150 pp. (in Russian)

Gagloyti, Yu. S. Selected Works. Vol. I. Tskhinval, 2010. 819 pp. (in Russian)

Gazdanova, V. S. The Golden Rain. Studies in the Traditional Culture of the Ossetians. Ed. R. S. Bzarov. Vladikavkaz: RIO SOIGSI, 2007. 438 pp. (in Russian)

Gutnov, F. Kh. The Aristocracy of the Alans. Vladikavkaz: Ir, 1995. 144 pp. (in Russian)

Chibirov, L. A. The Traditional Spiritual Culture of the Ossetians. Moscow: Russian Political Encyclopedia, 2008. 711 pp. (in Russian)

Darchiev, A. V. On Certain Relics of the Rekom Sanctuary. Vladikavkaz: IPO SOIGSI, 2011. 83 pp. (in Russian)

Darchiev, A. V. "Evolution of the Functions of the Ossetian Deities Falvara and Mykalgabyr." Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences… 12 (38), Part II (2013): 38–45. URL: www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html. (in Russian)

Dzattiaty, R. G. The Culture of Late Medieval Ossetia. Vladikavkaz: Ir, 2002. 432 pp. (in Russian)

Dzitstsoity, Yu. A. "From the Sacred Lexicon of the Ossetian Language." NARTAMONGÆ XIV (1–2), 2019: 221–236. DOI 10.23671/VNC.2019.1-2.41844. (in Russian)

Dyachenko, G. The Simple Gospel Word: Stories and Reflections on Gospel Readings for Sundays and Feast Days. Moscow: Optina Monastery Press, 2006. 670 pp. (in Russian)

Fidarov, R. F. Traditional Ideology and World Religions in Medieval Alania. Abstract of Dissertation for Candidate of Historical Sciences. Vladikavkaz: North Ossetian State University, 2011. 23 pp. (in Russian)

Kaloyev, B. A. The Ossetians: A Historical–Ethnographic Study. Moscow: Nauka, 2009. 471 pp. (in Russian)

Kaloyev, B. A. The Ossetians of Eastern Ossetia and the Regions of Georgia. Vladikavkaz: Ir, 2012. 160 pp. (in Russian)

Kuznetsov V. A. Recom, Nuzal and Tsarazonta. Vladikavkaz: Ir, 1990. 200 p. (in Russian)

Kuzmina, E. E. "The Horse in the Religion and Art of the Saka and Scythians." In The Horse, 162–194. Vladikavkaz: Vostok–Zapad, 2008. (in Russian)

Litvinskii, B. A. The Kangju–Sarmatian Farn: On the Historical–Cultural Relations of the Tribes of Southern Russia and Central Asia. Dushanbe: Donish, 1968. 119 pp. (in Russian)

Lidov, A. M. “Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and a Subject of Historical Study.” In: Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Early Rus’. Moscow, 2006: 9–58. (in Russian)

Magometov, A. Kh. Social Order and Daily Life of the Ossetians (17th–19th Centuries). Ordzhonikidze: Ir, 1974. 373 pp. (in Russian)

Malakhov, S. N. “The Seal of the Protoproedros and Exousiokrator of All Alania Constantine: Problems of Attribution and Dating.” In: Alan Orthodoxy: History and Culture, Vladikavkaz, 2017: 103–114. (in Russian)

Malakhov, S. N. “The Orthodox Rulers of Alania: Anthroponyms and Heavenly Patrons.” In: Alan Orthodoxy: History and Culture, Vladikavkaz, 2019: 55–82. (in Russian)

Mamiyev, E. M. “The Paschal Cycle in the Ossetian Traditional Calendar.” Gramota 12 (74), Part 3, 2016: 97–101. (in Russian)

Miller, V. F. Ossetian Studies. Vladikavkaz, 1992. 715 pp. (in Russian)

Nefedov, K. Yu. “The Cult of the Ruler and Royal Power in the Hellenistic Period.” In: The Earliest States of Eastern Europe (2014): 239–257. (in Russian)

Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin [Monuments of the Folk Creativity of the Ossetians], comp. T. A. Khamitsaeva. Vladikavkaz: Ir, 1992. Vol. 1: Labor and Ritual Poetry. 440 pp. (in Russian)

Pchelina E. G. The Rekom Sanctuary in the Tsei Gorge: in 2 parts / Ed. L. D. Bondar, I. V. Tunkina. St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archives. St. Petersburg: Renome, 2025. Part I. XX + 380 p.

Playeva, Z. K. “Ancient Origins of the Image of Afsati in the Hunting Mythology of the Ossetians.” In: Archaeology, Ethnography and Languages of the Caucasus, issue 3, comp. L. D. Bondar’; eds. I. V. Tunkina, L. D. Bondar’, A. V. Darchiev. St. Petersburg Branch of the RAS, V. I. Abayev SOIGSI, Z. N. Vaneyev YUONII. St. Petersburg: Renome, 2022: 213–228. (in Russian)

Raevskii, D. S. The World of Scythian Culture. Foreword by V. Ya. Petrukhin and M. N. Pogrebova. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2006. 600 pp. (in Russian)

RES (State Information Agency). Republic of South Ossetia. URL: https://cominf.org/node/1166478090 (accessed: 24.11.2025). (in Russian)

Salbiyev, T. K. “On the Miraculous Horse of Uastyrdzhi (the Motif of ‘Triadicity’).” In: Nart Studies in the 21st Century: Contemporary Paradigms and Interpretations. Vladikavkaz, 2015. Issue 3: 124–141. (in Russian)

Salbiyev, T. K. “Pre-Christian Beliefs of the Alans (the Afterlife).” NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII, nos. 1–2: 131–188. (in Russian)

Salbiyev, T. K. “The Legitimation of the Alan Royal Dynasty in the Nartiade: Structure, Mechanism, Content.” NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2022. Vol. XVII, nos. 1–2: 297–310. DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001. (in Russian)

Tmenov, V. Kh. Medieval Historical and Architectural Monuments of North Ossetia. Ordzhonikidze: Ir, 1984. 344 pp. (in Russian)

Tmenov, V. Kh. "Several Pages from the Ethnic History of the Ossetians." In: Problems of the Ethnography of the Ossetians. Ordzhonikidze, 1989: 113–134. (in Russian)

Explanatory Dictionary of the Ossetian Language. In four volumes. Ed. N. Ya. Gabarayev. Vol. II: B–K'. Moscow: Nauka, 2010. 489 pp. (in Russian)

Treyman, Yu. F. Architectural and Spatial Organization of Settlements in Medieval Alania. Abstract of the Dissertation for the Degree of Candidate of Architecture, specialty 05.23.20 (Theory and History of Architecture, Restoration and Reconstruction of Historical–Architectural Heritage). Nizhny Novgorod, 2011. 24 pp. (in Russian)

Tskhovrebova, Z. D., Dzitstsoity, Yu. A. Toponymy of South Ossetia. In 3 vols. Vol. II: Dzau District. Moscow: Nauka, 2015. 740 pp. (in Russian)

Tuallagov, A. A. "From the History of Alan Aristocracy and Statehood." NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, nos. 1–2: 135–220. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41842. (in Russian)

Tuallagov, A. A. "On Supreme Power among the Alans." Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Center. 2021. No. 2, Vol. 21: 38–40. DOI: 10.46698/k8673-1746-9664-i. (in Russian)

Uarziati, V. S. Selected Works: Ethnology. Cultural Studies. Semiotics. Vladikavkaz: Abeta, 2017. Vol. I. 552 pp. (in Russian)

Vaneyev, Z. N. Medieval Alania. In: Selected Works on the History of the Ossetian People. Vol. I. Tskhinval, 1989: 147–275. (in Russian)

Zagraevskii, S. V. "On the Scholarly Validity of Hierotopy." PRAXĒMA. Problems of Visual Semiotics. Tomsk, 2018. Issue 1 (15): 49–69. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.46.56.001

Борис Мысыккаты
независимый исследователь
Малага, Испания
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

РЕЛИКТЫ ВОЛЧЬИХ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ЧЕРТ У ОСЕТИН, ИХ ПРЕДКОВ И ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОЕВ

(к 60-летию со дня рождения А. И. Иванчика)

Аннотация: В статье проводится опыт по выявлению волчьих и собачьих поведенческих черт у героев осетинского нартовского эпоса. Исходя из этологии псовых, удается вычислить ряд эпических мотивов, в которых герои Нартиады прибегают к воинским хитростям, имеющим полные аналогии в поведении псовых. В статье также приводятся филологические аналогии из описанных древними авторами обычаев ираноязычных кочевников (скифов, сарматов, аланов), а также из этнографических описаний обычаев осетин. Данные мотивы в своем большинстве являются отголосками верований и практик, бытующих в прошлом в среде иранских воинских мужских союзов, стай, члены которых мыслили и вели себя подобно волкам и псам.

Ключевые слова: волк, этология собак, Нартский эпос, Männerbund (мужской союз).

Для цитирования: Мысыккаты Б. Реликты волчьих поведенческих черт у осетин, их предков и эпических героев // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX.С. 173–230.

Рукопись поступила в редакцию 25.11.2025
Рукопись принята к печати 06.12.2025

Boris Mysykkaty
Independent researcher
Malaga, Spain
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

RELICS OF WOLF BEHAVIORAL TRAITS AMONG THE OSSETIANS, THEIR ANCESTORS, AND EPIC HEROES

(on the 60 birthday of Ivanchic)

Abstract: This article explores the identification of wolf- and canine-like tactical techniques among the heroes of the Ossetian Nart epic. Based on canine ethology, it is possible to identify a number of epic motifs in which the heroes of the Nartiada make use of tricky stratagems that have analogies in canine behavioral traits. The article also cites philological analogies from the customs of Iranian-speaking nomads described by ancient authors (Scythians, Sarmatians, Alans), as well as from the traditions of the ethnografic Ossetians. These motives are probably echoes of the beliefs and practices that existed in the past among the Iranian warrior male brotherhoods, packs, whose members thought and behaved like wolves and dogs.

Key words: wolf, canine ethology, Nart epics, Männerbund.

For citation: Mysykkaty B. Relics of Wolf Behavioral Traits among the Ossetians, Their Ancestors, and Epic Heroes // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX, P. 173–230.

Received on 25.11.2025
Accepted on 06.12.2025

В литературе неоднократно отмечалась роль образа волка в духовной культуре осетин, а также их предков, ираноязычных кочевников южнорусских степей: аланов, сарматов, скифов. Эти представления оставили наиболее отчетливый и неизгладимый след в осетинском героическом эпосе о нартах, основное ядро которого сформировалось в скифо-сарматской среде.

На неоднозначное отношение к волку у осетин обратил внимание еще русский офицер Л. Л. Штедер, одним из первых описавший во второй половине XVIII в. традиционную этнографическую Осетию. В своем труде он отмечает, что в Куртатинском ущелье: «Мне показали слепого волка, пойманного около стада, которого не только не хотели убивать, поскольку Илья уже наказал его, но даже кормили». Делалось это, якобы, по причине того, что ослепил его сам небесный громовержец Уацилла, за попытку

напасть на стада пасшиеся близ его горного святилища Тбау-Уацилла, а так как он уже понес свое наказание, то никто не осмеливался причинить ему вреда, опасаясь гнева со стороны небожителя [Осетины 1967: 45][1].

Некоторые интересные данные можно также встретить во втором томе «Осетинских этюдов» русского академика В. Ф. Миллера, куда вошли

[1] Однако, не следует забывать, что как позднеантичные сведения, так и осетинская этнографическая обрядовая традиция, знают такого рода ритуальное символическое кормление волка. Согласно сведениям римского риторика Клавдия Элиана, «У так называемого Конопия (местечко у Меотиды) волки живут в верной дружбе с рыбаками и моряками, так что, посмотрев на них, скажешь, пожалуй, что они не отличаются от сторожевых собак. Если эти волки получат свою долю морской добычи, то у них бывает мир и согласие с рыбаками, а в противном случае они разрывают и уничтожают сети и таким образом подвергают их наказанию за неполучение своей доли» (О свойствах животных VI, 65) [Латышев 1900: 603–604]. Данное описание относится к III в. н. э., периоду предшествующему гуннскому нашествию и стало быть времени наибольшего скопления сармато-аланского этнического элемента в Приазовье. Представляется, что описанный обычай рыбаков кормить волков, вполне соотносим с этнографическими сведениями осетин о ритуале именуемом *birag'y xaj*, букв. «волчья доля», который совершался с целью уберечь скот от «псов Тутыра» (*Tutyry kwyjtæ*), как именовали волков осетинские охотники и скотоводы, чтобы не упоминать его имени вслух. Для предотвращения нападений волков на стада было достаточно: «при заклании жертвенного животного, обрезать кусок горла со стороны туши и отбросить его, как долю волка» [Кочиев 1989: 69]. Во время ритуального действия произносилась формула «Волк, кроме этого, права больше не на что не имей» (*Biræg' wyj jedtæmæ bar macæmæ dar*) [Кочиев 1987: 60]. По некоторым сведениям «волчью долю» составлял определенный альчик, который извлекался из шейной части закланного животного и отбрасывался прочь [ОЭЭ 2013: 127–128], за этим альчиком также закрепилось наименование «волчья доля» (*birag'y xaj*) [Цгъойты 2011: 56]. В Южной Осетии, в окрестностях с. Цъамад, близ огромного бука посвященного громовержцу Уацилле, в дни посвященные Тутыру (небесному покровителю волков и людей ворующих скот), молящиеся приносили подношения в виде двух пирожков, один предназначался для сына Тутыра, другой для его пса (т. е. волка) [Цховребова, Дзиццойты 2013: 392]. Представляется, что это ритуальное кормление волка может иметь связь с тем, что описал в своем дневнике Л. Л. Штедер. Что же касается нартовского эпоса, то в нем очевидным образом проглядывает этиологический миф о первом подобном наделении волка «долей». Речь идет о мотиве награждения Сосланом волка за то, что тот отказался лакомиться его отрубленными ногами, убедившись в его сердечности (*zærdiagdzinad*), Сослан благословляет волка и в качестве прощального дара, переносит свою храбрость в его сердце, а силой своего мизинца наделяет волчью шею [НОГЭ 1989: 164, 171-172, 175]. Данная характеристика волка отразилась в дигорской колыбельной песне «*Gotdzæ*», в которой представлено пожелание, чтобы сердце ребенка было отважно, как у волка (*beræg'zærdæ — dæ zærdæ*) [Кочиев 1987: 64].

многочисленные материалы, собранные им во второй половине XIX в. В частности, ему принадлежит первая фиксация осетинских представлений об ангеле смерти Удхассаге (букв. «уносящий душу»), предстающим перед умирающим человеком в облике устрашающего волка. «В час смерти является в образе волка *odesæg* (диг.) — извлекатель души и завидев его больной страшно пугается и указывает на потолок или на темный угол» [Миллер 1882: 295][2].

Первым же, кто поднял вопрос об особой роли волка в духовной культуре осетин и их предков, был несомненно В. И. Абаев. В своей основательной работе «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян», опубликованной в сборнике 1939 г., посвященном памяти Н. Я. Марра, ученый выдвинул гипотезу, согласно которой, прародитель воинского рода нартов Ахсартаггата, старый Уархаг, носит выразительное древнеиранское имя, означающее буквально «Волк» [Абаев 1990: 302–325]. В этой статье автор проводит далеко идущие параллели между италийской легендой о близнецах Ромуле и Реме, вскормленных волчицей Лупой, и сыновьями того самого Уархага, близнецами Ахсаром и Ахсартагом, из осетинской Нартиады[3]. Он обращает внимание на ту деталь, что именно младшему из братьев, Ромулу, суждено стать основателем Рима и первым его царем, а Ахсартагу, родоначальником властвующей над нартами фамилии Ахсартаггата, его же сын Урызмаг, становится первым предводителем племени нартов.

Значительно позже, лишь в 1985 г., вышла в свет новаторская монография А. Р. Чочиева «Очерки истории социальной культуры осетин», в которой ученый рассмотрел целый ряд интересных моментов связанных с ролью образа волка в инициационных обрядах, а также в других аспектах традиционной культуры осетин [Чочиев 1985: 58–68; 110–162, 206–207].

Спустя два года, К. К. Кочиевым было опубликовано отличное исследование, посвященное образу Тутыра, которого осетинская традиционная религия считает владыкой волков. Автором был собран и интерпретирован практически исчерпывающий перечень данных по данному вопросу, а

[2] Подробнее об этом эсхатологическом образе см. первую часть статьи «Wæjyg» [Мысыккаты 2019: 291–318]

[3] Более того, в этой же статье ученому удается поднять еще один мифологический пласт, связь образом бога кузнеца у осетин и италиков, причем в обоих случаях, значение их имен также оказывается древними обозначениями волка, восходящими к единой индоевропейской основе. Примечательно, что Кузнец-Волк выступает основным инициатором молодых героев, он их закаляет (в том числе и в волчьем молоке), переводя их в статус непобедимых воинов. Подробнее об этом интригующем мифологическом образе см. в статье «В поисках Кузнеца-Волка» [Mysykkaty 2018: 188–214].

также приведен ряд интересных аналогий из других родственных культур [Кочиев 1987: 61-72].

Волчья тематика, в связи со скифскими воинскими обычаями, была рассмотрена в резонансной работе 1988 г. «Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию», принадлежащей перу нашего юбиляра А. И. Иванчика, в которой он убедительным образом реконструирует исторические данные о скифских молодежных воинских союзах, содержащиеся в завуалированном виде в ряде античных письменных источников. Автор также проводит ряд аргументированных параллелей с данными из этнографии, мифологии и эпоса осетин [Иванчик 1988: 38–48].

Археолог Р. Г. Дзаттиаты в статье 1995 г. «Аланы в дружине Вахтанга Горгасала» предложил искать объяснение прозвища грузинского царя Вахтанга Горгасала в наличии у него личной аланской гвардии, иноэтнической дружины, давшей клятву верности царю и считающей его вожаком данного воинского союза «воинов-волков». По предположению автора прозвище Вахтанга следует трактовать как «Глава волков» [Дзаттиаты 1995: 101–106].

Невозможно обойти мимо масштабное исследование этнолога кавказоведа Ю. Ю. Карпова «Джигит и волк» вышедшее в свет в 1996 г., в котором исследователь рассматривает социально-исторический феномен мужских союзов в традициях кавказских народов, причем образ волка в них оказывается ключевым, перекликаясь тем самым с индоевропейскими воинскими традициями древности [Карпов 1996: 164].

В 2001 г. вышла в свет монография Ф. Х. Гутнова «Ранние аланы», в которой автор привел многочисленные данные связанные с проблемой мужских молодежных союзов и воинских братств, делая при этом большой акцент на многочисленных сведениях касающихся образов волка-пса, выступающего в качестве животного-патрона, с которым у воинов устанавливалась симпатико-магическая связь [Гутнов 2001: 167–175]. Многие из этих материалов, были приведены в обновленном виде в его монографии 2007 г. «Горский феодализм» [Гутнов 2007: 43-50], где, в частности, приводятся интересные данные из античных описаний сарматских племен.

Волчьи образы сарматского искусства получили разработку в нескольких работах В. К. Федорова [Федоров 2000; 2001]. В статье Ю. Устиновой «Ликантропия в сарматских воинских обществах: Кобяковская гривна» [Ustinova 2002: 102–123] также были высказаны многие важные наблюдения, касающиеся этого вопроса. Наконец в труде «Волчье племя» опубликованном в 2005 г. исследователем ранних сарматских археологических памятников, археологом С. Ю. Гуцаловым был предпринят аргументированный опыт раскрытия загадки причин популярности образа волка в

сарматском варианте звериного стиля Южного Урала [Гуцалов 2005: 437–447]. Несмотря на то, что автор статьи делает наибольший акцент на археологические данные, все же он подчеркивает несколько психо-поведенческих черт характерных волкам, которые, по его мнению, наиболее подходили для подражания. Автор справедливо отмечает, что среди молодых членов мужских сообществ, проходящих воинский обряд инициации, важную роль играло наблюдение и подражание волкам и псам, то есть, «*на примере волков молодые воины могли учиться охотничьим и боевым приемам, способам самовыражения и общежития*» [Гуцалов 2005: 438][4]. Данную реплику исследователь подкрепляет весомыми аргументами и аналогиями из родственных индоевропейских культур древности, что представляется весьма убедительным.

Насколько мне известно, за прошедшие два десятилетия с момента публикации работы С. Ю. Гуцалова, до сих пор не предпринималось попыток комплексного анализа исторических, эпических и этнографических данных по северным иранцам, в частности осетинам, рассмотренных сквозь призму этологии волка, с целью обнаружения тех конкретных мотивов, которые могли бы иметь связь с архаичным социально-историческим феноменом мужских союзов «воинов волков». По этой причине, представляется вполне своевременным такой опыт по выявлению в осетинской традиционной культуре и фольклоре, тех характерных психо-поведенческих паттернов, которые могли бы теоретически возникнуть вследствии наблюдения человека за этими уникальными хищниками, контакт с которыми у наших предков происходил значительно чаще, чем мы сегодня это можем себе представить.

Сама идея происхождения легендарного нартовского рода Ахсартаггата от «волка», его главенствующее положение в трехфункциональном стратифицированном обществе нартов, в котором он исполняет воинские

[4] Хорошим примером современного восприятия волчьих повадок среди молодых воинов и их применение в замкнутом пространстве казармы красноречиво описал «русский Кастанеда», психолог В. П. Серкин, в книге «Хохот Шамана». В шестой главе «Армия. Проблема Волка», автор рассказывает о социальных отношениях в армии и о том, как герой книги получает кличку «Волк». «Кличка напомнила о благодарности Волка, и в других конфликтных ситуациях в казарме я стал использовать «настроение Волка на охоте»: старался выбрать лидера и, глядя ему в глаза, медленно подходил ближе. Если он отводил глаза, ситуация решалась в мою пользу, если нет... В половине случаев противники, наоборот, приходили в большую ярость. Так было в конфликте с группой старослужащих, памятный знак которого — кривовато сросшийся нос — остался до сих пор. Но, пока был в сознании, не боялся, действовал расчетливо и, по рассказам друзей, эффективно» [Серкин 2003: 20–21].

функции, дает основание предполагать отражение интересующих нас «волчьих навыков» именно в связи с деяниями представителей этого героического рода, что, собственно, и намечает основное направление для нашего поиска. Такое положение дел вполне соотносится с реалиями ранних сарматских культур Южного Урала, у которых волчья символика была характерна именно воинской элите общества и носила ярко выраженный мифологический характер [Гуцалов 2005: 443–444].

Тактические приемы нартов через призму этологии волка

В нартовском эпосе осетин неоднократно встречается мотив героя, наблюдающего за псовыми и приобретающего от них полезные навыки, повадки или даже целые тактические приемы, стратагемы. Ряд этих мотивов являются по сути этиологическими мифами, т. е. мифами пытающимися объяснить причину происхождения того или иного явления, будь то космического, социального или культурного, в данном случае последнего[5]. Некоторые из них эксплицитным образом представлены как таковые самими сказителями, другие не столь очевидны на первый взгляд, однако выявляются с помощью аналогий из этологии псовых.

Так, к первому типу следует, несомненно, отнести следующий мотив[6]: согласно осетинскому фольклору, еще задолго до сотворения Богом племени нартов, у первых обитателей земли, великанов гумиров[7], была собака, наблюдая за поведением которой, великаны обучились отходить от огня и не обжигаться, поскольку до этого они ставили перед собой сланцевые плиты на манер щитов, чтобы защищаться от чрезмерного жара. «*Однажды они увидели, как собака лежала близ костра* (*kwydz arty farsmæ*

[5] Согласно С. Ю. Гуцалову аналогичный процесс происходил в древних обществах номадов. «Волкообразный предок, основатель таинства инициации, верховный шаман или первый воин, совершил определенные действия, которые впоследствии послужили парадигматическими моделями для подражания. В волка превращается лишь тот, кто преодолевает самого себя и временную реальность, становится современником и соучастником мифа-первоосновы» [Гуцалов 2005: 439].

[6] Пожалуй это единственный мотив такого рода, среди выявленных в ходе работы над статьей, не имеющий отношения к членам рода Ахсартаггата, ни к нартам вообще. Быть может он имеет связь с древними иранскими мифами о сотворении первого человека, или первой человеческой пары, единственным компаньоном, помощником и защитником которых была первая собака Вофадор [Устаев 2000: 145].

[7] Существует точка зрения, что за их образом и наименованием могут скрываться воспоминания о киммерийцах, народе описаном древними авторами и реально проживающем в степях Северного Причерноморья до появления там ираноязычных скифов.

xwyssydi) по мере того, как *он разгорался, все дальше от него отползала. Так гумиры научились оберегать себя от огня*» [НОГЭ 1990: 78].

Самым каноничным мотивом первого типа является рассказ о том, как нарт Батраз научился у своего охотничьего пса излюбленной кочевнической тактике «ложного отступления».

Когда, старейшины поинтересовались у Батраза о том, откуда ему стал известен этот прием ведения боя, булатный герой ответил им следующей историей:

«*Как-то, возвращаясь с охоты, проходил через какое-то село. Множество собак окружило моего пса*[8]. *«Загрызут моего пса», — подумал я. Вдруг вижу, пес немедля помчался вперед. Когда же собаки, бросившись вдогонку, вытянулись одна за другой, пес развернулся и одолел их всех. И тогда сказал себе: «Если хочешь победить своего врага, сделай так, чтобы враг разъединился, чтобы силы его разделились, смешались, тогда нетрудно одолеть его»*»[9]. Именно таким способом герою удается побороть отряд, кратно превосходящий его в численности, высланный нартами против него, в качестве испытания [НОГЭ 1989: 270].

Таким же методом Батраз одолевает семерых сыновей Бурафарныга, истребив их одного за другим. «*Погнались за ним семь сыновей Бурафарныга, и растянулись они один за другим по дороге. Тут Батрадз повернул обратно коня и всех семерых убил*» [СНОЭ 1975: 367]. В другом оригинальном сказании тактика описана следующим образом: мстя за смерть отца

[8] Ср. в 12-ой главе романа Луиса Ламура «Клеймо Сэкеттов», образ индейцев апачей окруживших в горах бледнолицего героя. «Это была их страна, и они знали здесь каждый укромный уголок и каждую трещину в скале. Кольцо вокруг меня будет все сжиматься и сжиматься. Так волки охотятся в прериях» [Ламур 1996: 301].

[9] Как здесь не вспомнить незабвенного классика приключенческой литературы, в книгах которого образы псовых охарактеризованы и описаны практически с точностью профессионального натуралиста и этолога. В повести Джека Лондона «Белый Клык», одноименный герой книги, волкопес по происхождению, учится давать отпор ополчившейся против него своре индейских ездовых собак при помощи идентичной тактики ведения боя. «Стоило собакам завидеть Белого Клыка, как они дружно кидались за ним в погоню, и в таких случаях его спасали только быстрые ноги. Но горе тому псу, который, увлекшись, обгонял своих товарищей! Белый Клык на всем ходу поворачивался к преследователю, несущемуся впереди стаи, и бросался на него. Это случалось часто, потому что возбужденные погоней собаки забывали обо всем на свете, а Белый Клык всегда сохранял хладнокровие. То и дело оглядываясь назад, он готов был в любую минуту сделать на всем бегу крутой поворот и кинуться на слишком рьяного преследователя, отделившегося от своих товарищей» [Лондон 1979: 78].

Батраз прибыл к дому Бурафарныга, главы богатого и многочисленного рода Бората, призвал его выйти, однако вышел его младший сын, бросившийся с мечом на Батраза, герой ему отсек голову и пустился на утек (*jæ sær atæxyn kodta, æmæ fælidzæg*). Увидев это, у жены Бурафарныга сдали нервы и она дала роковую команду остальным шести сыновьям: «— Вон убийца ударился в бегство» (— *Dælæ maræg fælidzy*!), после чего они пустились в погоню, попавшись на уловку Батраза, а после того как враги изрядно отстали друг от друга (*Dzævgar rawadysty*), он повернул к ним (*sæm fezdæxti*) и перебил всех до единого [НК 2012: 300].

Не удивительно, что в хатиагских иносказательных сопоставлениях, нарт Батраз именуется не только «барсом» [Мысыккаты 2021Б: 41], но также такими зоофорными клише как «самый лучший пес охотничьей породы *ɛгар*» [НОГЭ 1989: 240] и крайне архаичной формулой «волк с железной пастью» (*æfsændzyx biræg'*) [НК 2005: 95].

В этих эпических мотивах, несомненно, отразилась типичная для кочевников тактика отступления, с целью разрыва вражеского строя и последующего нападения на расстроенный боевой порядок противника. Подобным образом действовали, согласно древним авторам, скифы, сарматы, аланы и прочие кочевники евразийских степей. В частности, римский стратег Арриан отмечал опасность, которую представляла аланская тактика отступления и неожиданного контрнаступления. Император Маврикий, в своем трактате о военной стратегии предписывает обучать византийскую конницу «аланскому упражнению», заключающемся в чередующихся нападениях и отступлениях всадников [Нефёдкин 2011: 128, 244–245]. Американский историк медиевист Б. С. Бахрах утверждает, что часть алан Галлии осела в Арморике, повлияв на военное дело бретонцев, что отразилось в первую очередь в их выдающихся кавалерийских традициях, а во вторых, в магистральном применении тактики ложного отступления в бою, считая данный факт аланским культурным наследием [Бахрах 1993: 95, 102–107; Bachrach 1971: 344–347]. Эту же тактику автор видит в действиях аланского контингента, составляющего фланг войска Стилихона в битве при Вероне против готов [Бахрах 1993: 52].

Идентичную стратагему, с небольшой вариацией, встречаем в сказании «Нартовский Кундз» (*Narty Kundz*). При этом, контекст ее применения весьма примечателен: это погоня за угнанным скотом. Нарты угоняют скот Дурагоновых, а саму стратагему применяют против высланной за ними военной партии, пытающейся отбить стадо. Кундз умышленно отстал от погонщиков и лишь увидев высланный за ними отряд, пустился от него наутек (*Kundz fædisy razæj lyg'di*), когда же преследователи растянулись по

полю подобно звеньям одной цепи, Кундз прибегнув к хитрости (*xinæj racydi*), стал их истреблять обернувшись назад (*Fædisættæ kærædzijy fædyl kwy nyxxal ysty, wæd cæ wyj fæstejæ cæg'dgæ xasta*) [Мах Дуг 1996, № 7: 101].

Здесь вполне вероятно речь идет о знаменитом кочевническом приеме ведения боя, т.н. «парфянском выстреле», которым пользовались конные лучники во время применения стратагемы ложного отступления, стреляя из луков в преследующих их противников. Римский историк Тит Ливий описывает ранних аланских всадников, как искусных стрелков из лука: «которые, повернув коня и, уезжая назад, тем вернее поражают врагов, так что от них ничего не может укрыться» [Сланов 2007: 188; Нефёдкин 2011: 109].



Отступающий сарматский катафрактарий исполняет т. н.
«парфянский выстрел» в преследующего его римского всадника.
Колонна Траяна (начало II в. н. э.), Рим, Италия
A retreating Sarmatian cataphract executes the so-called
"Parthian shot" against a pursuing Roman horseman.
Column of Trajan (early 2nd century CE), Rome, Italy

Применяли аланы при тактике ложного отступления не только луки, но и арканы. Амвросий, епископ Милана (Медиолана) описал это в IV в. следующим образом: «они имеют некую заносчивость от собственной силы и презрительную гордость к другим; вместе с тем для них обычна привычка сражаться издали, а возможность отступить они прикрывали такой хитростью: бросить аркан и запутать врага — таково искусство аланов и их военный нрав» [Нефёдкин 2011: 59–60][10].

[10] О применении аркана ираноязычными кочевниками см. [Мысыккаты 2020Б: 178–203].

Когда волки действуют стаей, то они прибегают в тактике «ложного отступления» и в несколько ином формате. Известный грузинский этолог, д. б. н. проф. Ясон Константинович Бадридзе в одном из своих многочисленных интервью рассказывал о волчьих приемах нападения. Волки, повадившиеся на домашний скот, действуют следующим образом: стая разделяется на две группы, одна имитирует атаку на овчарню и провоцирует охраняющих собак дать отпор, а затем отступает, увлекая овчарок и волкодавов в погоню. Как только собаки покидают свои позиции, вторая группа волков врывается в овчарню, режет овец и быстро ретируется, унося в пасти по одной овце каждый волк. Идентичным образом волки порой действуют и со сторожевыми собаками, которых разными способами при постепенном отходе, заманивают туда, где ждет засада[11].

Такую волчью тактику успешно применили аланы против римского легиона в битве при Абритте в 251 г., согласно данным Зосима, аланы заманили римскую пехоту в болото, постепенным отступлением первых двух контингентов, а когда те увязли, то истребили их метательными снарядами [Сланов 2007: 188–189]. Аналогичная тактика усматривается и в «аланском упражнении», с помощью которого тренировались византийские всадники, оно заключалось в нападении на врага одной части войска и последующим отступлением к основным силам, находящимся в засаде [Нефёдкин 2011: 244–245]. Аланы применяли такую тактику и во время военных действий в горной местности. Так согласно тому же Маврикию, аланы разделялись на

[11] Аналогичный пример приводит Джек Лондон, когда описывает, как еще молодому щенку, Белому Клыку удалось отомстить постоянно бьющей его собаке, завлекая ее ненавязчивым отступлением в место, где была привязана его мать Кичи, после чего его самый ярый враг Лип-Лип получил знатную трепку. «Еще в первые дни своей жизни в поселке Белый Клык сыграл злую шутку с Лип-Липом и вкусил сладость мести. Он заманил его прямо в пасть свирепой Кичи примерно тем же способом, каким она когда-то заманивала собак и уводила их от людской стоянки на съедение волкам. Спасаясь от Лип-Липа, Белый Клык побежал не напрямик, а стал кружить между вигвамами. Бегал он хорошо, быстрее любого щенка его возраста и быстрее самого Лип-Липа. Но на этот раз он не особенно торопился и подпустил своего преследователя на расстояние всего только одного прыжка от себя. Возбужденный погоней и близостью жертвы, Лип-Лип оставил всякую осторожность и забыл, где находится. Когда он вспомнил об этом, было уже поздно. На всем бегу обогнув вигвам, он с размаху налетел прямо на Кичи, лежавшую на привязи. Лип-Лип взвыл от ужаса. Хоть Кичи и была привязана, но отделаться от нее оказалось не так-то легко. Она сбила его с ног, чтобы он не мог убежать, и впилась в него зубами. Откатившись наконец от волчицы в сторону, Лип-Лип с трудом поднялся, весь взлохмаченный, побитый и телесно и морально. Шерсть на нем торчала клочьями в тех местах, где по ней прошлись зубы Кичи» [Лондон 1979: 71–72].

две партии, одну наиболее мощную, прятали пользуясь горным ландшафтом, вторая завязывала бой и предпринимала преднамеренное отступление, с целью увлечь за собой противника, который не подозревая о засаде, попадал в клещи, поскольку отступающий контингент поворачивал обратно для контратаки, в то время как засевший в засаде контингент неожиданно наносил удар в тыл неприятеля [Сланов 2007: 200].

Не исключено, что во время грабительских набегов за скотом, конная партия также могла разделяться на две группы, одна из которых уводила за собой боеспособные силы защитников, а другая, либо атаковала в арьергард защитников[12], либо беспрепятственно угоняла намеченную добычу, что, собственно, и отразилось в приведенном выше эпическом сюжете угона скота Дурагоновых и их неудачной погони за нартами[13].

Не чужда псовым и нартам стратагема окружения врага, та самая которую пыталась применить собачья свора против пса Батраза. Нарты применяют такую стратагему облавы и окружения против людей Кафты-сар-Алдара, при чем старый вождь нартов, дает им команду с инструкциями на хатиагском языке[14]: «Рассыпьтесь, окружите и истребите их!»

[12] Нечто похожее видим у Геродота в описании стратегии ведения боя выбранной союзными силами скифов и савроматов против персидских завоевателей, вторгнувшихся в Северное Причерноморье под предводительством иранского шахиншаха Дария I (История IV, 121–128).

[13] Примерно так поступают антагонисты героев древнеиндийского эпоса Махабхарата, Кауравы и их союзники тригарты, во время угона скота Вираты, царя матсьев, при дворе которого проводили последний год своего изгнания братья Пандавы. Одна часть войска, состоящая из тригартов вторгается во владения матсьев с целью угнать стада и привлечь тем самым выдвинувшееся на защиту скота войско матсьев, со всей кшатрийской аристократией во главе. В то время, как войско Кауравов, под предводительством Дурьодханы должно было напасть на день позже на столицу царства и угнать огромное количество скота, пользуясь незащищенностью города. Правда когда Арджуна в сопровождении молодого принца матсьев выступает против этой части войска, оно также делится на три части, одна четверть угоняет скот в сторону Хастинапура, другая четвертая его часть двигается на столицу царства, а две оставшиеся стараются завязать бой с защитниками, планируя обеспечить тем самым свободу действий первым двум отрядам (МБХ 4, 24–62).

[14] По наблюдениям Я. К. Бадридзе у отдельных групп волков, кроме типов воя понятных всем представителям вида, вследствии тесного общения членов группы, вырабатываются обособленные «диалекты», точнее криптолекты, непонятные членам других волчьих групп. Эти «диалекты» служат для внутригрупповой коммуникации. В этом отношении, крайне интересно сопоставить эти данные с загадочным эпическим криптолектом нартов, хатиагским языком, которым владели в основном члены обособленной воин-

(*Fæpyrx ut, æxsænæj sæ æmæ cæg'dgæ ut!*) [Мысыккаты 2021В: 35-36; НК 2003: 416][15].

«Захождение за фланги врага с целью его окружения было обычным маневром сарматов и аланов — на него прямо указывают Арриан, Клавдиан и Дион Кассий», а косвенно Лукиан [Нефёдкин 2011: 123–124].

Волки чаще ведут «очень слаженную совместную охоту на копытных и зайцев, в которой функции отдельных членов стаи не только разделены, но и согласованы. Разбиваясь поодиночке, они охватывают преследуемое животное с разных сторон и, наконец, окружают его» [Млекопитающие СССР 1967: 175]. Научный сотрудник Ильменского заповедника С. Л. Ушков описывает один из способов охоты волков восстановленный им по следам на снегу: «Восемь волков, идя один за другим по южному берегу озера Б. Ишкуль у подножия горы Унтау, встретили свежий след крупного козла. След вел к небольшому островку соснового леса, где козел залег. Волки охватили шеренгой весь островок и захватили козла на лежке. Козлу удалось сделать всего пять-шесть огромных прыжков, он был пойман и уничтожен волками без остатка» [Формозов 1930: 36].

Волки применяют такой прием также против наиболее грозных соперников, в частности вепря и лося. Матерые кабаны инстинктивно понимают, что при атаке волков самое главное это не дать себя окружить, чтобы не отражать нападение на два фронта, поскольку волки зашедшие сзади будут его кусать за задние ноги и тянуть за хвост, а когда он обернется для контратаки, то матерые волки находящиеся перед кабаном постараются вцепиться в его рыло, уши или шею, этот прием проводится по нескольку раз, до наиболее удобного момента, либо до изнеможения жертвы[16]. По этой причине кабаны стараются держаться спиной к зарослям или камням, атакуя противников молниеносными выпадами и отступая назад. «Волки при нападении берут главным образом за задние ноги выше сухожилия и за морду, в частности за уши» [Формозов 1930: 37].

ской группы Ахсартаггата, потомки «волчьего» патриарха Уархага [см. Мысыккаты 2024: 173–192; Мысыккаты 2021В: 33–34; ср. аналогичный криптолект в древнеиндийской Махабхарате, Мысыккаты 2021Г: 46–54].

[15] В прошлом такой способ охоты широко применялся кочевниками Евразии для добычи пропитания во время длительных походов. Скорее всего, сперва эта стратагема оттачивалась именно на охоте, а позже, с развитием военного дела, попала и в число практикуемых военных маневров [Кушкумбаев 2001: 30–43].

[16] Такое поведение напоминает общекочевническую стратегию «измора», когда кочевники избегая генерального сражения, разделялись на несколько групп и отступали от превосходящего их по силе врага, предпочитая безопасные конные налеты, выжидая подходящего момента для наступления [Нефёдкин 2011: 96].

Среди редких сказаний, зафиксированных лишь в единственном варианте, следует обратить внимание на сказание, основной сюжет которого заключается в охоте нарта Батраза на огромного кабана, убившего его брата. Герой пытается умертвить зверя с помощью оружия, однако все его усилия оказываются тщетными, кабан полностью неуязвим, но у него все же обнаруживается «ахиллесова пята», его уши : «Смерть его лишь в его ушах, если вцепиться ему в уши, тогда сила его померкнет, но никто не может дотянуться до его ушей» (*Wymæn u jæ mælæt ærmæstdær jæ qustæj, qæstyl yn kwy nyxxæcaj, wæd dzy tyx nal væjjy, fælæ jyn jæ qustæm niči irvæzy*) [НК 2005: 166]. Лишь вцепившись и вырвав уши огромного вепря, Батразу удается его одолеть. В самом сказании отсутствуют упоминания об охотничьем псе Батраза, герой не прибегает к помощи собаки во время охоты на своего кровного врага[17], однако сам мотив уязвимого места зверя, захват за его уши, вполне мог быть еще одним отголоском интересующих нас «волчьих повадок» нартовских героев. Быть может, если бы сказание дошло в нескольких вариантах, то в каком-то из них такое объяснение и присутствовало бы. В дошедшем до нас единственном варианте, тайну «ахиллесовой пяты» кабана герою сообщает некий малик, князь местности в которой происходят действия. Однако, даже если рассмотреть имеющиеся данные сквозь призму этологии псовых, можно придти к выводу, что данный конкретный мотив мог возникнуть именно благодаря наблюдению за поведением волков и собак на охоте.

Несмотря на то, что выше уже были приведены данные о повадке волков хватать кабанов за уши, представляется вполне уместным привести и другие данные, касающиеся характерного поведения собак так называемой испанской аланской породы. Во время травли у них проявляется инстинкт хватать и удерживать кабана и дикого быка именно за уши. Эта особенность аланских собак оставила глубокий след в испанском народном лексиконе, что без особого труда можно встретить в испанской литературе

[17] Это сказание было подробно рассмотрено в двух главах монографии А. В. Дарчиева. Примечательно, что в одной из них автор проводит не двусмысленную параллель с сюжетом охоты на вепря изображенном на нескольких предметах торевтики скифского времени, в частности с тувинским изображением героя пронзающего кабана мечом-акинаком [Дарчиев 2008: 200–201]. Весьма интересен тот факт, что на этой композиции также присутствует собака, правда, занимающая второстепенную роль, она как-бы ассистирует охотнику, держа кабана за задние ноги, в то время как сам герой находится на переднем плане, навалившись сверху на холку вепря. В контексте нашей статьи, интересен сам факт наличия собаки на сцене связываемой с упомянутым сказанием.

«Золотого века». Так, например Коваррубиас (*Sebastian de Cavarrubias Horozco*) отмечает: «обучены эти псы хватать быка, или кабана за ухо; когда кто либо надоедает другому, и убеждает его в том что хочет, мы говорим в таком случае что, он виснет на ухе как аланский пес» (*tienen enseñados a estos perros a que asgan a el toro, o el jauali de la oreja; quando alguno va molestando a otro, y persuadiendole lo que quiere, dezimos que va como Alano colgado de la oreja*) [Cavarrubias 1611: 30]. В числе специфического лексикона, свойственного испанской корриде или битве быков, Кубильо (Alvaro Cubillo de Aragon) приводит фразу «Спустить хорошего аланского пса на ухо (быка)» (*Echar vn lindo Alano a la oreja*) [Cubillo 1654: 268]. Сама же команда собаке звучала как: «запри ухо» (*Cierra oreja*), ее мы встречаем в труде Ягвеса (Juan Yagüe de Salas): «Спустили тогда аланского пса <…> Псу кричат, закрой ухо» (*Soltaron un Alano en esto <…> Al perro que le gritan, cierra oreja*)[18] [Yagüe 1616: 425]. В сборнике произведений «испанского Гомера» Гонгоры (Luis de Góngora y Argote), обнаруживаем поэтическое сравнение с аланским псом «хватающим за ухо» (*Deste ruiseñor | Os guardad, que os echa. | Como alano al page | Que os asga la oreja*) [Góngora 1628: 100][19].

---

[18] Смысл глагола *cerrar* «закрывать, запирать) вероятно имеет связь с наименованием клыков у охотничьих собак, которые формируют т.н. «замок» при правильном прикусе, они традиционно именуются *las llaves* букв. «ключи», что кажется объясняет семантику команды «запри ухо».

[19] В эту эпоху ссылки авторов на данную черту поведения аланских псов столь многочисленны что создается впечетление, ее обшеизвестности среди испанцев. Don Rey Sancho IV, «*Castigos*» (XIII в.) «*Como el alano carnicero que va colgando de la oreja de la vaca*» (XXVI). Lope de Vega, «*Al pasar del arroyo*» (1616 г.) «*Buen hombre, Escucha a la oreja, Mayo, Mas quisiera que un alano del rastro me la mordiera*» (XV). Jose de Villaviciosa «*La mosquea*» (1610 г.) «*Al jarameño toro, a cuya oreja, acuden a cebarse los alanos*» (XLIX), «*Con que la mala vibora le aqueja, Mas que el alano al toro por la oreja*» (LXXX). Maestro Ambrosio Bondía «*Cytara de Apolo*» (1650 г.) «*Aviase retirado, el alano a su puerto, i amenazando a la segunda oreja, que le quedaba para segunda presa*» (VII). Melchor de Cetina «*Exhortación a la devocion de la Virgen Madre de Dios*» (1618 г.) «*Les echemos vn halano a la oreja*» (II). Andrés Mendo, «*Quaresma*» (1670 г.) «*Quando tu enemigo, assomado de su enojo, te acometiere co agrauios, y qual alano fiero te asiere de la oreja, y te sacare sangre con los dientes de su odio. Halle en ti piedad para personarle*» (II, IV). Dionisio Jubero «*Post Pentecosten*» (1610 г.) «*Y al pecador que bravo, y libre, como toro, assido de la oreja le lleuaua el alano del Demonio al matadero eterno d su infierno, Christo como dueño que es de ambos, le dessase las orejas co sus manos y le dexa libre del peligro*» (IX, IV).



Иллюстрация начала XX в., кисти Трухильо (J. F. Trujillo), капитана гражданской гвардии Андухара (Хаен), отображающая сцену традиционной испанской *монтерии*, охоты на кабана с помощью аланских собак, одна схватила вепря за ухо, вторая навалилась ему на спину. Изображение сохранилось в виде изданной в 1916 г. коллекции открыток «*Monterias en Sierra Morena*», № 13 «*Una agarre por alanos*» (Из личной коллекции автора)

An early 20th-century illustration by J. F. Trujillo, a captain of the Civil Guard of Andújar (Jaén), depicting a scene of a traditional Spanish montería — boar hunting with Alano dogs. One dog has seized the boar by the ear, while another lunges onto its back. The image survives in the form of a postcard from the 1916 collection Monterías en Sierra Morena, № 13, Una agarre por alanos (from the author's private collection)

Излюбленная нартовская тактика загонной охоты в ущелье, нашедшая отражение даже в иносказательном хатиагском языке воинов, что несомненно указывает на глубокую древность данной практики, является ничем иным, как одной из популярнейших волчьих тактик ведения охоты [Мысыккаты 2021B: 41–42]. Наиболее красочно она описана в эпизоде охоты Хамыца и его будущего шурина из рода Бцента [НК 2005: 5, 8, 12, 18]. Первое упоминание о данной тактике ведения охоты встречается в сказании о закалке нарта Сослана в волчьем молоке. Для поимки живых волчиц, «глава собак» Силам приказывает Урызмагу построить крепкий загон, сама же бежит в лес и выгоняет оттуда волчиц, направляя их в загон (*Wyryzmæg fidar kært ysbydta. Kwydz qædmæ fæcydi æmæ gadzabiræg'-baltæ tæryn*



Развернутая прорисовка золотой объемной скульптурной композиции скифского времени (предположительно V–IV вв. до н. э.) из могильника Тээрге II, близ поселка Балгазын, в Тандинском районе Тувы
A detailed rendering of a golden, three-dimensional sculptural composition from the Scythian period (presumably 5th–4th centuries BCE) from the Tëerge II burial mound, near the village of Balgazyn, Tandinsky District, Tuva

bajdydta wycy kærtmæ, bajdzag æj kodta) [НК 1989: 345–346; ср. НК 2004: 13, 14]. Стало быть, нарты могли впоследствии обучится этой манере загонной охоты именно от первой нартовской собаки Силам, рожденной от крылатого пса солярного небожителя Уастырджи. Возможно, данный мотив изначально также являлся еще одним примером этиологического мифа, объясняющего обстоятельства изобретения данного типа охоты, в также тактическом приеме ведения боя [см. Мысыккаты 2021В: 41][20].

У волков она функционирует идентичным образом: «загонщики» направляют жертву к месту засады, где поджидают самые матерые члены стаи. Вот, как это описывает профессиональный охотник и великолепный знаток волчьих повадок С. Н. Ерофеев. «*Пользуются волки еще одним любимым способом — нагоном. Одна часть стаи преследует намеченную*

[20] К примеру, в сюжете вызволения старого вождя, попавшего на пир западню, Батраз с Урызмагом применяют именно эту тактику боя против заговорщиков засевших в общественном доме собраний.

жертву, а другая ждет в засаде, при этом волки очень умело используют особенности рельефа – овраги, обрывы» [Ерофеев 2013: 77]. Аналогичные данные приводит в своих интервью и Я. К. Бадридзе, согласно собственным наблюдениям, именитый этолог утверждает, что волки великолепно держат в мозгу карту местности территории, на которой ведется охота, при этом они проигрывают много раз именно сценарий предыдущих успешных охот, в том числе с применением особенностей ландшафта, сильные подъемы, заросли, обрывы, овраги и т. д.[21] При этом распределение ролей также предполагает, что члены стаи должны отсекать возможные пути отступления жертвы, чтобы та не могла выйти за пределы выгодного волкам маршрута погони.



Картина Азанбека Джанаева «Три нарта охотятся на оленя» (1948 г.)
Azanbek Dzhanaev's painting Three Narts Hunting a Deer (1948)

Очередной характерной психо-поведенческой чертой псовых, которую мы видим отраженной в эпосе, является «спугивание» намеченной

[21] Такой случай описывает Я. К. Бадридзе, волки с которыми он сожительствовал в Боржомском заповеднике, неоднократно проигрывали один и тот же сценарий охоты на оленя, направляя его вверх по склону, который кончался обрывом, олень срывался, после чего уже не был в состоянии продолжать движение. Более того он утверждает, что данные традиции волки успешно передают из поколения в поколение, аргументируя данный тезис тем фактом, что он сам обнаружил письменное описание идентичное волчьей тактики ведения охоты в данном месте еще в середине 19-го века.

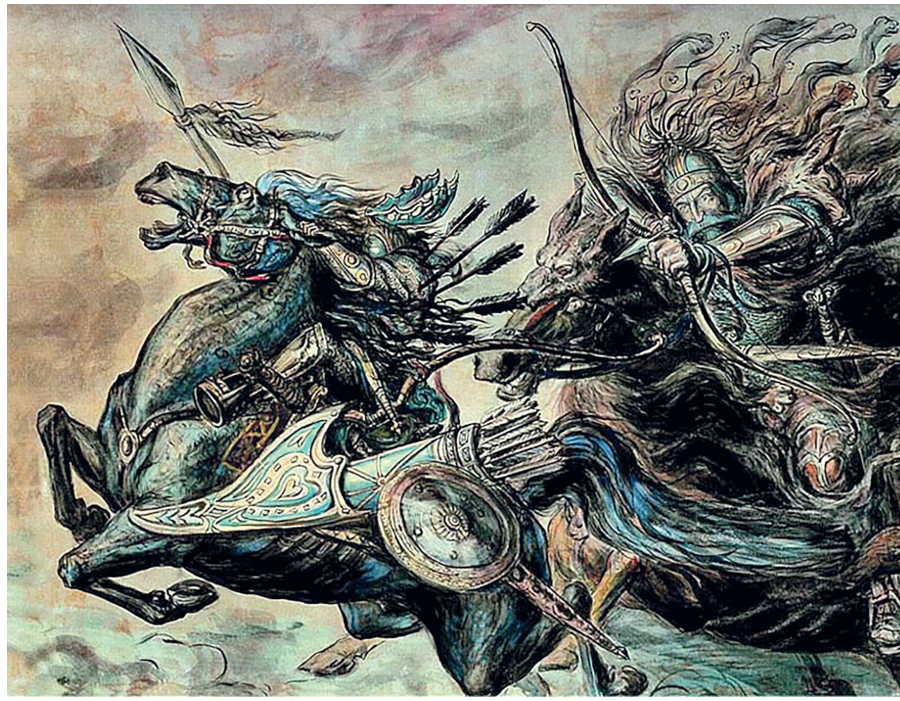
жертвы для последующей погони за ней, практикуемая во время игр и охоты. Кто не наблюдал, как забавно играются в догонялки собаки, сперва они остаются неподвижными, но в какой-то момент одна из них делает резкое движение, чтобы побудить другую к побегу, после чего сразу же пускается в погоню. Эта игра ни что иное, как наработка охотничьих навыков и развитие и так присущего псовым инстинкта преследования. Волки не исключение, во время атаки на стадо или отару, волк, даже если он один, попытается разбить стадо посеяв панику для того, чтобы вычислить слабое звено и отбив от группы проследовать жертву до ее поимки. Бывает, что копытные специально встают на месте во время подобных атак, чем часто избегают нападения. Однако если волк все же обращает внимание на вставшее на месте животное, то непременно попытается его спугнуть и пуститься в погоню.

Именно к такой стратагеме советует Сослану прибегнуть Сатана во время решающего поединка с его заклятым врагом Тотразом. Единственный шанс на победу герою дает повержение коня противника в панику и расстрел всадника в спину, поскольку он был рожденный полностью стальным спереди. Для этого, по совету Сатаны, Сослан охотится на волков, добывает шкуры, заказывает громкие бубенчики у бога-кузнеца Курдалагона, просит мать сшить ему шубу (ир. *biræg˙dzærtty kærc* | диг. *beræg˙dzar kærcæ*), пахнущую волком и гремящую звоном при каждом ударе копыт его коня[22]. Снаредившись таким образом, Сослан поджидает в засаде появление врага, и когда тот уже считает, что Сослан не явился на сражение, внезапно выскакивает из засады и всем своим видом, запахом и шумом все же повергает вражеского коня в паническое бегство, которое Тотраз не может предотвратить. Во время погони, Сослану удается без труда изрешетить

[22] Это единственный случай, когда нарты прибегают к «защитной мимикрии», т. е. герой выдает себя за более опасное и устрашающее существо чем он сам. Обычно же нарты прибегают к «агрессивной мимикрии» именуемой в зоологии известной идиомой «волк в овечьей шкуре». Так к примеру поступает Батраз, при поиске своего кровного врага Колеса Балсага, обернувшись быком. Аналогично поступает Урызмаг, чтобы выбраться из пещеры-овчарни великана, он снимает с козла-вожака шкуру и надев ее на себя проходит между ног ослепленного им великана-пастуха, который на ощупь принимает его за безопасное животное. Наиболее ярко тема мимикрии проглядывает в сказании «Последний поход Урызмага», где нарты умышленно отправляют во вражескую страну грозное войско под видом безвредного стада быков. Аналогии имеются и в описаниях скифских стратагем [Мысыккаты 2021В: 36–37]. Существуют примеры мимикрии и среди псовых, правда как следствие человеческой селекции, хороший тому пример венгерская (*куманская) пастушья овчарка комондор, чей окрас и обильный шерстяной покров позволяет ей успешно оставаться не различимой в составе овечьей отары.

спину Тотраза стрелами [НК 2004: 180, 819, 834; НК 2010: 167, 171, 175, 178, 191, 196, 322, 325, 330, 332, 377–378, 396, 399, 674].

В своей работе, А. И. Иванчик проводит интересную параллель между культовым недельным празднеством в честь Уастырджи, отмечаемом осетинами в ноябре и названием этого же месяца в древнеперсидском календаре, где он обозначен как *Varkazana*, т. е. «месяц людей-волков»[23], справедливо указывая на очевидную связь иранских инициационных обрядов с волками. В качестве примера, ссылаясь на монографию А. Р. Чочиева, автор приводит эпический сюжет о битве между нартом Сосланом и Тотразом, трактуя его, как отражение определенного этапа реально зафиксированной инициации. Инициирующий Сослан одолевает проходящего обряд инициации Тотраза, лишь облачившись в волчью шкуру [Иванчик 1988: 43–44]. Добавлю лишь, что кроме облачения в волчью шубу, Сослан, по всей видимости, также прибегнул к волчьей тактике ведения боя, т. е. инициирующий не только выглядел как воин-волк, но и вел себя соответствующим образом.



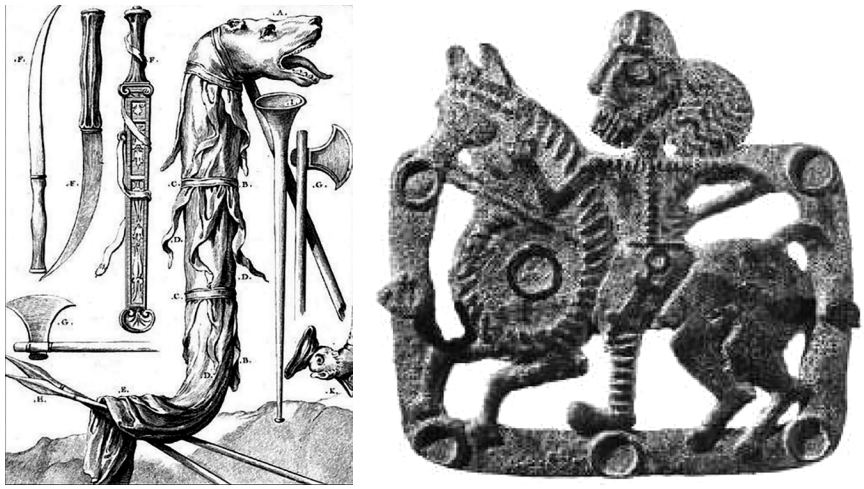
Картина Махарбека Туганова «Смерть Тотраза»
Makharbek Tuganov's painting "The Death of Totraz"

[23] Ср. зимние инициационные культовые обряды у племен срубной культуры бронзового века [Anthony 2016: 9].

В реальности такая тактика внезапного конного нападения была весьма выгодной, при благоприятном исходе, вражеское войско могло дрогнуть и удариться в бегство. Нечто похожее, было успешно реализовано вспомогательным отрядом союзных гото-аланских всадников, который своим внезапным кавалерийским налетом, принес победу варварской коалиции и разгром римским легионам при Адрианополе в 378 г. «А готская конница между тем вернулась с Алафеем и Сафраком во главе вместе с отрядом аланов. Как молния появилась она с крутых гор и пронеслась в стремительной атаке, сметая все на своем пути» (Аммиан Марцеллин, Деяния XXXI, 12, 17) [Алемань 2003: 77]. Согласно сведениям Арриана, аланские штандарты служили в том числе и для устрашения вражеского войска. «Эти значки не только своим видом причиняют удовольствие или ужас, но и полезны для различения атаки и для того, чтобы разные отряды не нападали один на другой». При этом, внутри фигурной головы штандарта устанавливался свисток, который издавал устрашающий звук при движении знаменосца: «при быстром движении даже издают свист от сильного дуновения, проходящего сквозь них» (Тактика XXXV, 4)[24]. Вспомним описанный Аммианом Марцеллина случай внезапного нападения сарматских воинов на римского императора, требующего их полного усмирения и повиновения. «Когда они увидели на высоком помосте императора, который уже собирался начать милостивую речь и обратиться к ним, как к покорным на будущее время подданным, вдруг один из них в злобной ярости бросил сапогом в трибунал и воскликнул: «Мара, Мара», — это у них боевой клич. Вслед за тем дикая толпа, подняв неожиданно свое знамя (*vexillo elato repente barbarico*), завыла диким воем (*alulans ferum*), и бросилась на самого императора» (Деяния XIX, 11, 10) [Мысыккаты 2019: 334–335]. Данный пассаж приводит и Ф. Х. Гутнов, считая его отражением поведения членов сарматского мужского союза, причем особо выделяя мотивы поднятия знамени и воя во время атаки. «Вероятно, члены молодежных «волчьих» воинских отрядов и чисто внешне старались походить на своего покровителя. В этом смысле интересно описание сармата Овидием Назоном <...> «Грубый голос, свирепое лицо — истинный образ Марса; ни волосы, ни борода не подстрижены ничьей рукой, десница всегда готова наносить раны, вонзая нож, который всякий варвар носит на привязи у бедра», исследователь также цитирует характерные черты поведения сарматских воинов отмеченные

[24] В другой работе уже указывалось, что свист ветра или его вой, при прохождении воздушного потока через преграды либо полости, трактовался в различных индоевропейских традициях в качестве «собственного голоса» бога ветра Вайю, покровителя мужских союзов у индоиранцев, а также имеющего непосредственную связь с образом волка [Мысыккаты 2019: 316–317].

Аммианом Марцеллином «на врага они бросались «с остервенелыми взорами и дикими криками»; в бою «проявляли страшное упорство, и те, кто падал в борьбе, ужасным ревом показывали[25], что не такие страдания причиняет собственная смерть, как успех» римлян. В аналогичных красках описывает нападение сарматских катафрактариев Валерий Флакк «И вот примчался с диким ревом ужасный отряд сарматских молодцов; крепки у них панцири из скрепленных гибких частиц, и такое же покрытие у коней; простертая за плечи и голову коня еловая пика» [Гутнов 2007: 44–45].



Слева: прорисовка варварского вооружения и боевого штандарта, изображенного на Колонне Траяна. Справа: Парфянский всадник II–III вв. н.э., вооруженный кинжалом с кольцевидным навершием в набедренных ножнах. Бронзовая поясная застежка (парная) из Британского Музея (ANE 1992-1-25,1)
Left: Detailed depiction of barbarian armament and a military standard as represented on Trajan's Column. Right: Parthian horseman, 2nd–3rd centuries CE, armed with a dagger featuring a ring-shaped pommel in a belt sheath. Bronze paired belt fittings from the British Museum (ANE 1992-1-25,1)

Во второй части моей работы «*Wæjyg*», посвященной связи индоиранского бога ветра Вайю с образом волка, был предпринят опыт проведения параллели между тканой частью боевых «драконовидных» штандартов кочевников и функцией хвоста волка-вожака во время охоты [Мысыккаты 2019: 329–333]. Согласно этой интерпретации, тканный хвост штандарта изначально мог трактоваться в качестве «хвоста» самого военного командующего

[25] См. ниже в абзаце на тему мести, аналогичный длительный устрашающий «собачий вой» издаваемый горюющим осетином, перед ночной вылазкой в целью убийства японских воинов для исполнения кровной мести.

(*balxon* «созывающий отряд»)[26], который созывал и предводительствовал над конным отрядом воинов, именуемым словом *bal*, обозначающим, как уже неоднократно говорилось, в осетинском языке также «волчью стаю»[27]. Сам же прием сигнализации посредством вертикальной или горизонтальной вариации положения «хвоста» штандарта, вероятнее всего являлся приемом, взятым на вооружение от реальных повадок псовых животных[28]. Дело в том, что именно волк вожак, положением своего хвоста сигнализирует остальным членам стаи о своих намерениях, будь то выжидание перед нападением или знак к атаке. Аналогичным образом, тканный хвост боевого штандарта в руках знаменосца[29], свисающий вниз во время выжидания, при начале движения вожака и обретения горизонтального положения, в силу воздушного потока, проходящего через тканый рукав, сигнализировал следующим за ним всадникам команду начать движение, а также обозначал вектор для нападения. Более того, он также указывал направление ветра, что повышало меткость конных лучников, а вероятно именно они изначально являлись основной боевой единицей, участвовавшей в «вольчьей стратагеме» ложного отступления, состоящей из изнурительных для врага налетов и отступлений[30], наподобие тех, что волки практикуют для истощения жертвы во время охоты на крупных копытных.

---

[26] При этом такие знамена считаются исследователями одним из отличительных признаков иранских мужских союзов, члены которых действительно мыслили себя человеко-волками, двуногими волками, членами волчьей стаи [Гуцалов 2005: 441].

[27] В осетинском языке известны такие формулировки как диг. *berægbæl* «волчья стая», ир. *balbiræg'* «волк из стаи», *balon* | *ballon biræg'* «матерый волк одиночка» и пр. [Мысыккаты 2021В: 36–37; Мысыккаты 2021Б: 56].

[28] Аналогичным образом, волк-вожак, можно сказать, «созывает» членов своей стаи для выдвижения на охоту. При этом впереди всегда двигаются матерые особи, умеющие обходить капканы и петли, что сохраняет жизнь более молодым особям.

[29] На эту роль, посредством отбора, во время ритуальных соревнований, выбирался самый умелый наездник.

[30] Ср. описанное Амвросием аланское легковооруженное и подвижное войско, участвовавшее в набеге на Армению в 72 г. н.э. [Сланов 2007: 181]. Аналогично поступали по сведениям Арриана и аланские тяжеловооруженные всадники, поочередно то, отступая, то, наступая. В случае неудачной атаки, не достигшей цели прорыва вражеского построения, всадники немедленно отступали и строились вновь [Сланов 2007: 186-187; Бахрах 1993: 27]. «Тактика и стратегия сарматского войска в VI-II вв. до н.э. были близкими к скифским. Они строились на внезапной атаке и быстром отступлении. Боевым порядком конницы была лава», основным оружием сарматов данного периода являлся небольшой, сложный лук «скифского» типа [Хазанов 1971: 91–92].

В недавней публикации на тему аланских штандартов А. А. Туаллагов привел ряд интересных наблюдений касательно генезиса волчьих штандартов. Автор полагает, что на основе китайских императорских драконов у «северных варваров» сформировался синкретический тип штандартов, с туловищем дракона и головой волка, поскольку у них «символом власти и покровителем воинских союзов выступал пес-волк», у хуннов эти штандарты переняли более западные ираноязычные кочевники Центральной Азии, в частности они стали символами власти в элитной воинской субкультуре сарматов и аланов. Касательно нартовского эпоса, высказывается мнение о том, что реминисценцией волчьей знаменной символики, шкуры волка, помещенной на месте восседания старшего на мужском собрании *nyxas*[31], мог отразиться в одном из сказаний, повествующих о старом «волке» Уархаге [Туаллагов 2024: 102][32].

Как не странно, в литературе не высказывалось мнения о возможной связи сарматских волчьих штандартов с образом крылатого волка сармато-аланского и кангюйского искусства. В недавней статье «Боги сарматов» С. А. Яценко поместил отдельную главу, посвященную образу «Хозяина волков», в которой привел полный перечень известных на сегодняшний день изображений крылатого волка [Яценко 2022: 155–156]. Резонно полагать, что волкоголовый штандарт, развивающийся на ветру мог являться воплощением этого мифологического звериного образа. Мною уже было высказано мнение о возможной связи этого крылатого волка, известного мне на тот момент лишь по его изображениям на бесланской

[31] Примечательно, что и у волков бытует общественное место собраний, по терминологии Я. К. Бадридзе, «рандеву сайт» на котором они собираются по голосовому вызову вожака и откуда выдвигаются на охоту. Примечательно, что оно расположено в отдельном от логова местонахождении. У осетин бытовал похожий обычай, раз в год, в первый день праздничной недели в честь Тутыра (*Styr Tutyrtæ*) в каждом селе организовывалось «собрание Тутыра» (*Tutyry æmbyrd*), на котором планировались будущие походные предприятия, пятница считалась днем открытия активных действий, в том числе военных и именовалась «пятницей нападения» (*læburæn majræmbon*) [Кочиев 1987: 64–65]. Примечательно также, что в Южной Осетии близ с. Рукъ, было место сборища именуемое «походное место» (*stærwat*), откуда конные партии выдвигались на предприятия по угону скота (*stær*). Интересно заметить и крайне архаичную параллель индоевропейского уровня. В хеттских государственных документах, царь Хаттусили I, в XVII в. до н. э. сравнивает свое «собрание лучших» (хет. *panku*-) с волками. Он призывает своих подданных уподобиться волчьему роду и соблюдать единство.

[32] Этот фрагмент сказания мною уже привлекался в связи с пережитками архаичных представлений о волке, в частности для реконструкции эпитета Уархага «старый волк» (*zærond biræg*’) [Мысыккаты 2021А: 182].

сбруе[33], с мифологическим образом крылатого пса небожителя Уастырджи[34], выступающего в осетинской культуре в качестве покровителя воинов [Мысыккаты 2019: 297–298]. В его святилищах хранились боевые стяги [Мысыккаты 2021Б: 58]. Дигорцы призывали Уасгерги быть предводителем конного отряда, буквально чтобы он шел «на острие» (*Næ findzi co!*)[35]. Не сложно себе представить, что такая формулировка вполне могла возникнуть еще в эпоху применения тяжеловооруженной кавалерии, атакующей клиновидным строем, возглавлять который вероятно и призывали предки осетин небесного покровителя воинов. Как уже было сказано выше, сарматские катафрактарии организовывались по принципу мужских союзов, символом единства союза и обиталищем его воинского божества покровителя выступал волкоголовый штандарт [Мысыккаты 2019: 331]. Отличной типологической, а может быть и генетической посредством аланского влияния, параллелью является сванский фигурный зооморфный боевой штандарт *лем*, хранящийся в главном храме Св. Георгия и являющийся эмблемой *свимры,* общесванского элитарного мужского союза воинов-волков [Мысыккаты 2021Б: 51–60]. Примечателен также путь распространения образа крылатого волка с востока на запад, через мощную кангюйскую кочевую империю, тем же путем распространялся по всей видимости и сам волкоголовый боевой штандарт. Таким образом, резонно полагать, что сармато-аланские изображения крылатого волка имеют непосредственную связь с боевыми штандартами, а божество, связанное с ними, по терминологии С. А. Яценко «Владыка волков», мог являться воинским божеством, покровителем мужских союзов, типологически близким к индоиранскому Вайю [Мысыккаты 2019: 323–369].

Волчьей можно считать и хитрость, к которой прибегает Сослан для заманивания и обездвиживания превосходящего его по силе врага. Речь идет о мотиве смерти великана Мукары Тыхыфырта, которого прикинувшийся пастухом Сослан хитростью заманивает в море, чтобы посредством манипуляции погодой, заковать во льду с тем, чтобы с относительной легкостью расправиться с ним и обезглавить, спасая тем самым нартовский

[33] До этого данный образ трактовался как «волк, терзаемый хищной птицей» [Bliev, Bzarov 2011: 133].

[34] Этот пес, чье имя традиция умалчивает, в осетинской Нартиаде представлен прародителем всех земных собак, первой из которых была упомянутая выше, собака Силам, видный персонаж, участвовавший в целом ряде ключевых эпизодов эпопеи. Этимологически связывается с собакой Сарамой древнеиндийской мифологии [Мысыккаты 2019: 298].

[35] Слово *findz* «нос» также означает «острие» (*arcy fyndz* «острие копья», *kardi fij* «острие меча» и пр.).

скот от голодной смерти[36]. «Мукара полез в воду. Сосрыко же, сняв шапку, взмолился богу: «О боже богов! Если ты создал меня на что-нибудь, пошли такой мороз, чтобы это море от верху и до низу покрылось сплошным льдом!» Так как бог ни в чем не отказывал нартам, то и молитва Сосрыко была услышана, и он послал такой мороз, что море замерзло от верху до низу. Попытался Мукара повернуться, но где же ему взломать сплошной морской лед!» [НОГЭ 1989: 126, 130, 133].

Идентичным образом поступают волки, охотясь на опасных и физически могучих лосей, удар копыт которых способен прибить или покалечить взрослого волка. В зимнее время, волки загоняют лосей в глубокий оледенелый снег, а в летнее в трясины, с тем чтобы опасные копыта сохатого увязли в снегу или грязи, тем самым обезоружив и обездвижив опасную жертву. «Четыри-пять волков не боятся нападать на лося в обледенелом снегу» [Млекопитающие СССР 1967: 175].

«На Алтае волки зимой, охотясь на крупных копытных, стараются загнать намеченную жертву в узкие и скалистые долины рек, где передвижение затрудняют глубокие снега со слабым настом, крупные камни и полыньи» [Формозов 1930: 36]. Аналогичным способом охотятся волки на маралов, «загоняя их зимой на отстой; окружив скалу, хищники терпеливо ждут, когда у марала застынут ноги и он не сможет удержаться на камне» [Млекопитающие СССР 1967: 175].

По наблюдениям зоолога Ф. Д. Шапошникова, на Алтае, зимой 1939 г., в верховьях р. Чулышман, в устье ее притока Шавлы, была найдена жертва волков — труп марала. «Животное вмерзло задней частью туловища в полынью, передние ноги, и голова его лежали на льду. Все туловище было покрыто толстым, до 10-15 см, слоем льда. На снегу виднелись свежие следы волков». Оказалось, что хищники «несколько раз прогоняли оленя через полынью, пока жертва не обмерзла настолько, что не смогла двигаться. Толстый лед, покрывавший шкуру зарезанного марала, не позволил волкам растащить тушу, но они прогрызли живот марала и через отверстие вытащили все мясо и кости. От марала остался лишь ледяной панцирь с шерстью,

[36] Применение волчьей тактики в данном контексте вполне уместен, в силу того, что сюжет очевидным образом связан с крайне архаичной индоевропейской эпической темой, спасение общинных стад и табунов, что входит в перечень основных тем т.н. «пастушеского героизма», общей идеологии эпохи бронзы, для которой было типично почитание и даже обожествление героев, членов «воинских братств», погибших при захвате или защите стад или женщин общины [Васильков 2009: 47, 52, 57, 60]. Правда, в данном случае спасение стад происходит посредством битвы за сочные пастбища, что соотносимо с аналогичной героической темой битвы скотоводов за водные ресурсы [Васильков 2012А: 346; ср. в эпосе осетин: Мысыккаты, Кочиев 2022: 62].

пустой внутри» [Формозов 1930: 36]. Как здесь не вспомнить завершающий сказание мотив вытягивания Сосланом спинного мозга из обезглавленного обледенелого трупа Мукары, чтобы сделать себе из него пояс.



Картина Махарбека Туганова «Сослан и Мукара»
Painting by Makharbek Tuganov, “Soslan and Mukara”

В другом сказании нарт Сослан прибегает в военных целях к еще одной волчьей повадке, «ложной смерти», прикинувшись мертвым (*Сосырыко превратился в мертвого и лег лицом вниз в родник-суадон, откуда Хызов сахáр брал для питья воду*), герой выжидает пока его враг Хызов сын Челахсартаг-алдар не потеряет бдительность и не приблизится к нему, чтобы убедиться в его кончине [НОГЭ 1989: 421, ср. НК 2004: 627; НК 2005: 198; НК 2010: 410]. В другом варианте говорится, после того как все войско бросило осаду и ушло по домам, остался лишь Созырыко, тогда он «перед Хизовой крепостью у родника прикинулся мертвым» (*Xwyzy fidary raz swadony cur jæxi mardy ˊfson yskodta*) [НК 2004: 110]. В третьем уточняется, что «возле крепости, у родника из которого носили воду, Сослан опрокинулся, прикинувшись мертвым, живьем покрылся трупными червями» (*fidary farsmæ, don cy swadonæj xastoj, wyj cur nyffældæxtis, jæxi mardæfson skodta, ægasæj skælm is*) [НК 2004: 144]. В четвертом варианте уточняется, что данную «волчью» стратагему Сослану подсказывает его мать Сатана: «— Иди и сделайся мертвым и у воды ляж (— *Acu æmæ dæxi mard skæn æmæ dony nyxxwys*) [НК 2004: 166]. Пятый вариант наиболее реалистичный, во время осады, враг попадает в Сослана стрелой, герой притворно падает и прикидывается мертвым (*jæxi mardæfson skodta*), оставаясь лежать

близ родника, а его рана начинает червить [НК 2004: 180]. Таким же образом поступает и нарт Батраз (вероятно, контаминация) [НК 2005: 186]. К аналогичной стратагеме прибегает Сослан и для того, чтобы отомстить своему заклятому врагу Сырдону, имеющему непосредственное отношение к его смерти. Перед тем как умереть, он просит положить его в такой склеп, в котором было бы окно в потолке, и просит положить с собой лук и стрелы. Когда Сырдон осмеливается наконец залезть на склеп для того, чтобы справить нужду через окно в крыше, то Сослан пускает в него стрелу. В другом варианте аналогичным образом, Сослан прикидывается мертвым (*jæxi mard skodta*) и просит положить с ним в склеп *фыдис*, двузубчатые загнутые вилы для доставания мяса из котла. Когда Сырдон приходит к склепу, чтобы туда нагадить, Сослан его цепляет вилами, затягивает внутрь и избивает до полусмерти [НК 2004: 573]. Мертвым прикидывается для выживания и Ацамаз, избегая тем самым неминуемую гибель в решающем бою против превосходящего его в силе Мысыр-Алдара [НК 2007: 312]. В Андиевской версии эпоса, одинаково поступает превращенная в волчицу женщина, «хитростью прикидывается мертвой» (*Jæxi mardy ′fson xinæj yskodta*), чтобы избежать расправы от превращенного в волкодава Урызмага [НК 2011: 181]. Подобную стратагему применяет в целях захвата строптивой нартовской красавицы Азаухан молодой герой Исламаты Ислам. Увидев мирно плавающих в лодке красавицу и ее служанку, находчивый герой поднимается выше к истокам реки, мастерит лодку и пускается вниз по течению, прикинувшись мертвым (*dzy jæxi mard skodta*), когда же он ровняется с лодкой девушек, то Азаухан пытается узнать жив ли он, притрагивается к юноше, а он ловким движением хватает ее, переносит на свою лодку и уплывает на противоположный от Дзылата берег Терека [Мысыкаты (Архив): 10; Мысыкаты 2010: 35–36]. В осетинской сказке «Волк, свинья и ворона», именно так действует волк: он прикидывается мертвым, благодаря чему ему удается поймать своего врага [ОНС 1975: 118; ср. то же про лису: СЖ 1998: 24].

В реальности, такая «волчья» тактика возмездия, последнего нападения раненого воина, вполне могла культивироваться в среде мужских союзов. Воинов обучали прикидываться мертвыми при тяжелом ранении, притаясь ждать выгодного момента для нанесения последнего удара противнику, даже при неудаче, сам факт вооруженного нападения обеспечивал павшему воину в разы больший шанс быть убитым в бою, чем схваченным живьем в плен и за тем проданным в рабство. Особенно актуальна эта тактика была для элитных тяжеловооруженных всадников, которые по причине тяжести доспехов, при падении с лошади, тем более при ранении, оказывались практически обреченными на плен, либо смерть. Несомненно, в



Лисица, притворяется мертвой. Миниатюра русского «Физиолога», XV в.
(РНБ. Кир.-Бел. 68/1154, л. 386 об.)[37]
Fox feigning death. Miniature from the Russian Physiologus, 15th century
(Russian National Library, Kir.-Bel. 68/1154, fol. 386v)

таких элитных закрытых мужских воинских братствах бытовали подобные практики и представления о предпочтении смерти в бою, с оружием в руках[38]. Именно такую картину отражает красноречивое описание сарматских воинских обычаев, содержащееся «Деяниях» римского историка Аммиана Марцеллина. Никто из раненых сарматов «среди различных ужасов не молил о пощаде, не бросал оружия, не просил скорейшей смерти; все упорно держали в руках оружие, даже поверженные наземь, считая меньшим позором быть побежденным силой другого, чем признаться в этом» [Гутнов 2007: 45-46]. Из приведенных выше описаний становится очевидным, что поверженные катафрактарии, не бросали оружия, не просили пощады, а напротив, оставались всегда готовыми нанести, потерявшему бдительность врагу, молниеносный удар кинжалом, который каждый всадник носил в набедренных ножнах.

[37] https://zelomi.ru/blog/zverilesnye

[38] Ср. к примеру ситуацию, в которой оказались элитные роксоланские всадники при неудачном набеге на римскую провинцию Мезия, в начале 69 г. н. э. В силу мягкого грунта и непогоды, их кони скользили по раскисшей земле и падали под тяжестью всадника, вооружения, доспехов и нагруженной добычи. «Но тогда, в сырой день и на растаявшем льду, их пики и длинные мечи, которые они держат обеими руками, были бесполезны из-за их скользящих коней и тяжести доспехов. Их вожди и вся знать носят панцири, составленные из железных пластин или самой твердой кожи, непроницаемые для ударов, но мешающие подняться упавшим при натиске врагов» (Тацит, История, I, 79, 1–4) [Алеманъ 2003: 61–62].

Повадка прикидываться мертвым засвидетельствована у псовых, лис, молодых особей волков и собак динго [Childs 2004: 28]. Пример подобного поведения, правда в целях выживания, а может быть все же мести[39], попал в кадр любительской съемки охотников из Казахстана в 2018 г., и получил широкую известность в Интернете. На кадре виден подстреленный волк, бездвижно лежащий в снегу, но, когда один из охотников входит с ним в непосредственный контакт, зверь молниеносно бросается на него с целью нанесения максимального урона.

Волчьи социальные и бытовые поведенческие черты

К волчьим повадкам можно отнести также институт кровной мести. Например, у горных сванов, институт кровной мести распространялся и на волков. «*Сородичи убитого волка якобы жестоко мстили убийцам и их близким*» [Чибиров 2008: 162]. Подобные представления были широко распространены у разных племен Евразии, например чукчи «*боялись бить волков, думая, что другие волки, в отмщение за убитого, истребят весь олений табун убившего*» [Зеленин 1936: 208–209][40].

В осетинском эпосе, патриарх воинского рода Ахсартаггата, «старый волк» Уархаг, действует соответствующим образом. Мстя нартам за пропажу своих сыновей и за назначение его на должность пастуха, унизительной для его статуса, старец начинает умышленно губить нартовский скот, сбрасывая его с высокого обрыва[41]. Познав об этом, нарты стали поговаривать между собой в иносказательной форме, критикуя его за глаза: «волк, мол, тушу стережет» (*dzyrdtoj-ju, biræg', dam, mærdgæs*) [НК 2003: 30; подробнее см. Мысыккаты 2021А: 181].

Уходящий корнями в скифскую эпоху, институт кровной мести прослеживается также у средневековых алан[42], просуществовав в народной

[39] Именно под таким заголовком данная новость была опубликована на одном из интернет-ресурсов. «В Казахстане волк притворился мертвым, чтобы отомстить охотнику».

[40] Удивительно ли, что именно арийский бог Вайю является также и грозным богом мести? Эти архаичные черты наиболее прозрачно проглядывают в образе его аватара, земного воплощения и сына, древнеиндийского эпического героя Бхимы, носящего кличку Врикодара, буквально «Волчье брюхо», или по трактовке индолога Я. В. Василькова, «Кровожадный, как волк» [Мысыккаты 2019: 320, 334, 342, 344, 345–346, 353, 362].

[41] Примечательно, что подобная тактика охоты действительно практикуется волками, которые нередко гонят намеченную жертву прямо к высокому обрыву, чтобы та упала и разбилась.

[42] К примеру, история убийства Рожера де Флор, аланским вождем Джиргоном, в отместку за смерть сына [Алемань 2001: 290, 394, 396]. Не исключена этимологическая

культуре этнографических осетин вплоть до начала XX в., редкие его реликты порой всплывают и по сегодняшний день[43].

Из старых описаний этнографов можно привести к примеру сведения доктора В. Б. Пфаффа, писавшего в 1871 г., что «*Если обокраденный аулъ, защищая свое, убивалъ вора, то родъ, къ которому принадлежалъ убитый воръ, преследовалъ убійцъ кровною местью, - следовательно, воровство у осетинъ абсолютно не считалось преступленіемъ*» [Пфафф 1872: 99][44]. Примечательно, что в обиходной осетинской речи исконное иранское наименование волка сохранилось лишь в архаичном названии хищнического внезапного нападения *wærg-æftyd* буквально «волчье нападение» [Абаев 1989: 93][45]. Небесным покровителем людей, ворующих скот и лошадей

связь его имени с иранским термином для обозначения волка, ср. пехл. *gurg* «волк» и производное от него имя грузинского царя XI в. Гурген Магистрос.

[43] Подобным примером можно считать поступок, который совершил в 2003 г. В. К. Калоев, получивший широкий международный общественный резонанс.

[44] Следует уточнить, что воровство у осетин считалось позорным преступлением, совсем другим делом были вооруженные набеги для угона скота и захвата добычи, которые, наоборот, считались удальством и проявлением мужественности. Особенно это практиковалось молодыми неженатыми мужчинами, о чем писал еще в первой половине XX в., в своем этнографическом труде, доктор антропологии М. А. Мисиков. «Начиная съ 18 летъ, онъ долженъ пройти стажъ удальства, т. е. принять участие въ воровстве домашняго скота и лошадей. <...> Уже давно далекие предки завещали ему воровство, которое сопровождается известнымъ рискомъ для жизни. <...> все изъ молодыхъ осетинъ, которые занимаются воровствомъ, являются лицами несравненно вышестоящими, какъ по внешности, красоте, такъ и по своимъ умственнымъ качествамъ: онъ ловокъ, статенъ, къ тому же хитеръ, разговорчивъ, и нельзя ему отказать въ уме. Черкеска на немъ сидитъ образцово, танцуетъ великолепно, носитъ лучшее оружие, владеетъ имъ умело, сидитъ всегда на лучшей лошади. Джигитовкой не превзойдетъ его никто, въ делахъ хозяйства работникъ безукоризненный. Словомъ, обладаетъ лучшими качествами для осетина изъ своего круга. Наоборотъ, та часть молодежи, которая не занимается воровствомъ, производитъ впечатление менее выгодное: она одевается хуже, работоспособностью не отличается, хотя и возится целый день, но толку мало, у нее меньше и физической и умственной силы, неуклюжая походка и т. д. <...> Да и наши старшие часто хвалятъ воровъ, называя ихъ удалыми молодцами, что также является будирующимъ элементомъ для такой молодежи» [Мисиков 1916: 51–52].

[45] Данная практика являлась частью обязательной ступени в инициации воина, институт захватнических походов-балцев входил в круг предприятий, в которых в обязательном порядке принимали участье члены т.н. мужских союзов, которые мыслили себя членами волчьей стаи, некоторые исследователи допускают, что более того, именно во время этих походов молодые неофиты и проходили инициацию, переходя в статус полноценных мужчин-воинов, обладателей соответствующих социальных обязательств и прав.

выступал «владыка волков, Тутыр», в то время как самих животных добытых таким путем именовали иносказательно «дарами Тутыра» [Салбиев 2021: 33][46].

Интересный пример подобной «волчьей мести» был засвидетельствован на полях Русско-японской войны, весной 1904 г. в районе реки Ялу, в Корее. Братья Дзахо и Самаза Гамаевы в составе Вольной кавказской дружины, во время нападения на г. Анчжу попали под обстрел японцев, Дзахо получил смертельное ранение в голову. Когда ночью брат узнал о его смерти, то «*сталъ страшно выть, какъ воютъ собаки. Но это было такъ ужасно, такъ страшно: страшнее всякаго сраженія – этотъ вой въ темноте. Такъ повылъ часа два, взялъ кинжалъ, никакого другого оружія, и исчезъ въ темноте. Никогда не забуду эту ночь <...> Къ утру возвратился, весь въ крови, спокойный, говоритъ: «Братъ отомщенъ: двенадцать умерло за него». Брата похоронилъ отдельно отъ общей могилы*» [Гарин-Михайловский 1916: 120].

По преданию, Самаза не просто зарезал японских солдат в отместку за смерть брата, он отрезал у них по уху и положил на могилу брата. Данный мотив является более поздним развитием архаичного скифского обряда отрубания правой десницы врага, который в осетинском эпосе отразился исключительно в сюжете мести нарта Батраза за смерть отца. Согласно одному из вариантов убив Сайнаг-алдара, герой не только отрубает правую руку кровника, но и приносит ее на кладбище, чтобы водрузить на склеп, в котором покоится его отец Хамыц. Как известно в Нартиаде тема кровной мести встречается в целом ряде сказаний, однако основным мотивом данная тема служит лишь для сюжета мести Батраза, за смерть его отца. Вокруг темы кровной мести, ее причин и последствий, формируется весь цикл Хамыца и Батраза, эта обширная эпическая сюжетная линия пронизывает и структурирует в хронологическом порядке целый ряд чередующихся сказаний, в которых месть Батраза, рассматривается в качестве его основного героического поступка, т.е. то за что его увековечили в памяти народа.

В одном из вариантов сказания о мести Батраза, сказитель указывает на одну интересную волчью повадку героя: в предвкушении мести за кровь отца, он щелкает зубами, подобно голодному жадному волку (*jæ dændægtæ ysqæc-qæc kodta æxxormag zyd biræg'aw*) [НК 2005: 434].

[46] Известен осетинской традиции и другой покровитель ночных набегов и людей, угоняющих скот, имеющий непосредственную связь с Тутыром и с властью над волками, выступая своего рода локальным двойником последнего, Саубараг, буквально «Черный всадник». Он считается антиподом светлого Уастырджи, покровителя мужчин, путников и воинов [Салбиев 2014: 152–153].

Нарту Батразу свойственна и другая черта приписываемая индоевропеистами воинам волкам-псам, это бешеная ярость, охватывающая героя. Булатный нарт буквально раскаляется до красна, когда им овладевает его буйный нрав, жажда мести и боя. Эта его черта поведения приводит и ко всем совершенным им эксцессам, как против самих нартов, так и против небожителей, приведшим в конечном итоге к гибели героя. Исследователи давно заметили, что подобное воинское исступление было характерно именно для представителей мужских союзов. В гомеровской «Илиаде» такая ярость носит характерное наименование др.гр. λύσσα означающее «воинская ярость, бешенство», этимологически восходящее к λύκος «волк» [Lincoln 1991: 133–136]. Это состояние испытывают лишь два главных героя каждой из сторон, Ахиллес и его противник Гектор[47]. В других индоевропейских традициях также обнаруживаются термины для обозначения этого воинского исступления, в ирландском эпосе оно именуется *ferg* и приписано «герою-псу» Кухулину, у древних германцев берсерками овладевала ярость *wut*, а у иранцев, «двуногие волки» находились в состоянии *aēšma* [Mysykkaty 2018: 202–203][48]. Аналогичное состояние (*cuṙ*) охватывает и героев армянского эпоса «Сасунские Безумцы» [Васильков 2018: 292–298]. В древнеиндийском эпосе «Махабхарата» (Мбх. I, 211, 9), подобные вступления в транс ‘боевого бешенства’ (*samaradurmada*), практиковались членами молодежных банд и мужских союзов (*vrātya* от *vrāta* «стая»; *gana* «стая») [Васильков 2020: 74–75]. При чем, рассматривая данную терминологию и эпические мотивы, В. И. Васильков выдвинул предположение, что все эти данные косвенно указывают на аналогичную ситуацию в культуре северных иранцев. «С очень большой долей вероятности можно полагать, что у скифов, как и у других иранцев, члены воинских братств культивировали это состояние» [Васильков 2020: 74]. Указанный выше мотив необузданной ярости нарта Батраза может служить уже не косвенным, а прямым подтверждением правоты данной гипотезы.

Славятся волки также своим умением долгое время не есть, в чем помогает им, в частности, их печень, которая во время обильных трапез обретает значительные размеры, вырастает, а в голодное время истощается. Этот же накопленный ресурс помогает волку протянуть до следующей трапезы. Умение волка терпеть голод дало во многих европейских языках

[47] Касательно отражения мужских союзов в поэзии Гомера [см. Андреев 2004: 65–107].

[48] К слову, от этого термина происходит теоним верховного германо-скандинавского бога, сопровождаемого волками, покровителя мужских союзов и предводителя «дикой охоты», Одина (*wut* > *Wotan*, *odhr* > *Odin*). Идентичным образом у иранцев персонификацией состояния *aēšma* был предводитель «двуногих волков», «волчий сын Ахримана», буйный Айшма.

фразеологизм типа «голодный как волк». Однако, волки не только хорошо переносят голод, но и способны на весьма внушительные, по объему, трапезы. В осетинском языке даже существует фразеологизм «подобно волку то чрезмерно сыт, то ужасно голоден» (*biræg'aw kwy fyræfstong, kwy fyræfsæst*)[49].

В нартовском эпосе осетин существует морально-поучительное сказание, в котором поясняется, что умеренность в еде считалась среди нартов одной из трех наиболее поощрительных черт поведения мужчины. Как ни странно, вновь именно «железномордый волк» (*æfsændzyx biræg*') Батраз, оказывается обладателем такого качества, за что получает общественное признание и статусный дар. Когда старцы спрашивают у Батраза, как он приобрел такую способность, герой рассказывает о том, как однажды он нашел кожаный бурдюк и стал его наполнять водой, оказалось, что это был человеческий желудок и его невозможно было наполнить, поскольку тот, при наполнении, растягивался безразмерно. Сделав выводы, герой начал «закалять» свой желудок, в стремлении приобрести способность не нуждаться в еде целую неделю. «То, что я прежде съедал за день, теперь и за неделю не съедаю, ныне то что съел за неделю, прежде за день съедал» (*Gwybyny wæzdandzinad ta wymæj rajston, — zag'ta Batradz, — æmæ-iw fyccag iw bon cy baxordton, wyj nyr k'wyrimæ næ xæryn, enyr k'wyri kæj baxordton, wyj-iw fyccag iw bon baxordton*) [НК 2005: 211]. Старцы решают проверить его способность и приглашают Батраза на недельное празднество, сажают его так, что он не дотягивается до столов с едой, но герой выдерживает весь срок без еды, показав себя при этом лучшим танцором и певцом среди всей молодежи (*Innætæj jæ kaft æmæ jæ zard kota ræsug'ddær æmæ aivdær*) [НК 2005: 210]. В других сказаниях, Батраз действительно показывает богатырский аппетит и способен за один присест съесть целого барана (*Fysy fæstag ærdæg jæ dzyxy bappærsta*) [НК 2005: 52], а то и целого быка [Дзиццойты 2017: 216].

Черты волчьего поведения можно углядеть без особого труда и в традиционном осетинском застолье, а также в уважительном отношении к человеку умеющему переносить голод, имеющему узкую талию и напротив, высказывания колкостей в адрес человека, обладающего выступающим брюхом[50]. Еще в скифскую эпоху данная черта считалась весьма

[49] Сообщено Ю. А. Дзиццойты в личной переписке.

[50] Такие представления, вероятно, отразились в древнейших пластах осетинской антропонимии, имя эпического героя *Wærxtænæg* означает «Волчье тело», «Имеющий волчье тело» (состоящий из **Wærx* «волк», *tæn-* «тело» и суффикса *-æg*), к нему этимологически восходит имя легендарного грузинского царя Вахтанга [Абаев 1949: 184]. Скиф. **varka*, сарм. *ourg-* «волк», осет. диг. **wærg* «волк», осет. ир. **wærx* «волк». Правда,

почетной[51], вот как царь Атей хвалился перед одним из наиболее могущественных царей той эпохи, отцом Александра Македонского, Филиппом II. «Ты владычествуешь над македонянами, привыкнувшими воевать с людьми, а я над скифами, умеющими бороться с голодом и жаждой» (Плутарх, Изречения царей и полководцев, Антей, I). Благодаря обузданности чрева, именно нарт Батраз был награжден старейшинами титулом лучшего из нартов. Сам же он оставил будущим поколениям не только лаконичную максиму, о которой, к сожалению, сегодня уже многие забыли: «чрезмерная еда - тяжелая болезнь» (*fyr xærd - fyd ryn*), но и описание тренировки, каким способом следует обуздывать человеческое чрево [НОГЭ 1989: 270]. Подтверждается это и большим обилием народных фразеологизмов на тему пагубности обжорства и неумения контролировать голод, среди которых встречаются и отсылающие к образу волка: «Обжорство даже волку не впрок» (диг. *fudxwærdæ beræg'æn dær næ tajuj*).

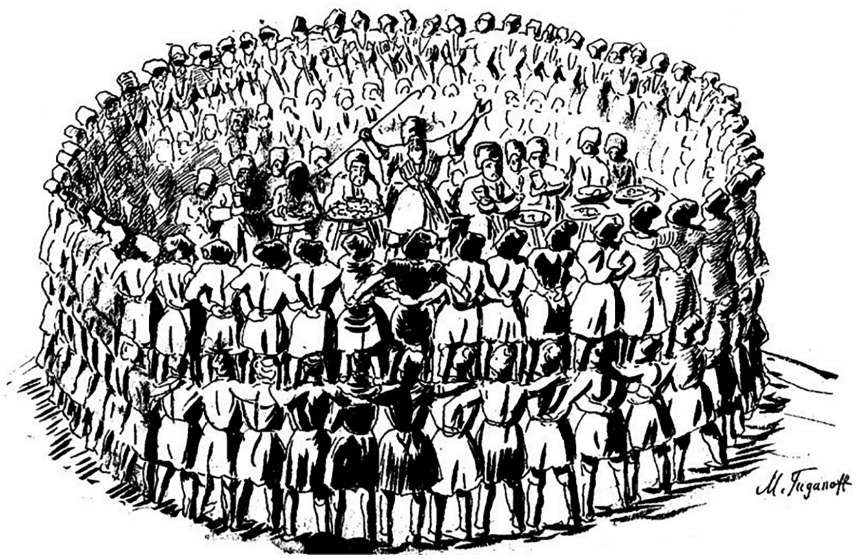
В осетинском эпосе известен персонаж по имени Уархтанаг одним из допускаемых переводов этого антропонима, это «Имеющий волчье брюхо», что семантически перекликается с древнеиндийским эпическим персонажем, носящим имя Бхима Врикодара, букв. Бхима «Волчье брюхо». Материал Махабхараты указывает на необузданный аппетит этого героя.

Заслуживает внимания и тот факт, что наиболее суровый и длительный пост выдерживался осетинами перед праздником в честь покровителя волков, Тутыра (*Tutyry komdaræn*), завершение этого поста было приурочено к его праздничной неделе [Кочиев 1987: 62, 65]. Причем, именно эта праздничная дата, открывала сезон военных предприятий и набегов за скотом. Умение терпеть голод во время такого длительного конного «волчьего похода», наибольшая эффективность которого заключалась именно в его внезапности, неожиданности, молниеносности, являлось обязательным реквизитом для каждого члена (*bælcon*, *æmbal*) военизированной конной партии, буквально «стаи» (*bal*), целью которой были в основном походы для угона табунов и стад (*balc, stær, fosykond, tælæt, wærg-æftyd*).

допустима и другая интерпретация имени, по аналогии с эпитетом др. инд. эпического героя Бхимы Врикодары «Волчье-брюхо», поскольку второй элемент антропонима допускает также значение «нижняя часть брюшной полости», в таком случае Уархтанаг могло означать «Имеющий волчий живот», возможно указывающее на подтянутый мускулистый брюшной пресс героя.

[51] На тему обуздания человеческого желудка размышлял еще скифо-эллинский философ Анахарсис. Согласно описанию воздвигнутой в одном из городов Эллады в его честь статуи, согласно Диогену Лаэртскому, на пьедестале была высечена следующая краткая максима, приписываемая мудрому скифу: «Обуздывай язык, чрево, уд» (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов I, 8).

В нартовском эпосе существует даже сказание, известное в нескольких вариантах, повествующее о недельном тренировочном походе в далекую местность, причем оговаривался строгий запрет на употребление пищи или питья, во время похода. Истощенные нарты должны были добраться до назначенного пункта и станцевать там изнурительный воинский хороводный многоярусный танец (*narton simd*) [Мах Дуг 2006: 139–143, 143–151]. Умение преодолевать без устали большие расстояния, также является характерной чертой волков, способных при необходимости пройти до ста километров в сутки в поисках наживы, такая способность дала в народной фразеологии такие выражения, как «волка ноги кормят».



Осетинский народный танец «Нартовский симд», рисунок М. С. Туганова
Ossetian folk dance “Nartovskij Simd,” illustration by M. S. Tuganov

Описывая этнографических осетин в своих путевых заметках, И. Г. Коль (J. G. Kohl, *Reifen in Südrußland*, 1841 г.), приводит интересные сведения о трапезах осетин этнографической эпохи. «Наблюдать за тем, как едят осетины - удивительное зрелище. Во-первых, распределение [угощения] происходит исключительно по рангу и достоинству, величине и значимости рода». «Во-вторых, жадность, с которой они поглощают еду <...> я видел, как часто они целыми днями напролет ели и пировали, и тщетно пытался понять, куда девается все это мясо. Разумеется, они могут после этого три-четыре дня ничего не есть» [Коль 2013: 51][52].

[52] Ср. в романе Луиса Ламура «Ганфайтер» (глава 2), описание повадок военного отряда индейцев вышедших на тропу войны, охоту за скальпами. «Четыре наших быка

Вряд-ли в среде скифских мужских союзов и воинских братств ритуализированная общественная трапеза, проходила иначе, т. е. без соблюдения четкой статусной иерархии[53].

Идентичным образом, волки без проблем способны обходиться без пищи до недели и более, чередуя периоды пира после успешной охоты с периодами голода, так как охота не всегда оказывается удачной, особенно в зимний сезон.

В эпосе также представлен обычай оповещения врага о нападении во время угона скота, данный мотив приписывается лишь волкам и членам рода Ахсартаггата. Так, стая из двенадцати кровожадных волков, планирующих напасть на защещаемое Урызмагом стадо, сперва оповещает героя, превращенного в сторожевого пса: «Ночью волки опять подняли вой и визг, и говорили они: «Старый снежнобородый Урызмаг! Мы идем к тебе, мы — твои гости, не замори нас голодом!» [НОГЭ 1989: 445]. Аналогичным образом поступают и сами герои рода Ахсартаггата, прежде чем угнать вражеский скот или табун, герои из этой фамилии обязательно оповещают владельцев о своих намерениях, считая иной подход малодушным и позорным для себя («Затем он выгнал скот и пригнал его к Урызмагу, а сам поехал в аул известить»; «Нарты могут сказать, что мы без ведома Турок, исподтишка угнали стада их. Надо крикнуть фадис», иначе «над нами будут смеяться нарты»; «Я оповещу хозяев скота, позорно нам безславно стадо угонять» (*Æz fequsyn kænon fosy xicæwttæn, xudinag nyn u* ***ægadæj*** *atæryn*), последний вариант представляет весьма интересную формулировку [НК 2003: 271; НОГЭ 1989: 57, 63, 67][54].

стояли невдалеке. Двоих индейцы уже съели. Белым понадобилась бы неделя, чтобы съесть столько мяса, но не индейцам. Зато потом они могут несколько дней обходиться без пищи» [Ламур 1993: 8].

[53] Ср. к примеру описанные Геродотом ежегодные пиршества скифских воинов, с очевидной дифференциацией статуса участников ритуальной трапезы: тот кто убил очень многих врагов, пьет из двух чаш одновременно; кто убил врага, пьет из одной чаши, а те кто еще не убили врага в бою, остаются в стороне и не пьют ритуального напитка из особого кубка (IV, 66), ср. также данные Аристотеля, Помпония Мелы, и Юлия Солина [Мысыккаты, Кочиев 2023: 25–26].

[54] В русских летописях повествуется об обычае великого князя Святослава Игоревича, который старательно следовал степной рыцарственности, предупреждать противника о готовящемся на него походе (знаменитое «Иду на вы»). Формула эта в одной из летописей перенесена и на его сына Владимира Святославича [Липец 1977: 230–231]. В эпосах тюркоязычных народов напасть без предупреждения — дурной тон, нарушение воинского этикета. В каракалпакском эпосе старик — властитель Саркопа Аллаяр, подвергшийся такому нападению, презрительно порицает чужеземца Суртайшу, вторгшегося с войсками

В нартовском эпосе, есть сюжет о добровольном уходе из жизни старого вождя нартов Урызмага, уже не способного ходить в походы и на охоту. Он приказывает зашить себя в шкуру своего боевого коня и бросить в море. Старика вылавливают рыбаки и он оказывается в плену у Кафтысар-Алдара, которому обещает пригнать большое стадо в качестве выкупа взамен на свободу, однако под видом пугливого стада, на самом деле по его призыву прибывает вооруженное войско, под предводительством Сослана. То самое, которое по команде старого вождя применяет вышеупомянутый прием окружения и уничтожения людей Кафтысара. Таким образом, «старый волк» (*zærond biræg'*) [55], как его иногда называет его жена Сатана [НК

в его страну, и говорит: «Я тебя <...> Не желаю ханом считать. | Хан с послами вызов пошлёт, | А войной пойдёт — | Через год» [Липец 1977: 231]. В алтайском эпосе посол могущественных ханов-братьев требует от их имени от Дьер-Дьениса, в страну которого он явился, чтобы тот признал над собою их власть и откочевал к ним со своими подданными и стадами добровольно: «Пригнав свой народ и скот | Приедешь ли в наше царство? | Если не приедешь, то немного погодя | Дожидайся тогда нас» [Липец 1977: 231-232]. Избегают застать врасплох противника и другие богатыри. В казахском эпосе противник Кобланды — кизилбаш Кобикты, у которого герой угнал табун, преследует его. Противник описан в стиле героических песен-«слав», а отношение к нему героя — рыцарственное: «Среди сородичей своих | Был он прославленным богатырем. | <...> Словно бурлящий горный поток, | Сверкая белой кольчугой своей, | От Кобланды недалеко | Проезжает Кобикты». Он не видит героя, и Кобланды может убить его без боя, но окликает его, приподнявшись на стременах: «Езжай сюда!» — позвал». Лишь после этого начинается беспощадный поединок [Липец 1977: 232].

[55] Примечательно, что в некоторых текстах одним из его атрибутов выступает шуба из волчьей шкуры (*biræg´dzarm kærc*) [Дзиццойты 2017: 209], правда для осетинских сказаний это не типично, но в балкаро-карачаевских вариантах волчья шуба этого героя выступает его постоянным атрибутом, более того, согласно некоторым вариантам, балкарский Ёрюзмек, вскормлен волчицей [НГЭБК 1994: 36–37], у осетин последний мотив приписывается герою Саууаю [ОНС 1948: 447]. В осетинских же вариантах Урызмаг обычно носит мантию из особого меха другого представителя псовых, подобно мифическому иранскому царю Тахма-Урупи, старый вождь нартов облачен в лисий мех. Образ Урызмага также связан с темой ликантропии, он обращается в собаку, истребляет хищническую волчью стаю, а также помогает волчице снова обрести человеческий облик [см. Рахно 2023: 23–64]. Ликантропические мотивы Нартиады уже неоднократно сопоставлялись со сведениями Геродота о племени невров (История. IV, 105), которые ежегодно становятся волками. В этом отношении интересно замечание Я. В. Василькова о том, что у индоевропейцев бытовало два типа воинских союзов, хищнических молодежных «волчьих» банд и союзы женатых мужчин, «уже скорее с «песьими» защитными функциями» [Васильков 2009: 49]. Видимо поэтому, несмотря на свой волчий эпитет и имя «Вепрь» [см. Мысыккаты 2021Д:

2003: 257, 276], в очередной раз доказывает своим соплеменникам, что он еще может приносить им пользу и богатую добычу [НК 2003: 398–430; 497–499; НОГЭ 1989: 80–85].

Несмотря на позитивный исход сказания, все же начальный мотив ухода из жизни по собственной воле, по причине того, что герой уже не способен ездить в походы, вероятнее всего восходит к реальным древним воинским традициям, в силу которых, пределом жизни воина должен был служить тот момент, когда он больше не мог соблюдать все те воинские обязанности, которые возлагались на него мужским сообществом. В обратном случае, он получал крайне негативное отношение в свой адрес, терял заработанный авторитет, уважение и славу, становясь своего рода изгоем. Именно так начинают относиться к Урызмагу молодые нарты, насмехаются над ним, вытирают наконечники своих стрел об полы его шубы и пр. Одно сказание содержит даже зооморфную «псовую» аллегорию по этому поводу. Так, уже в преклонном возрасте, еще почитаемый, но уже стареющий герой посылает сватов к молодой красавице Уадзафтауе. Однако, несмотря на его социальный статус, она отвергает претендента, поводом же для отказа горделивая дева называет то, что Урызмаг подобен состарившемуся псу. «Но когда пес состарится, то за собачьей погоней уже не поспевает. Так вот и Оразмаг. Челюсти у него больше не смыкаются, свою слюну больше не удерживает (*Fal kuj dær ku bazæronduj, wæd kujwædes næbal fejafuj. Oræzmæg dær woj xuzæn. Je ‘fsærtæ næbal ængom kænuncæ, æ sætæ næbal woramuj*) [НК 2007: 391][56]. Первым аргументом она приводит тот факт, что Урызмаг уже не способен держать ритм основного мужского коллектива, не может на равных ходить в походы, чем низводится из статуса «мужа», в статус немощного «старика». Как здесь не привести слова Аммиана Марцеллина (IV в.), бывшего военного и одного из последних великих историков Рима. Касательно обычаев ранних алан, автор приводит следующие сведения, отражающие воинственный менталитет аланских мужей того времени. «Как для людей мирных и тихих приятно спокойствие, так они находят наслаждение в войнах и опасностях. Счастливым у них считается тот, кто умирает в бою, а те, что доживают до старости и умирают естественной смертью, преследуются у них жестокими насмешками, называются выродками и трусами» (Аммиан Марцеллин, Деяния XXXI, 2, 22) [Алемань 2003: 72–73]. Вряд ли, социальный статус военизированных ранних алан, описаных Марцеллином, сильно отличался от их позднесарматских собратьев, у

54–61], Урызмаг все же превращается в собаку, а не волка или кабана. К слову, с пастушьей собакой иносказательно ассоциируют и его брата близнеца Хамыца (*fijjawkuj*) [НОГЭ 1990: 275], а они представляют самое зрелое, «матерое», поколение рода Ахсатраггата.

[56] Сообщено в личной переписке К. Ю. Рахно.

которых мужскую часть населения, по историческим и археологическим данным, а также по антропологическим признакам, трактуют как профессиональных воинов, организованных по принципу мужских военных союзов. Их визитная карточка: оружие в могиле, следы заросших боевых травм на костяках и искусственно деформированные черепа, знак высокого статуса, имеющий престижно-знаковую функцию [Гутнов 2007: 44–45][57].

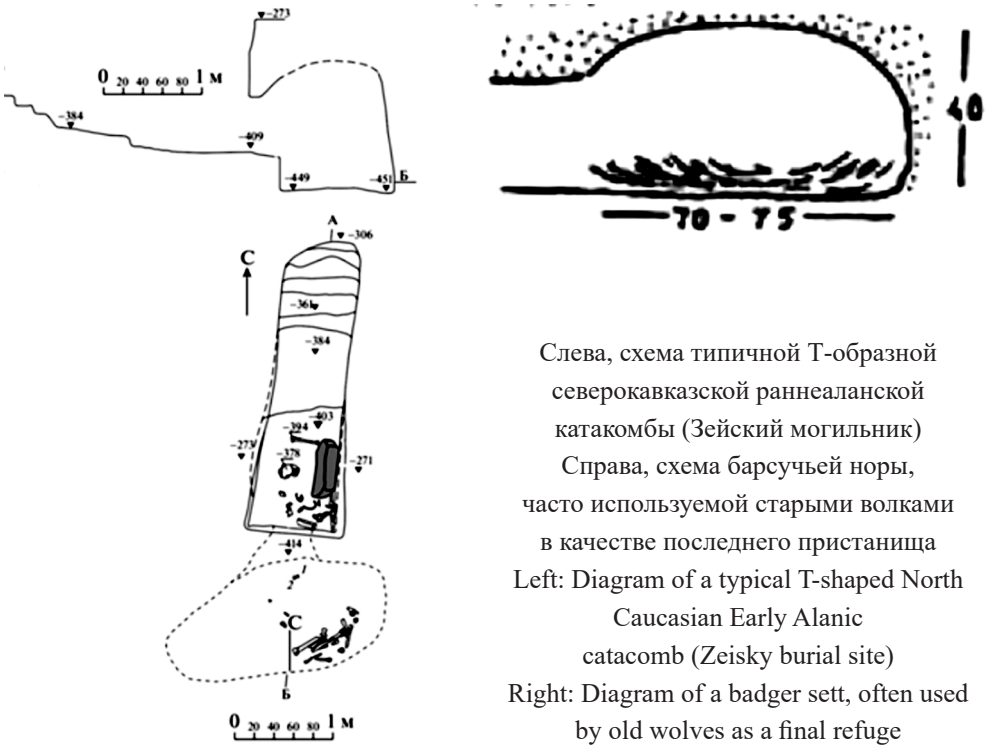
Идентичным образом поступают волки, когда заболевает бешенством или уже полностью немощны, они покидают стаю и уходят умирать. Я. К. Бадридзе описывал случай происшедший в стае волков, с которой он сожительствовал. Волк Нестор, отец одной из особей альфа пары, был крайне стар и слаб, ему было около десяти лет, по причине проблем с суставами он был малоподвижен и не участвовал в охоте. Однако, он первым чуял добычу и созывал стаю для охоты, чем приносил реальную пользу сообществу, вследствие чего и получал трепетное отношение к себе и кормление отрыжкой, подобно щенку. Но один день старый волк покинул территорию и ушел умереть, что подняло в стае небывалое эмоциональное напряжение, вылившееся в длительный оглушительный прощальный вой[58]. Обобщая данные из многочисленных рассказов Я. К. Бадридзе, автор книги «Жизнь с волками» О. Арнольд, пересказывает историю ухода из стаи старого Нестора следующим образом. «И вдруг они услышали страшный вой, просто жуткий. Сразу стало понятно, что там, на рандеву-сайте, происходит что-то ужасное. Они побежали обратно и увидели старика, который сидел на своем пригорке и выл, выл душераздирающе, отчаянно. И потом ушел и все. Умирать они уходят. Волки были как будто в трауре, и это продолжалось долго. Матерый только через месяц занял его место на возвышении, до этого туда ни в какую не поднимался» [Арнольд 2025: 91][59].

Гипотетически с наблюдением за волком можно связать и такие характерные черты сармато-аланской материальной культуры, как погребальные катакомбы, которые напоминают идеально вырытое подземное логово или нору. Поразительно, что старые волки, чувствуя свою близкую смерть, когда у них начинают выпадать зубы, ищут заброшенные лисьи, либо барсучьи норы, внутри которых свернувшись калачиком, дожидаются своего

[57] Идентичным образом и в осетинском героическом эпосе, самые выдающиеся члены нартовского рода Ахсартаггата именуются «выпуклоголовыми» (*gwyppyrsartæ*), что неоднократно сопоставлялось специалистами с традицией исскуственного деформирования черепа у сарматов и алан, в частности со сведениями Зенобия о сираках, у которых царскую власть держит «имеющий самую длинную голову» [Гаглойти 2017: 445– 446].

[58] Об оплакивании воем старого волка уходящего умереть.

[59] https://elementy.ru/bookclub/chapters/434193/Zhizn_s_volkami_Glavy_iz_knigi



Слева, схема типичной Т-образной северокавказской раннеаланской катакомбы (Зейский могильник)
Справа, схема барсучьей норы, часто используемой старыми волками в качестве последнего пристанища
Left: Diagram of a typical T-shaped North Caucasian Early Alanic catacomb (Zeisky burial site)
Right: Diagram of a badger sett, often used by old wolves as a final refuge

смертного часа[60]. Вот как об этом рассказывает Александр Купеев, бывший директор охотхозяйства Осетии. «*Никто из наших охотников еще нигде и никогда не нашел труп волка, умершего от старости или по другой причине. Говорят, что, когда приходит время покинуть этот мир, старый волк начинает искать укромное место — заброшенную лисью нору или узкую труднодоступную пещеру. Одним словом, заранее чувствуют старые хищники свой конец*» [Дауров 2006: 55].

[60] Существуют предания об осетинах, уходивших в склепы еще при жизни. Будучи зараженным инфекционной болезнью (например чумой), человек удалялся в родовые склепы, чтобы избежать заражение родичей. Подобные мумии, выветренные холодным горным ветром дующим с ледников, были хорошо известны в осетинских склепах. В. Х. Тменов, археолог исследовавший знаменитый Даргавский склеповый некрополь, популярно известный как «Город мертвых», в своей монографии пишет, что «в горных районах часто можно услышать предания о том, как заболевшие этими болезнями целыми семьями уходили умирать в свои склепы-усыпальницы, видимо из-за боязни остаться непогребенными. Нам неоднократно приходилось слышать от местных жителей, что вплоть до недавнего времени в склеповых камерах можно было увидеть склонившихся над люльками матерей [Тменов 1979: 48]. Аналогичные предания гласили и о мумии старика, навеки оставшегося сидеть в углу склепа на табуретке, опершись руками на трость.

Естественно, данное гипотетическое предположение не может считаться окончательным доказательством при реконструкции древних представлений и решении столь сложной проблемы, ее следует расценивать лишь как одну из возможных версий.

С большой долей вероятности к волчьим социальным практикам можно отнести также архаичные индоевропейские традиции отселения групп молодых мужчин, ритуализированно изгоняемых из родовой общины. Такие практики, как *Ver sacrum* «священная весна» древних италиков, отражают по мнению Ж. Дюмезиля древнейший механизм расселения и миграций доисторических индоевропейских народов. Примечательно, что приурочена была эта практика к периодам наибольшей опасности для общины, в основном голодному времени. Данный механизм помогал общине не только экономить истощенные ресурсы, но и уменьшить социальное напряжение внутри самого общества, путем выделения из него наиболее энергичных и агрессивных молодых мужчин пассионариев. Обычно это были группы молодых неженатых мужчин одного возраста, которым приходилось выселяться на новые территории, завоевывая себе место под солнцем путем вражды или объединения с соседними племенами.

Идентичным образом происходит и у волков. Примерно каждые четыре года, волки изгоняют вне стаи и ее владений сплоченные группы переярков, молодых мужских низкоранговых особей однолеток. Они вытесняются на периферию контролируемой стаей территории и вне ее кормовой базы, в так называемые буферные зоны, находящиеся между территориями различных волчьих стай. Здесь им приходится либо искать территорию малочисленной стаи, с которой при благоприятных условиях слиться, либо выходить на контактную с человеком территорию и специализироваться на «грабеже» домашнего скота, со всеми вытекающими из этого последствиями.

Представляется, что именно в таком ключе следует рассматривать этногенетический миф о происхождении савроматов, который достаточно подробно передал Геродот в своем «Скифском логосе» (История IV, 110–116)[61]. Согласно Геродоту все савроматы являлись потомками слияния двух конкретных групп, с одной стороны гомогенной женской группы воительниц амазонок, поселившихся вблизи страны скифов, с другой, равноценной

[61] В этом ключе весьма характерны факты, изложенные Гуцаловым в самом начале своей работы. «Пожалуй самой яркой отличительной особенностью т. н. «савроматского звериного стиля» в искусстве кочевников Южного Урала VI–V (IV) вв. до н. э. является широкое бытование изображений волка или отдельных частей его тела (обычно морды) на предметах конского снаряжения, вооружения, культа и пр.» [Гуцалов 2005: 437].

группы молодых скифских воинов-охотников[62], преднамеренно отселенных от скифского народа, чтобы те поселились близ первой группы и соединились с ней в единое племя, путем брачных союзов. После слияния, образовавшееся племя савроматов переселяется к востоку от Скифии, в степи Волго-Донского междуречья.

В нартиаде тема молодежных мужских союзов еще практически не разработана, еще предстоит выявить основные сюжеты и мотивы, в которых могли отразиться подобные практики. Тем не менее, по крайней мере один такой сюжет хорошо знаком, он представлен в качестве третьего рассказа Батраза, о том, как он приобрел три похвальные черты поведения. Если две первые, доблесть в бою с превышающим по численности врагом и умение терпеть голод, выше уже были рассмотрены, то третья его похвальная черта заключалась в добром отношении к представительницам женского пола[63]. При расспросах старейшин о том, как он обрел эту характерную психо-поведенческую черту нрава, герой ответил третьим рассказом, повествующим о длительном конном походе группы тридцати девяти молодых сверстников, в числе которых находился сам Батраз. Скитаясь по дальним странам, истощенный отряд забрел в одно село и провели ночь в одном доме, где находились только две женщины, которые с удовольствием приняли и разместили всех молодых всадников, соперничая при этом между собой за их внимание, тогда Батраз и научился третьей своей похвальной черте [см. Мысыккаты 2023: 48–54][64]. Некоторые элементы рассказа

[62] Этот пассаж уже трактовался А. И. Иванчиком в связи с темой скифских мужских союзов, полагая, что данная группа юношей представляла классический пример юношеского союза, проходящих инициацию [Иванчик 1988: 44].

[63] Ср. описание поведения Белого Клыка по отношению к агрессивно настроенной к нему овчарки Колли. Джек Лондон не обошел вниманием и данную черту волчьего поведения. «Белый Клык остановился на полдороге как вкопанный и осел на задние лапы, стараясь во что бы то ни стало избежать соприкосновения с собакой, которую минуту тому назад он хотел сбить с ног. Это была самка, а закон его породы охранял её от таких нападений. Напасть на самку — значило бы для Белого Клыка не больше не меньше, как пойти против велений инстинкта» [Лондон 1979: 149–150, 154].

[64] Этот дом в общих чертах напоминает индийский «дом собраний воинского братства» (др. инд. *sabhā*), а встреченные там молодыми нартами женщины и их поведение вполне соответствует «женщинам общего обладания» (*sadhāranī*), гетерам-*ганикам*, т. е. женщинам принадлежавшим всей *гане*, «стае» неженатых юношей одного возраста, прошедших инициацию и объединенных в воинское братство [Vas[s]ilkov 1990; Гутнов 2007: 43–44; Васильков 2012Б: 64]. Женщины, свободно сожительствующие с членами мужских союзов, известны из текстов Авесты (прежде всего Яшт X, 15; XIV, 51-52; VIII, 59–60) [Wikander 1938: 84–85].

Батраза в определенной мере перекликаются с геродотовской легендой, на что уже указывалось [Мысыккаты 2023: 59–62]. Таким образом, получается, что все три похвальные психо-поведенческие черты, о которых идет речь в этом морально-поучительном сказании, по сути, оказываются тремя волчьими характеристиками: умение терпеть голод и жажду; умение выгодно контратаковать после ложного отступления[65]; подавление агрессивного воздействия по отношению к самкам. При этом, если стратагеме ведения боя героя учит непосредственно представитель семейства псовых, его охотничья собака, то другим двум навыкам Батраз учится во время дальних походов, что вполне согласуется с высказанным С. Ю. Гуцаловым мнением, что обряды посвящения неофитов проходили в том числе и непосредственно во время набегов-*балцев*. «Ведь, будучи в завоевательном походе, юные скифы переживали не мнимые, а реальные опасности, граничащие с реальной, а не ритуальной смертью – главной чертой лиминальной фазы инициации» [Гуцалов 2005: 439].

С. Ю. Гуцалов полагает, что у истоков формирования раннесарматской, прохоровской культуры стояли военизированные группы скифов, которые после возвращения из Передней Азии начали осваивать степные пространства, подчиняя при этом под свою власть местное население. «Скифские миграции на Южный Урал увязываются с моментом возвращения скифов из походов на Ближний Восток в конце VII в. до н.э. и повторного освоения ими ранее завоеванных земель» [Гуцалов 2005: 437]. Именно в среде этих групп скифских воинов распространилась волчья символика, объясняется это тем, что они являлись членами мужских союзов, в среде которых бытовали все вышеописанные обычаи, представления и психо-поведенческие черты. Эта идеология была присуща главным образом воинской элите – вождям и их дружинам. Автор сопоставляет эту группу завоевателей с той отделившейся от царских скифов, что проживала к востоку от Скифии (IV, 22-23). «Можно говорить о проникновении в южноуральские степи в 1-й пол. VI в. до н. э. немногочисленных скифских конных отрядов, подчинивших в силу своего военного превосходства более слабые «автохтонные» племена и

[65] Именно это свойство подчеркивает в своей «Диспозиции против Алан» римский стратег Арриан, утверждая, что ключевой момент сражения с аланами наступает в момент их отступления после неудачной атаки, т.к. если пехота, расстроив ряды, бросится их преследовать, то аланский контингент неожиданно развернет коней и «перехватит инициативу, перейдет вновь в контратаку» [Сланов 2007: 187; Бахрах 1993: 153]. Будучи хорошо знакомы с данным маневром, аланы игнорируют попытку применения ложного отступления скифов, во время описанного Лукианом сражения [Нефёдкин 2011: 123; Бахрах 1993: 42].



Круглая бляха с изображением свернувшегося калачиком волка из могильника Кырык-Оба II в Западном Казахстане (рубеж VI–V вв. до н. э.)
Round plaque depicting a curled-up wolf from the Kyrik-Oba II burial site in Western Kazakhstan (circa 6th–5th centuries BCE)

навязавших им впоследствии свои культурные ценности». Таким представляется автору генезис сарматского племенного союза дахов, этноним которых этимологически возводят к иран. *dahae*, буквально «волки».

Более того, нечто похожее можно усмотреть и в «рационализированном» этногенетическом мифе о происхождении самих скифов, третий вариант мифа, тот которого кстати придерживался сам Геродот, считая его наиболее реалистичным, «ему я сам больше всего доверяю» (История IV, 11). Этот вариант гласит, что скифы пришли из глубин Азии, вытесненные оттуда массагетами. Придя в Северное Причерноморье, они застали безлюдную страну, так как киммерийский народ бежал в Переднюю Азию, куда вслед за киммерийцами последовали и многочисленные группы скифских воинов, оказавшихся в определенный исторический момент под предводительством вождя, носящего эффектное имя Испакай (от скиф. *špaka* «собака»). Эти воинственные группы скифов, вторгнувшихся в Переднюю Азию, являлись членами молодежных мужских союзов, в идеологии которых преобладала идея об ассоциации данных групп со стаями волков-псов. Отзвуки этих представлений зафиксированы в древнегреческих письменных источниках повествующих о разгроме киммерийцев, благодаря военному вмешательству неких «молодых псов». Эти данные были собраны и убедительно трактованы А. И. Иванчиком в статье «Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию», где автор приходит к выводу, что мифологические «молодые псы», с помощью которых, согласно Полиену, удалось разбить киммерийцев в Малой Азии, являлись в реальности скифскими воинами, организованными в мужские союзы, банды молодых воинов, мыслящих себя членами волчьих стай, либо собачьих свор, действовавших соответствующим образом.

Вышеописанные представления восходят своими истоками к древнейшим пластам индоевропейской воинской идеологии, в которой волк и пес выступали идеальными воинами и примером для подражания со стороны



Три скифских или киммерийских конных лучника исполняющих
т.н. «парфянский выстрел», в нижнем ряду изображены крупные гончие собаки,
движущиеся в том же направлении, что и всадники. Справа спугнутый ими заяц
пытающийся скрыться в противоположном направлении, в ту сторону
куда намерены пустить свои стрелы всадники)
Three Scythian or Cimmerian mounted archers performing the so-called “Parthian shot”;
in the lower register, large hounds move in the same direction as the riders. To the right,
a hare, startled by them, attempts to flee in the opposite direction — toward the path
where the riders intend to release their arrows

молодежи[66]. Не удивительно, что у скифов эти архаичные верования сохранились и функционировали именно в среде молодежных мужских союзов и воинских элит.

[66] Истоки подобных “волчьих” воинских представлений и практик у иранских племен восходят к индоевропейцам бронзового века, что кроме прочих материалов, было продемонстрировано на археологическом уровне в работах Д. Энтони, написанных по итогам «Самарского проекта» (1995–2002 гг.). Во время раскопок одного из памятников срубной культуры близ с. Красносамарское, были обнаружены следы многочисленных ритуальных жертвоприношений матерых собак и волков (51 и 7 соответственно). Это были в своем большинстве именно старые мужские особи псовых (7–12 лет), а не щенки, подобно тем которых приносили в жертву спартанские эфебы в честь Ареса (Павсаний Описание Эллады III, 14, 9). Согласно гипотезе автора, целью данного ритуального жертвоприношения, имеющего место в зимнее время года, была передача молодым воинам «волчьей» ярости и отваги. Для этого, проходящие инициацию юноши потребляли в пищу мясо принесенных в жертву псовых, на скелетах которых остались многочисленные ножевые порезы, нанесенные во время отделения мяса от костей, что касается черепов, то головы животных также являлись частью трапезы, для чего были порублены топором на равные прямоугольные доли [Anthony 2016: 9; Anthony, Brown 2017: 134–148]. (Любезно сообщено Я. В. Васильковым в личной переписке).

Примечательно в этом отношении, что именно в генеалогической линии носителей военной функции, «царствующих скифов» из рода Паралатов, по сведениям Геродота числился легендарный предок по имени «Волк» (История IV, 76). Согласно отцу истории, дед скифского царя Савлия, брата и убийцы мудреца Анахарсиса, носил примечательное имя Лик (*Λύκος*), то есть «Волк» в переводе с древнегреческого[67]. Еще В. И. Абаев обратил внимание на наличие у скифской династии этого легендарного волчьего предка, сопоставив при этом данный факт с материалами осетинского нартовского эпоса, где легендарным предком воинского рода Ахсартаггата выступает старый Уархаг (*Wærxæg*), чье имя именитый иранист возводит все к тому же скифскому **Varka*, которое скрывалось за греческим переводом имени Лика, деда Савлия и Анахарсиса [Абаев 1949: 187][68].

Имея в виду тот факт, что изначальным основателем рода Ахсартаггата являлся старый «волк» Уархаг[69], а его двое сыновей близнецов Ахсар и Ахсартаг, убившие друг друга, являются аналогами италийских близнецов Ромула и Рема, вскормленных волчицей, то представляется не лишенным смысла предпринять опыт рассмотрения структуры самого рода Ахсартаггата с точки зрения этологии волка.

Во главе рода, как известно стоит матерая доминантная пара Урызмаг и Сатана, своего мужа Сатана иногда именует «Старым волком», сама Сатана является кровной или приемной матерью всех членов рода, за исключением Хамыца, младшего брата Урызмага, занимающего в родовой иерархии второстепенное, периферийное место. Таким образом, Урызмаг, Хамыц и Сатана составляют «матерое» поколение рода. Статус Сатаны в родовой иерархии крайне высокий, что побудило ряд исследователей советского времени видеть в нем некие пережитки матриархата. Однако, если исходить из этологии волка, то такое положение дел идеально согласуется

[67] Примечательно также, что в скифской археологии известен реальный пример такого антропонима, сохранившегося в форме эпиграфического памятника на элитном серебряном килике из царского кургана Солоха, имя, а скорее прозвище, ΛΥΚΟ по гречески означает «волк», на чаше также присутствует изображение головы волка и другого хищника, предположительно гепарда [Alekseev 2012: 126–127].

[68] Интересно также обратить внимание на мотив братоубийства в обеих легендах.

[69] У самого Уархага также есть «волчий» брат близнец по имени Уархтанаг (*Wærxtænæg*), чье имя буквально означает «Имеющий волчье тело» или «Волкотелый», таким образом эти два персонажа по сути формируют пару аналогичную Ахсару и Ахсартагу, Урызмагу и Хамыцу, что также напоминает пару Базук и Амбазук, «Цари овсов — два брата-исполина», реальных предводителей аланского войска, во время одного из ранних походов в Закавказье (I век н. э.) [Алемань 2003: 34, 410, 422–424].

с волчьей социальной организацией, где за отсутствием «матерого», доминантного альфа-самца, на передний план выходит его супруга, альфа самка, которая автоматически занимает главенствующее положение в группе. Именно при таких обстоятельствах выходят на первый план знаменитые исторические царицы-воительницы типа массагетской Томирис и сарматской Амаги, при отсутствии мужского правителя, его супруга берет бразды правления. Аналогичным образом в Нартиаде, во время отсутствия Урызмага, именно «нартовская госпожа-хозяйка Сатана» (*Narti Satana, Æxsinæ-æfsi'næ*) выступает на первый план и к ней обращаются за решением всех главных текущих вопросов.

Второе поколение взрослых, но подчиненных иерархическому статусу «матерых», состоит из Сослана и Батраза, оба они неоднократно применяют волчьи тактики, а также носят волчьи/псовые эпитеты и атрибуты. К этому поколению примыкает также Сырдон, который занимает нишу типичной низкоранговой особи. Характерной психо-поведенческой чертой таких волков является игривость и провоцирование других особей, что в итоге выливается в агрессивное воздействие со стороны членов стаи. Правда, в конечном итоге такие игривые провокации и последующие наказания, сказываются благоприятно на психическом настроении внутри группы, служа своего рода клапаном для сбрасывания социального напряжения. Идентичную картину наблюдаем и в поведении трикстера Сырдона, постоянно изобретающего какие-то козни, за которые почти всегда получает знатную трепку от остальных членов рода Ахсартаггата.

Самым молодым поколением выступают сыновья Урызмага и Сатаны, Айсана, Крым-Султан, Безымянный сын и пр., они, по сути, соответствуют наиболее уязвимому поколению молодых волков, не достигших годовалого возраста, что вероятно отражается в их высокой смертности.

Таким образом, как сама социальная структура и численность рода Ахсартаггата, так и психо-поведенческие характеристики отдельных его членов, вполне адекватно подходят под шаблон типичной волчьей «семьи», состоящей как правило из 5 - 9 особей.

Заключение

Практика наблюдения за животными и повторение их действий в военных целях встречается также в других арийских культурах. К примеру, в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» наблюдение ночного нападения совы на ворон спящих на боньяновом дереве, служит вдохновением Аш-

ваттхаману для вероломного ночного нападения на лагерь Пандавов. Этот эпизод и дает имя десятой книге «Сауптикапарва» или «Книга об избиении спящих воинов». В древнем индийском боевом искусстве *каларипаятту*, большое количество поз и телодвижений основано на имитации повадок животных. Известны позы змеи (*sarpavadivu*), петуха (*kukkuvadivu*), рыбы (*matsyavadivu*), лошади (*aswavadivu*), слона (*gayavadivu*), кошки (*marjaravadivu*), дикого вепря (*varahavadivu*), льва (*simhavadivu*) и т. д. Вероятно, изобретателями подобных боевых практик являлись древние «воины-звери»: *nara-vyāghra* «муж-тигр», *nara-varāha* «человеко-вепрь», *nara-simha* «муж-лев», известные по древним текстам и изображениям.

Поэтому не удивительно, что именно выходцу из индоиранского мира, по имени Бодхидхарма, было суждено стать основателем шаолиньского ушу, всемирно известного боевого искусства *кунг-фу*. По одним данным Бодхидхарма пришел из Южной Индии, по другим он прибыл в Китай из диких местностей, западных краев Персии. Что, несомненно, так это его принадлежность к касте воинов-кшатриев, на что указывает его описание, сохранившееся в китайской традиции, как человека с красными волосами и рыжей бородой, что как известно в индоиранских культурах считалось неотъемлемым атрибутом прирожденного воина-кшатрия. Совмещение медитации и практики физических упражнений имитирующих повадки диких животных, принято считать инновацией Бодхидхармы. Данная практика наблюдения и имитации породила со временем все «звериные» стили боя шаолиньского ушу, будь то стиль тигра, леопарда, змеи или журавля, все они имеют идентичный первоисточник — звериный мир.

Оставались ли северные иранцы чуждыми аналогичным воинским практикам?

Как некоторые исторические данные из трудов античных авторов, так и значительно более богатый корпус осетинских этнографических данных и в особенности осетинских эпических нартовских сказаний, красноречиво указывают на целый ряд характерных поведенческих паттернов, имеющих прямые или косвенные аналогии в этологии псовых, в частности волка.

При этом, тот факт, что объектом подражания героев осетинской эпопеи являются именно волки и псы, а не любые другие животные, отражает, как мне кажется, крайне архаичные индоевропейские мифологические представления и социальные традиции, что можно поставить в ряд с другими, выявленными ранее, аналогичными следами седой индоевропейской старины [см. Мысыккаты 2020А: 132-137, 172].

Индоевропейские перспективы

Данный опыт, по выявлению волчьих поведенческих черт у осетинских эпических героев нартов из воинского рода Ахсартаггата, открывает перспективную линию исследования индоевропейских эпосов и псевдоисторических героических преданий: их прочтение сквозь призму этологии псовых, выявление волчьих повадок у эпических героев, в частности у носителей зоофорных имен, либо у тех, кому свойственны волчьи/псовые темы[70].

Несколько подобных «прочтений» было сделано в ходе работы над данной статьей.

Первое позволяет прояснить значение одного темного места из самого патетического эпизода ирландского эпоса, оно было сделано во время изучения псовой тактики «притворной смерти». Вспомнился финальный эпизод биографии ирландского эпического героя уладского цикла «Угон быка из Куальнге» (ирл. *Táin Bó Cúailnge*). Вероятно, именно эта тактика, свойственная псовым, лежит в основе последнего мотива из повествования о смерти главного героя всей эпопеи. Кухулин (*Cú Chulainn*), чье имя в буквальном переводе означает «Пес Кузнеца» [см. Mysykkaty 2018: 203–208] и о котором говорит Фергус «Средь волков не найти там более кровожадного». Находясь при смерти, он по сути выжидает приближения врага, который осмеливается подойти лишь когда ворон садится на плечо героя, лишь после этого, Лугайд[71] обезглавливает Кухулина, но в последний момент, меч героя отсекает ему правую десницу [Mysykkaty 2018: 204].

Вторым таким неожиданным «прочтением» сквозь призму этологии волка, стала тактика «ложного отступления» при борьбе с превышающим по численности врагом, которая усматривается в действиях легендарного римского героя Публия Горация, во время решающего поединка с тремя Куриациями. Гораций, на поединке представляет Рим, а имея в виду все волчьи мифологические темы, бытующие у италиков, в частности у римлян, то не столь рисковано полагать, что главный римский герой, чтобы предотвратить неизбежное поражение применяет в бою волчью хитрость, заодно отомстив врагам за смерть своих братьев.

---

[70] Некоторые такие черты уже были выявлены в поведении древнеиндийского героя Бхимы Врикодары «Волчье-брюхо» [Мысыккаты 2019: 336, 344, 368].

[71] Лугайд мак Три Кон, (*Lugaid mac Trí Con)*, букв. «Сын Трех Псов», это сын короля Мюнстера, Ку Рои (*Cú Roí*), букв. «Пес поля битвы». Убивает же Лугайда еще один «псовый» персонаж, именуемый «Сильным псом», пообещавший отомстить за смерть своего побратима Кухулина, Коналл Кернах (*Conall Cearnach*), с помощью коня Кухулина, у которого была «песья голова», т. е. в бою он вырывал куски плоти из вражеского тела.

Третьим таким «прочтением» вероятно является сюжет, связанный с мотивом волчьего умения много съесть. В скандинавских сагах о богах Асах, в «Младшей Эдде» (46–47), есть сюжет о конкурсе, в котором Локи и Логи соревнуются в том, кто быстрее съест корыто с мясом, поскольку Логи оказывается самим воплощением огня, а никто не способен поедать так быстро как пламя, то он выигрывает испытание. Однако, в саге говорится, что Локи неспроста был поставлен мериться силами с Логи, поскольку среди жителей Асгарда никто не мог с ним сравниться в обжорстве. Не проглядывает ли и здесь намек на волчью характеристику Локи? Вспомним, что с Локи связаны и мифологические «волчьи» темы космологического и эсхатологического характера. Он является отцом волка Фенрира, а его сын Вали превращается в волка, чтобы убить своего брата, кишками которого сам Локи будет прикован в пещере, а от его движений будут происходить землетрясения. Не менее важно и то, что И. Кноблох возводил его имя к общему и.е. этимону, обозначающему «волка» [Mysykkaty 2018: 191–192]. Аналогичную «волчью» характеристику вполне резонно усмотрел Ю. В. Андреев в гомеровской «Одиссее», в мотиве обжорства женихов, а именно в сцене их «безумия» и поедания окровавленного мяса (XX, 345), возводя его первоисточник к практикам тех же мужских союзов лесных братьев и связанной с ними ликантропии [Андреев 1994: 90].

Список подобных «прочтений», несомненно, можно будет расширить, если обращать внимание не только на очевидные мотивы: надевания волчьих шкур, ликантропия; мотив обучения героя волком/собакой. Интересные результаты может дать также выявление и анализ таких мотивов как: тактика притворного отступления; тактика окружения; тактика спугивания врага; мотив притворной смерти, будь то для выживания, либо для нанесения последнего удара (условно назовем тактикой «мертвая рука»); мотивы обжорства и голода; мотивы кровной мести и пр.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

М. Д. — Нарты Кадджытæ, цыппæрæм чиныг, Мах-дуг № 11 / 2006 г., Дзæуджыхъæу.

НГЭБК — Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994.

НК — Гуытъиаты Хъазыбег. Нарты кадджытæ / Сказания о Нартах в пяти томах. Том 1. Владикавказ: Ир, 1989.

НОГЭ — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Москва, 1989, Том 2.

ОНС — Осетинские нартские сказания. Дзауджикау: ГИСО АССР, 1948.

ОЭЭ — Осетинская этнографическая энциклопедия, коллектив авторов, Владикавказ, 2013.

Осетины — Штедер Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятое в 1781 году, Глава «Река Кизил», Калоев Б. А., Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.), Орджоникидзе, 1967

Исследования

Alvaro Cubillo de Aragon, Enano de las Musas, Invisible Príncipe del Baúl, Madrid, 1654.

Anthony D. W. The Samara Valley Project and the evolution of pastoral economies in the western Eurasian steppes // Anthony, David W., Brown, D., Kuznetsov, P., Mochalov, O., Khokhlov, A. (Eds.), A Bronze Age Landscape in the Russian Steppes: The Samara Valley Project. Cotsen Institute of Archaeology Press, Monumenta Archaeologica 37, Los Angeles.

Anthony D. W., *Brown D. R.* The dogs of war: A Bronze Age initiation ritual in the Russian steppes // Journal of Anthropological Archaeology 48 (2017) Pub.: Elsevier Inc.

Bachrach B. S. The Feigned Retreat at Hastings. — Mediaeval Studies, XXXIII, 1971.

Cavarrubias S. Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid, 1611.

Lincoln B. Homeric λύσσα «Wolfish Rage», Indogermanische Forschungen. Bd. 80, 1975.

Góngora y Argote L. Obras en verso del Homero Español que recogió Juan Lopez de Vicuña, Romances satiricos III, Madrid, 1627.

Мысыккаты Б. В поисках Кузнеца-волка, The journal of Alano-Ossetic studies: Epic, Mythology & Language, Vol. XIII, 2018, № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Проект-Пресс.

Мысыккаты Б. Wæjyg, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2019. Vol. XIV, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Ustinova Y. Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies: The Kobyakovo Torque, Ancient West and East 1.1, Brill, 2002.

Vas[s]ilkov Y. V. Draupadī in the Assembly Hall, Gandharva-husbands and the Origin of the Gaṇikās. Indologica Taurinensia. Vol. XV–XVI: 387–398. 1990, Proceedings of the Seventh World Sanskrit Conference in Leiden, August 23rd–29th, 1987.

Wikander S. Der Arische Männerbund. Diss. Lund, 1938.

Yagüe Salas J. Los Amantes de Teruel, Canto XV, Valencia, 1616.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, Л.-М.: Наука, 1949.

Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). Ред. С. Р. Тохтасьев. СПб.: Алетейя (Серия «Античная библиотека. Исследования»), 2004.

Арнольд О. Жизнь с волками. Изд. Модерн-А, 2025.

Бахрах Б. С. Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). Перевод с англ. И. Б.Санакоева. Ответственное редактирование и вступительная статья М. И.Исаева. М.: Ард, 1993.

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

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

Васильков Я. В. «Мужи-тигры», «человекольвы» и «люди-вепри» в индийском эпосе, культуре и истории, Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), отв. ред. М. А. Родионов. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012Б.

Васильков Я. В. О ключевом термине армянского эпоса «Сасунские безумцы» в связи с индо-армянскими эпическими параллелями, Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXII: мат-лы чтений, посвящ. памяти проф. И. М. Тронского. СПб.: Наука, 2018.

Васильков Я. В. Хищник и его жертва: взгляд со стороны, Диалог 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: локус, образы, генезис. Москва: ИА РАН, 2020.

Гарин-Михайловский Н. Г. Полное собрание сочинений Н. Г. Гарина: в 8 т. Т. 6: Дневник во время войны. Петроград: Изд. тов. «А. Ф. Маркс», 1916.

Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.

Гутнов Ф. Д. Горский феодализм. Часть 1. Владикавказ: Ир, 2007.

Гуцалов С. Ю. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала), Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего Д73 средневековья. Памяти Валерия Сергеевича Ольховского. Сб. статей / Гл. ред. В. И. Гуляев. М.: Институт археологии РАН, 2005.

Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Владикавказ: Ир, 2008.

Дзаттиаты Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгасала, Аланы: история и культура. ALANICA . III. Владикавказ: СОИГИ, 1995.

Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017.

Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию, СЭ, М., № 5, 1988.

Кочиев К. К. Тутыр — владыка волков, Известия Юго-Осет. НИИ. XXXI, 1987.

Кочиев К. К. Обряды и поверья осетин, связанные со скотоводческим хозяйством, ИЮОНИИ. Тб., 1989. Вып. XXXIII, 1989.

Кушкумбаев А. К., Военное дело казахов в XVII–XVIII веках, Алматы, Дайк-Пресс, 2001.

Ламур Л. Ганфайтер. Ошибка Мортона Харпера. Хондо. Долина Шепчущих Ветров. Стрэндж Оливер. По ту сторону закона. Харьков: «Паритет» ЛТД., 1993.

Ламур Л. Мустанг. Москва: Центрполиграф, 1996.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I.: Греческие писатели. Вып. 1-й. СПб, 1900.

Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе, Этническая история и фольклор. Москва: Наука, 1977.

Лондон Дж. Белый клык. М.: Металлург, 1979.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, Ч. 2. М., 1882

Мысыкаты А. Равзаргæ уацмыстæ. (В честь моего отца Мисикова Ахберда Темболатовича, 65 лет Великой Победы). Дзæуыджыхъæу, 2010.

Мысыкаты Т. Т. Архив СОНИИ, Ф. Отд. № 126–127.

Мысыккаты Б. Индоевропейская поэтическая формула ‘немеркнущая слава’ в осетинской Нартиаде, Nartamongæ, Vol. XV. № 1–2, 2020А.

Мысыккаты Б. Аркан в этнокультурной традиции алан-осетин, Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies, Vol. XV № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Project-Press, 2020Б.

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

Мысыккаты Б. По следам «аланского барса», Историко-филологический архив № 10. Владикавказ, 2021Б.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык и скифские стратагемы, ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Коллективная монография / отв. ред. А. Ю. Скаков, И. В. Скакова. М.: ИВ РАН, 2021В.

Мысыккаты Б. Нартиада и язык млеччха «Махабхараты», ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Коллективная монография / отв. ред. А. Ю. Скаков, И. В. Скакова. — М.: ИВ РАН, 2021Г.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык и этимология имени нарта Уырызмага, ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitstsoyty: Collective monograph, 2021Д.

Мысыккаты Б. Отражение «девичьего языка» в осетинской Нартиаде, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История, 2023, Vol. XVIII, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык. криптолект воинов осетинской Нартиады, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История, 2024, Vol. XIX, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Мысыккаты Б., Кочиев К. К. Чаша славы осетинской Нартиады: скифские и другие индоевропейские параллели, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2022. Vol. XVIII, № 1–2. Париж–Владикавказ

Нефёдкин А. К. Военное дело сарматов и аланов (по данным античных источников). СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор- История, 2011.

Рахно К. Ю. Мотив Цирцеи в нартовском эпосе осетин, Туран-наме. Норчёппинг, 2023. № 2 (7–8).

Салбиев Т. К. О пещере Черного всадника у осетинского горного селения Биз, Устойчивое развитие горных территорий № 4 (22) / 2014. Владикавказ.

Салбиев Т. К. Обрядовая основа осетинского традиционного танца Чепена/Кепена (проблема аутентичности). Вестник ВНЦ. Том 21, № 4, 2021.

Серкин В. Хохот шамана. Магадан: «Кордис», 2003.

Устаев Ш. Собаки земные и небесные, или о некоторых поверьях населения Сурхандарьи, Общественное мнение. № 3, 2000.

Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых савроматских жертвенников Южного Приуралья, Уфимский археологический вестник. Вып. 2, 3. 2000, 2001.

Федоров В. К. Костяные ложечки и деревянная посуда кочевников в культе Сомы/Хаомы, Золотые олени Евразии. СПб, 2001.

Формозов А. Н. Спутник следопыта. Тайны науки (АСТ), 1930.

Хазанов А. Н. Очерки военного дела сарматов. М.: Наука, 1971.

Цгъойты Х. Ф., Ægъдау — царды мидис, Владикавказ 2011 «Цы у уæнггай кусарт?»

Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвал: Иристон, 1985.

Яценко С. А. Сарматская богиня с двумя лошадьми, Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2022, № 7, часть 2: Визуальные исследования.

Sources

M. D. — Narty Kaddzhytæ, Cyppæræm Chinyg, Makh-dug №11 / 2006, Dzæuwdzhykhæu (in Russian).

NGEBK — Narty: Heroic Epic of the Balkars and Karachays. Moscow: Nauka, 1994 (in Russian).

NK — Guyt'iati Khazybeg. Narty Kaddzhytæ / Legends of the Narts in Five Volumes. Vol. 1. Vladikavkaz: Ir, 1989 (in Russian).

NOGE — Narty, Ossetian Heroic Epic in Three Books. Moscow, 1989, Vol. 2 (in Russian).

ONS — Ossetian Nart Tales. Dzaudzhikau: GISO ASSR, 1948 (in Russian).

OEE — Ossetian Ethnographic Encyclopedia, collective authors, Vladikavkaz, 2013 (in Russian).

Ossetins — Steder L. Diary of a Journey from the Frontier Fortress Mozdok to the Interior Regions of the Caucasus, undertaken in 1781, Chapter "River Kizil"; Kaloev B. A., Ossetians through the Eyes of Russian and Foreign Travelers (13th–19th centuries), Ordzhonikidze, 1967 (in Russian).

References

Abaev V. I. Ossetian Language and Folklore, Nauka L.-M. 1949 (in Russian).

Andreev Y. V. Male Associations in the Doric City-States (Sparta and Crete). Ed. S. R. Tokhtasiev. St. Petersburg: Aletheia (Series "Ancient Library. Research"), 2004 (in Russian).

Arnold O. Life with Wolves. Modern-A, 2025 (in Russian).

Bakhrakh B. S. The Alans in the West (from their first mention in ancient sources to the early medieval period). Translated from English by I. B. Sanakoev. Responsible editing and introductory article by M. I. Isaev. Moscow: Ard, 1993 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Between Dog and Wolf: Following the Traces of the Institute of Warrior Brotherhoods in Indian Traditions, Asian Bestiary. St. Petersburg, 2009 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Anthropomorphic Stelae of Bronze Age South Arabia in the Eurasian Context, Radlov Collection. Scientific Research and Museum Projects of MAE RAS in 2011. St. Petersburg: MAE RAS, 2012A (in Russian).

Vasilkov Y. V. "Tiger-men," "Man-Wolves," and "Boar-People" in Indian Epic, Culture, and History, Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: Movement in Time. Russian Academy of Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), ed. M. A. Rodionov. St. Petersburg: MAE RAS, 2012B (in Russian).

Vasilkov Y. V. On the Key Term of the Armenian Epic "Sasun's Madmen" in Connection with Indo-Armenian Epic Parallels, Indo-European Linguistics and Classical Philology. XXII: Proceedings Dedicated to the Memory of Prof. I. M. Tronsky. St. Petersburg: Nauka, 2018 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Predator and Its Prey: A Side Perspective, Dialogue 2017–2018. Dichotomy of Art in Archaeology: Locus, Images, Genesis. Moscow: IA RAS, 2020 (in Russian).

Garin-Mikhailovsky N. G. Complete Works of N. G. Garin: Vol. 6: Diary during the War. Petrograd: A. F. Marks Publishing Co., 1916 (in Russian).

Gutnov F. Kh. Early Alans. Problems of Ethnosocial History. Vladikavkaz, 2001 (in Russian).

Gutnov F. D. Mountain Feudalism Part 1. Vladikavkaz: Ir, 2007 (in Russian).

Gutsalov S. Yu. Wolf Tribe (on the Semantics of the Wolf Image in the Art of Ancient Nomads of the Southern Urals), Antiquities of Eurasia: From the Early Bronze to Early Middle Ages. In Memory of Valery Sergeevich Olkhovsky. Collected Articles / Chief ed. V. I. Gulyaev. Moscow: Institute of Archaeology RAS, 2005 (in Russian).

Darchiev A. V. Scythian Military Cult and Its Traces in the Ossetian Nart Saga. Vladikavkaz: Ir, 2008 (in Russian).

Dzattsyaty R. G. Alans in the Retinue of Vakhtang Gorgasal, Alans: History and Culture. ALANICA III. Vladikavkaz: SOIGI, 1995 (in Russian).

Dzitstsoyty Yu. A. Questions of Ossetian Philology. Tskhinval: Respublika, 2017 (in Russian).

Ivanchik A. I. Dog-Warriors. Male Associations and Scythian Invasions in Western Asia, SE, Moscow, № 5, 1988 (in Russian).

Kochiev K. K. Tutyr — Lord of Wolves, Izvestiya Yugo-Osset. Research Institute XXXI, 1987 (in Russian).

Kochiev K. K. Ossetian Rituals and Beliefs Related to Livestock Farming, IYONII. Tbilisi, 1989. Issue XXXIII (in Russian).

Kushkumbaev A. K. Military Affairs of the Kazakhs in the 17th–18th Centuries, Almaty: Daik-Press, 2001 (in Russian).

Lamour L. Gunfighter. The Morton Harper Mistake. Hondo. Valley of the Whispering Winds. Strange Oliver. Beyond the Law. Kharkov: Paritet LTD., 1993 (in Russian).

Lamour L. Mustang. Moscow: Tsentrpoligraf, 1996 (in Russian).

Latyshev V. V. Reports of Ancient Greek and Latin Writers on Scythia and the Caucasus. Vol. I: Greek Writers. Issue 1. St. Petersburg, 1900 (in Russian).

Lipets R. S. Reflection of Ethnocultural Relations of Kievan Rus' in the Legends of Sviatoslav, Ethnic History and Folklore. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian).

London J. White Fang. Moscow: Metallurg, 1979 (in Russian).

Miller V. F. Ossetian Studies, Part 2. Moscow, 1882 (in Russian).

Mysykaty A. Ravzargæ Uatsmystæ (In Honor of My Father Misikov Akhberd Tembolatovich, 65 Years of the Great Victory). Dzæuwdzhykhæu, 2010 (in Russian).

Mysykaty T. T. SONII Archive, Fund Depart. № 126-127 (in Russian).

Mysykkaty B. Indo-European Poetic Formula 'Unfading Glory' in the Ossetian Nart Saga, Nartamongæ, Vol. XV. № 1–2, 2020A (in Russian).

Mysykkaty B. Arkan in the Ethnocultural Tradition of Alan-Ossetians, Nartamongae, The Journal of Alano-Ossetic Studies, Vol. XV № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Project-Press, 2020B (in Russian).

Mysykkaty B. Nart Saga and the Scythian Animal Style, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, Vol. XVI, № 1–2. Paris–Vladikavkaz, 2021A (in Russian).

Mysykkaty B. Following the 'Alan Leopard,' Historical-Philological Archive № 10. Vladikavkaz, 2021B (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language and Scythian Stratagems, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Eds. A. Yu. Skakov, I. V. Skakova. Moscow: IV RAS, 2021C (in Russian).

Mysykkaty B. Nart Saga and the Mleccha Language of the Mahabharata, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Eds. A. Yu. Skakov, I. V. Skakova. Moscow: IV RAS, 2021D (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language and the Etymology of the Name of the Nart Uyrizmag, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph, 2021E (in Russian).

Mysykkaty B. Reflection of the "Maiden's Language" in the Ossetian Nart Saga, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, 2023, Vol. XVIII, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language. Cryptolect of Ossetian Nart Saga Warriors, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, 2024, Vol. XIX, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Mysykkaty B., Kochiev K. K. Cup of Glory of the Ossetian Nart Saga: Scythian and Other Indo-European Parallels, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. 2022. Vol. XVIII, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Nefyodkin A. K. Military Affairs of the Sarmatians and Alans (according to Ancient Sources). St. Petersburg: Faculty of Philology SPbSU; Nestor-History, 2011 (in Russian).

Rakhno K. Yu. The Motif of Circe in the Ossetian Nart Saga, Turan-nama. Norrköping, 2023. № 2 (7-8) (in Russian).

Salbiev T. K. On the Cave of the Black Rider near the Ossetian Mountain Settlement Biz, Sustainable Development of Mountain Territories № 4 (22) / 2014. Vladikavkaz (in Russian).

Salbiev T. K. Ritual Basis of the Ossetian Traditional Dance Chepen/Kepen (Problem of Authenticity). Bulletin of VNC. Vol. 21, № 4, 2021 (in Russian).

Serkin V. The Shaman's Laughter. Magadan: Cordis, 2003 (in Russian).

Ustaev Sh. Earthly and Heavenly Dogs, or on Certain Beliefs of the Population of Surkhandarya, Public Opinion. № 3, 2000 (in Russian).

Fedorov V. K. On the Functional Purpose of the So-Called Sarmatian Sacrificial Altars of the Southern Urals, Ufa Archaeological Bulletin. Issues 2,3. 2000, 2001 (in Russian).

Fedorov V. K. Bone Spoons and Wooden Tableware of Nomads in the Cult of Soma/Haoma, Golden Deer of Eurasia. St. Petersburg, 2001 (in Russian).

Formozov A. N. Pathfinder's Companion. Secrets of Science (AST), 1930 (in Russian).

Khazanov A. N. Essays on the Military Affairs of the Sarmatians. Moscow: Nauka, 1971 (in Russian).

Tsgoyty Kh. F. Æg'dau — tsardy midis, Vladikavkaz 2011 "Ts u uænggai kusart?" (in Osetian).

Chochiev A. R. Essays on the History of Ossetian Social Culture (Nomadic and Sedentary Traditions in Ossetian Social Culture). Tskhinval: Iriston, 1985 (in Russian).

Yatsenko S. A. Sarmatian Goddess with Two Horses, Bulletin of RSUH. Series "Literary Studies. Linguistics. Cultural Studies", 2022, № 7, Part 2: Visual Studies (in Russian).

DOI: 10.46698/VNC.2025.51.47.001

Зарина Казбековна Плаева
Младший научный сотрудник
СОИГСИ ВНЦ РАН
(362040, РСО-Алания, Владикавказ,
пр-кт Мира, д. 10.)
E-mail: zarina_plaeva@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-5220-8490

ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОБРАЗУ НАРТА АЦАМАЗА И НЕБОЖИТЕЛЯ АФСАТИ

Аннотация. Статья посвящена параллелям между охотничьими мифологическими представлениями и обычаями осетин и народов Восточной Европы. Соответствия образу музыканта Ацамаза, а также его покровителя — небожителя Афсати, которому как хозяину леса и промысловых копытных животных поклонялись осетинские охотники, обнаруживаются в верованиях и обрядности славян, балтов и финно-угров. Часть этих соответствий является общеиндоевропейским наследием, универсалиями, а часть обязана своим появлением этнокультурным контактам предков этих народов с ираноязычными кочевниками степей — скифами, сарматами, аланами.

Ключевые слова: Ацамаз, Афсати, охотничьи обычаи, охотничий язык, музыкальные инструменты, Восточная Европа

Для цитирования: Плаева З. К. Восточноевропейские параллели к образу нарта Ацамаза и небожителя Афсати, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 231–275.

Рукопись поступила в редакцию 02.10.2025
Рукопись принята к печати 13.10 .2025

Zarina Kazbekovna Plaeva
Junior Researcher,
V. I. Abaev North Ossetian Institute
of Humanitarian and Social Studies
of Vladikavkaz Scientific Center of the
Russian Academy of Sciences
Mira Avenue, 10, Vladikavkaz,
Republic of North Ossetia, Russia, 362040
E-mail: zarina_plaeva@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-5220-8490

EASTERN EUROPEAN PARALLELS TO THE IMAGE OF THE NART ACAMAZ AND THE CELESTIAL BEING ÆFSATI

Abstract. The article is devoted to the parallels between the hunting mythological ideas and customs of the Ossetians and the peoples of Eastern Europe. Correspondences to the image of the musician Acamaz, as well as his patron, the celestial being Æfsati, who was worshiped by Ossetian hunters as the master of the forest and game ungulates, are found in the beliefs and rituals of the Slavs, Balts and Finno-Ugrians. Some of these correspondences are common Indo-European heritage, universals, and some owe their appearance to the ethnocultural contacts of the ancestors of these peoples with the Iranian-speaking nomads of the steppes — the Scythians, Sarmatians, Alans.

Keywords: Acamaz, Æfsati, hunting customs, hunting language, musical instruments, Eastern Europe

For citation: Plaeva Z. K. Eastern European Parallels to the Image of the Nart Acamaz and the Celestial Being Æfsati, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 231–275.

Received on 02.10.2025
Accepted on 13.10.2025

Помимо связей нартовского эпоса и осетинской мифологии внутри иранского мира с эпической традицией, сказками и верованиями ираноязычных народов, а также со сказаниями и мифами индоариев, греков, кельтов, германцев, романцев, армян, хеттов вырисовывается ещё один круг параллелей к осетинским кадагам. Это параллели у ближайших соседей сарматов и алан — народов Восточной Европы, принадлежащих к славянской, балтской, финно-угорской языковым семьям. Такие фольклорные параллели в отношении карело-финского эпоса «Калевалы»

уже отчасти отмечали финно-угровед, фольклорист Виктор Евсеев [Евсеев 1959], мифолог и литературовед Елеазар Мелетинский [Мелетинский 2004: 165, 169, 173, 175–177, 183–184, 189, 204, 347, 429–431], ведущие осетиноведы, знатоки нартовского эпоса Васо Абаев [Абаев 1990: 169, 189, 200], Людвиг Чибиров [Чибиров 2016: 300–301; Чибиров 2021] и Юрий Дзицойты [Дзиццойты 2003: 120–121, 126, 139–141], нартоведы Алан Туаллагов [Туаллагов 2001: 40, 84, 95, 150, 155, 168, 257], Константин Рахно [Рахно 2014: 283–285]. Их круг стоит расширить.

Одним из древнейших и наиболее значимых культов в осетинской традиции было почитание небожителя Афсати — покровителя охотников и властителя диких животных. Культ почитаемых охотниками мифологических персонажей, связанных с дикими зверями — особенно с благородными копытными, являвшимися объектом охоты, — был распространён и среди соседних народов, демонстрируя множество общих черт. Учитывая значительную роль аланского компонента в формировании кавказских этносов и давние культурные связи между ними и осетинами, исследователи приходят к выводу, что культ Афсати распространился от осетин к балкарцам, карачаевцам, сванам и абхазам [Плаева 2017]. Археологические данные подтверждают древность образа Афсати, начиная с сарматов и кобанской культуры. Универсальность образа охотничьего покровителя в индоевропейских традициях подчеркивает сходство Афсати с кельтским Цернунном — рогатым божеством леса и животных [Плаева 2022]. Отдельно рассматривались и архаичные охотничьи верования и обычаи осетин, связанные с Афсати, а также их параллели у других ираноязычных народов, которые дополнительно свидетельствуют в пользу некавказского происхождения всего комплекса представлений [Плаева 2021].

Известно, что небожитель Афсати занимает заметное место в осетинской Нартиаде, где он дарует волшебную золотую свирель отцу героя Ацамаза. Этот музыкальный инструмент, традиционно используемый пастухами для управления стадом, в эпической традиции осетин приобретает функции источника эстетического наслаждения и пробуждающего магического воздействия на окружающий мир, которое носит выразительно прокреативный характер [Плаева 2016а; Плаева 2016б].

Образ флейтиста Ацамаза, борющегося с уаигами и враждебными алдарами, находит соответствия в славянских волшебных сказках. В белорусской сказке три старца-лирника дают Иванке-простачку дар к слову и музыке. Тот сделал себе «дудку-веселушку», да так заиграл, что не только люди, а звери и птицы заслушались. Начал Иванка по людям ходить, на волшебной дудке играть, сказывать правду про поработившего людей змея и слуг его — господ [Сержпутовский 1911: 149–152].

Определённая параллель прослеживается и в упомянутом финском эпосе «Калевала» — но не в рассказе о Вяйнямёйнене, который изобрёл струнный инструмент кантеле и соответствует осетинскому Сырдону, а в истории мальчика Куллерво, род которого был полностью истреблён врагами и который служил пастухом. Он решил отомстить хозяйке, жене Ильмаринена, за насмешку. Пастух по совету вещего ворона загнал стадо в болото, и дикие звери пожрали всю скотину. Куллерво превратил медведей в коров, а волков в телят и, под видом стада, погнал их домой. По дороге он приказал им разорвать хозяйку на куски: «Лишь на вас она посмотрит, лишь доить она нагнётся!». Он делает из берцовой кости коровы свирель: «Из коровьей кости трубку, из бычачьей рог он сделал — рог из кости Туомикки, из бедра же Кирьё дудку. Заиграл тогда на дудке, затрубил в свой рог пастуший на горе близ дома трижды, при конце прогона шесть раз». Молодая хозяйка, завидев стадо, попросила мать Ильмаринена сходить и подоить коров, но Куллерво, упрекая её, сказал, что хорошая хозяйка сама доит коров. Тогда жена Ильмаринена пошла в хлев, и медведи и волки разорвали её в клочья [Калевала 1933: 201–201; Киуру, Мишин 2001: 94, 100]. В некоторых вариантах рун о мести Куллерво, записанных в западной Ингерманландии, пастух сначала скармливает стадо волкам и медведям, которых потом гонит домой вместо коров и овец. Волки и медведи рвут хозяйку на куски. В записях, сделанных в южной и средней Ингерманландии, пастух превращает коров и овец в медведей и волков. Такое же превращение наблюдается в вариантах рун, записанных около Олонца. В северной Карелии пастух губит стадо, загоняя его в болото, а домой гонит медведей. В ижорских рунах о Куллерво пастух делает из рога коровы рожок, на котором играет, возвращаясь домой с волками и медведями. Так, в руне, записанной на востоке Ингерманландии, поётся: «Хозяйка обижалась: «Удивляюсь я, откуда у Туомаса труба, где достал наёмный дудку?». Как бы в ответ на это в руне, записанной в Финляндии, сообщается: «Он сделал дудочку из Пиэникки, свирель из костей Лаукко, трубу из ноги Торстикки» [Кюльмясу 1972: 135]. Также у Куллерво рожок сзывает на войну [Евсеев 1960: 87]. Как и Ацамаз, Куллерво — чудесный младенец-силач, который уже в колыбели показал свою необыкновенную силу — будучи всего лишь трёхдневным младенцем, он порвал свои свивальники и выкарабкался из пелёнок [Киуру, Мишин 2001: 95]. Как и Ацамаз, он — герой-мститель, оставшийся единственным представителем своего рода, и разрушительные подвиги Куллерво направлены на отмщение роду убийц его отца. Он отправляется на войну, мстить Унтамо — губителю своей семьи и своего рода [Киуру, Мишин 2001: 94, 96–97]. Кроме того, Куллерво сражается с иноземными захватчиками, которые отождествляются с разными народами [Евсеев

1960: 87–88, 91; Киуру, Мишин 2001: 104]. Сюжет рун о Куллерво находит параллели в эпосе других финно-угорских и самодийских народов, в том числе в ижмо-колвинском эпосе коми-зырян. Например, в песне-сказании «Семилетний сын» младший Вэли нечаянно подстрелил гагару, летевшую над землей чужого рода; хозяева той земли идут походом на род Вэли, истребляют всю семью охотника, за исключением мальчика, плакавшего в люльке, — «на счастье оленьему стаду». В другой ижмо-колвинской песне, «Хозяин Керча-ю», пастух Евлё-Хуплё, воспитанный в чужой враждебной семье, встречает в тундре свою ослепшую мать и узнает от неё правду о трагедии их рода. В вымском эпосе коми-зырян у вдовы охотника рождается сын Иван. Растёт он не по дням, а по часам: «Час прожил — подобным годовалому стал, другой час прожил — подобным двухгодовалому стал». Малыш просится у матери на игрища поиграть с одногодками. Дети швыряют в него мяч, издеваются над ним. Обиженный малыш хватает «тяжёлый мяч», швыряет в обидчиков: кому палец отбил, кому ногу зашиб. Родители пострадавших бранятся, попрекают его отцом и братьями, где-то пропавшими на реке Шомвукве, хотя мать тщательно скрывает от сына правду об исчезнувших родичах. На другой день малыш успешно побеждает подростков, а на третий — побивает взрослых парней. Наконец, мать рассказывает сыну правду и собирает его в дорогу. Главный мотив борьбы героя с противником и освобождения рода из-под власти врага опускается, но Иван находит «белокурую девушку», оказавшуюся дочерью тех двух чудовищ, которые проглотили его отца и братьев, и женится на ней. Столь же последовательно в ижмо-колвинских песнях показано превращение приниженного, беспомощного сироты-пастуха в мужественного бунтаря-мстителя. Мальчик, униженный хозяевами, которому приходится выполнять самую трудную работу, вырастает богатырём и мстит врагам, освобождает угнетённых родичей, проявляет мудрость. Таков Горностаевый Совик, таковы Канинский приёмыш, пастух Евлё и другие подобные им коми эпические богатыри [Микушев 1986а: 7–10; Микушев 1986б: 110–115; Коми 1991: 109–110, 140–141, 332–335; Коми 1987: 15–17, 36–37, 370, 563–565]. Пастух у разных народов считался убогим и одновременно наделялся чудесными способностями: у финно-угров он слыл ведуном, обладающим тайными знаниями. Действительно, его жизнь протекала между домом и лесом, он был связан с лесными духами и умел уберечь от них скот [Петрухин 2003: 132].

Пастушеские музыкальные инструменты выступают в волшебных сказках европейских народов как чудесные предметы, имеющие «организационные» функции: они заставляют окружающих плясать, и они же помогают собирать стадо. Мало сказать, что игра на музыкальных инструментах является необходимым элементом пастушеского клише, пастух

маркирован свирелью, и это тот несомненный признак, который указывает на его чудесные свойства, приобретённые чудесным образом, и, в конце концов, актуализирует его связь с иным миром, расширяет функции пастуха [Цивьян 1999: 231, 234]. Исследователи считают, что в приписывании звукам свирели организующих свойств, побуждающих к послушанию и умиротворению, проглядывают, видимо, древние представления народа, связанные с магической силой воздействия музыкального звука. Именно эти свойства уадындза нашли наиболее широкое развитие в художественно-образном мышлении осетинского народа, воплощенные в конкретных сюжетах сказок, эпических сказаний, в пословицах и поговорках [Алборов 1992: 213; Алборов 2004: 104]. Этнографы, наряду с обычаем не продавать, а дарить или обменивать святыни, а также сакрально отмеченных живых существ, указывают на запрет у русских продавать атрибуты пастушьего звания — такие, например, как трубу (рожок), что объясняется специальной связью пастуха с лешим [Успенский 1982: 95, 186]. По древним представлениям, удачливость человека в каком-либо виде деятельности объяснялась помощью сверхъестественных сил. В северорусской и карельской традиции пастух мог сделать на свою трубу или рожок особый наговор, чтобы все коровы шли к нему и из леса выходили вместе. Он был уверен, что на звук такого рожка скот станет сходиться скорее и охотнее, а хищные звери быстрее будут убегать прочь. Запрещалось давать поиграть на трубе или рожке другим, посторонним людям. Бытовали рассказы о суровом наказании за это. Если пастух, придя куда-то, клал или ставил свою трубу, то к ней нельзя было никому, кроме него, дотронуться. Аналогичный характер носил запрет прикасаться к рожку пастуха у карел. У финнов никому не позволялось смотреть через трубу и играть на ней. Выбор материала для пастушьей трубы, равно как и весь контекст её изготовления, обуславливался у русских и финнов магическими целями, которые в дальнейшем предстояло усилить и закрепить в процессе всего обряда. Это могла быть и дудка. Все духовые инструменты, которым придавали магическое действие, делались из священных деревьев. И силу этому важному вещественному атрибуту пастуха давал именно леший [Криничная 1986: 183–188; Криничная 2004: 284–287; Щепанская 2001: 75; Щепанская 2001: 11; Рейли 1989: 189–190; Никитина 2006: 162; Максимов 1994: 163; Мороз 2001: 239; Иванова 2012: 231], как Ацамазу — Афсати. Игра на рожке или трубе становится средством общения с лешим (подающим ему сигнал гнать коров из леса и др.), а сам музыкальный инструмент — неким сакральным предметом, принадлежащим к сфере потустороннего. Он недаром упоминался в пастушьих заговорах. Пастух, заключивший договор с лешим, считается единственным обладателем права играть на музыкальном инструменте.

Добровольное нарушение этой таинственной связи с нечистой силой влечёт за собой строгое наказание [Мифологические 1996: 49; Бобров, Финченко 1986: 170; Плотникова 1999: 75–76; Иванова 2012: 231].

Сравнительно поздний по своему происхождению антропоморфный образ русского лешего очень сложен и сочетает в себе элементы разных культов, однако черты повелителя лесного хозяйства и покровителя охоты и пастушества в нём доминируют. В русской мифологии леший сам играет на дудке: «…И так играет в дудку, хоть пляши, слышно версты за три… Я его дразню: «Славно-славно», а он того шибче играет. …Поиграл еще немного и затянул песню, но только у его слов не можно понять и нет раю», то есть эха [Криничная 2004: 291]. Мир рушится, когда леший пляшет [Ефимова 1997: 150; Мифологические 1996: 51], что напоминает сокрушительный танец Шивы в индоарийской мифологии. Согласно народным представлениям, леший по уговору может пасти скот за пастуха. Ведь леший — сам пастух, только его «стадо» — лесное зверьё [Мифологические 1996: 49; Ефимова 1997: 138–139; Мадлевская 2006: 321]. Перегоняя зверей, словно стадо, перед лесным пожаром, леший являлся в образе пастуха с кнутом за плечом и рожком в руках [Померанцева 1975: 30; Мифологические 1996: 49; Ефимова 1997: 137; Мадлевская 2006: 318], а кнут — атрибут Афсати. С лешим можно было вступить в «деловые» отношения на краткий или длительный срок, чаще всего это было доступно охотникам и пастухам. Согласно быличкам, он лично учил профессиональному колдовству маленьких пастушков. На русском Севере пастухи приравнивались к колдунам, считались «знающими» и умеющими договариваться с лешим. Поэтому они и сами воспринимались, в некотором роде, как представители иного мира, или, точнее, как лица, находящиеся на границе этого и «того» света [Максимов 1994: 162–163; Мифологические 1996: 49, 69; Ефимова 1997: 145; Мороз 2001: 242; Исаева 1993: 29]. Пастуху приписывалась сила пересекать эту границу [Мурадова 1997: 38–42]. Отношение к пастуху как к колдуну было свойственно населению многих русских областей, а северным русским оно было присуще почти повсеместно, особенно в районах контакта с иноэтическим населением): высоко ценились пастухи-карелы, зыряне, саамы. Пастух вступал в дружбу-сделку с лешим, одаривал его известным ему способом, давал отпуска скоту, обходил его с заклинаниями, заключая, таким образом, стадо в волшебный, магический круг, после чего из стада до конца сезона нельзя было забрать ни одной скотины, иначе «зверь переведёт» остальных. Во второй половине XIX — начале XX века в тех поморских районах, где было развито скотоводство, плата пастухам была очень высокой, причем считалось, что полученными продуктами (хлебом, яйцами, маслом) пастух делится с лешим [Ефименко 1878: 75].

Пастух в быличке учит хозяйку, как принести жертву лешему в виде яиц, чтобы вернуть пропавшую корову [Мифологические 1996: 49]. Но в целом в Поморье ответственность пастуха за утрату скота носила в силу особого к нему отношения скорее нравственный, чем юридический, характер: например, на Онежском берегу пастух вообще не отвечал за скот, а в юго-западной части Зимнего берега его можно было лишить только денег. Во всяком случае, благодаря суеверным воззрениям населения, пастух всегда мог объяснить пропажу скота недостаточным жертвоприношением лешему, то есть плохой оплатой самому пастуху. Магическими атрибутами пастуха являлись труба, рожок, хлыст [Бернштам 2009: 185–186]. Отношения с охотниками северорусский леший тоже мог строить на договорной основе и, подобно Афсати в нартовском эпосе, пригонять для них дичь и пернатых стадами [Максимов 1994: 62–63; Никитина 2006: 162; Криничная 2004: 278]. Он хозяин над всяким зверьем и птицей. Ежели кто с лешим в ладу, то будет ему удача в охоте. А леший под выстрел подсовывает только того зверя или птицу, которые в чём-нибудь перед ним провинились [Традиционный 2006: 334]. В Прикамье тоже считалось, что леший, если кто-то имеет с ним тайные сношения, то загоняет тому охотнику, подставляет под выстрел и птицу и зверя, а у других прогоняет [Чагин 2015: 74; Шумов 2015: 82]. Охотники Прикамья задабривали лешего, накрывали для него стол, чтобы тот оставлял им дичь [Белавин, Подюков, Свалова, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 49–50]. Успех в ремесле охотника зависел от благосклонности к нему лешего. Тот, кто вздумал «лесовать» (охотиться на лесного зверя), прежде всего должен был принести что-нибудь на поклон лешему, чтобы лов был удачен. На поклон приносили в лес краюшку хлеба или блин, с солью сверху, и клали это приношение на какой-нибудь пень [Афанасьев 1868: 336–337]. Поднося хлеб и соль, охотник обещал, что не будет жадничать [Шумов 2015: 82]. В Каргополье для обеспечения удачности охоты и собственной безопасности «хозяину», то есть лешему, оставлялось понемногу всего, что ели охотники, иногда еда приносилась для этого специально, её оставляли на пнях, бросали в лесную чащу [Денисевич 2001: 50]. Довольно часто охотники Заонежья пытались задобрить лешего подарком (табаком или хлебом) либо просили у колдунов охотничью молитву-отпуск. Лучшим местом для приношения подарка лешему считались развилки лесных тропинок. Однако если шли за водоплавающей птицей, то подарок делали водяному того водоёма, на берегу которого собирались охотиться. Охотничий отпуск у колдунов покупался за деньги. В отпуске указывалось количество зверя или птицы, разрешённое к добыче, а также назывался ряд запретных для охотника действий (бриться, собирать ягоды, общаться с женщинами и т. п.). Иногда там указывался не запрет, а предписание, например, возвращаться в жильё до

темноты. Охотник, набивший указанное в отпуске количество зверя или птицы, обращался к колдуну за новым отпуском или прекращал промысел [Логинов 1993: 49]. В Каргополье отпуск, он же статья, подразумевавший некий договор с лешим, брался у знахаря, но мог и передаваться от охотника к охотнику в кругу семьи [Денисевич 2001: 48–49]. У белорусов даже в заговорах отразилось упоминание об обмене типа «...а лесу часному і лясному хазяіну паклон аддаваў і падаркам яго надзяляў: хлебам да соллю, да коленкораву рубаху, да шаўковую падпаяску» [Замовы 1992: 35; Швед 2009: 8]. На Вологодчине на праздник Воздвиженье выставляли «вольному», то есть хозяину леса, ушат пива [Мифологические 1996: 51].

О лешем русские говорили, что обычно он делает только добро и помогает людям. Особенно леший доброжелателен к тому, кто помнит о нём и уважает его. Он не только повелевает лесным зверьём, но и заботится о нём. Как хозяин всего в лесу, леший, по русским поверьям, может не допустить, чтобы охотники без меры убивали зверей [Мадлевская 2006: 318]. В некоторые дни он запрещает стрелять в лесу [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 52]. У русских Каргополья плохим знаком считалась чрезмерно богатая добыча. Она могла повлечь за собой неудачу в следующий раз или даже гнев лешего. Поэтому, если охотник шёл на лося и убивал одного, то не должен был убивать другого, даже если предоставлялась такая возможность. Если убить трёх рысей, то через год может быть три покойника [Денисевич 2001: 50].

Наконец, леший — радетель за проклятых и обиженных [Русский 1995: 297], как и Афсати. Леший справедлив, его могут называть «лесовиком праведным» или «лесом праведным» [Успенский 1982: 99]. Он наказывает за вольные и невольные грехи [Максимов 1994: 66], за нарушение запретов [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 52]. Расплачивается он либо золотыми, либо серебряными рублями [Традиционный 2006: 335]. Женской его модификацией в русских народных верованиях выступает «лешачиха», или «лесовиха». О ней обычно говорили, что она уводит детей или парней, которые с ней живут, по уговору с пастухом может пасти скот. Лешачихи рисовались в крестьянском сознании то как страшные безобразные существа с огромными грудями, то как нагие девушки, то как женщины в белом или набойчатом сарафане. В мифологических рассказах Русского Севера лешачиха, подобно лешему, выступает и как опасное, и как благодарное существо [Мадлевская 2006: 326]. В современных представлениях русских Карелии волосы у лесных жительниц вовсе не длинные, косматые и растрёпанные, а наоборот, короткие [Логинов 2002: 3].

О том, что лешие живут под землей или же уходят туда на день, свидетельствуют русские поверья. На день Ерофея-мученика указано лешим

пропадать или замирать. Побуянив, они проваливаются сквозь землю, чтобы явиться на ней вновь, когда она отойдёт или оттает весной. А в одной из бывальщин леший, приняв облик племянника мужика, ведет его прямо в скалу и в результате сам уходит в неё. Изба у лешего крыта кожей [Максимов 1994: 65; Криничная 2004: 266], как и у Афсати. Русские Карелии, как и карелы и вепсы, считали, что лешие живут семьями. Каждая семья обитает на своей территории, естественными границами которой являются имеющиеся водные системы и обширные болота. Лешие на своей территории — полновластные хозяева деревьев, животных и птиц [Логинов 2002: 2]. Леший у русских и белорусов одноглаз [Успенский 1982: 94; Черепанова 2005: 129], как и Афсати у осетин. О нём говорят: «Дед-то слепой» [Ефимова 1997: 168]. В старинном заговоре просили защитить «от лешего одноглазого» [Сахаров 1885: 40]. Кроме того, он может хлестнуть кнутом и выбить глаз у человека, нарушившего запрет [Мифологические 1996: 49]. Русский леший рогат [Померанцева 1975: 33; Ефимова 1997: 133]. Медведем леший видится людям довольно часто, как и Афсати, например, когда участвует в выпасе скота, согласно договору с пастухом [Логинов 2002: 3]. Наконец, он тоже может предстать оленем [Шуклин 1997: 237; Ефимова 1997: 133]. В частности, в виде оленя он появляется в быличке из Олонецкой губернии [Ончуков 1908: 464]. Под видом оленя появлялись лешие и лешачихи и у других славян [Шеппинг 2008: 77]. Украинцы-гуцулы верили, что олени и серны — стадо лесных духов. У сербов и хорватов лесные духи тоже перегоняют диких зверей с места на место и так же пребывают в близких отношениях с пастухами-людьми, окружая их опекой [Moszyński 1967: 690–691].

Русский охотник, отправляясь на охоту, тоже старался выйти из дома незамеченным, и домашние его не должны были разглашать нигде, что он ушёл петли ставить. Это правило соблюдалось у русских всюду, где сохранялась промысловая охота, придерживались его и белорусы [Зеленин 1929: 77; Швед 2009: 9]. Некоторое время до и после охоты человек не мылся и не брился, «штобы ничево не случилося, ни медведь ни задрал, ничево». Он находился в маргинальном состоянии, в процессе постепенного перехода из «своего» пространства в чужое и обратно. Так как человек отправлялся в иной, враждебный ему мир, совершались охранительные обряды. В Каргополье особенно важен был момент выхода из дома: перед этим не ссорились, так как нельзя провожать промысловика грубым словом, напротив, надо сказать уходящему: «С Богом». Выходили обычно до того, как встанет солнце. Лучше, чтобы по пути никто не встретился, особенно плохо увидеть по дороге женщину. Иногда плохим знаком перед охотой являлась встреча с каким-то определённым человеком — колдуном или обладающим дурным глазом. Такой человек мог сглазить охоту [Денисевич 2001: 48]. Здесь же стоит упо-

мянуть зафиксированный в Приморском районе Архангельской области обычай: женщины не называли ушедших в море мужчин по имени до самого их возвращения. Использовали другие, иносказательные или изменённые, имена: вместо Василий — Силушка и т. п. [Щепанская 2003: 94; Березович 2010: 150]. С собою охотники брали в лес когти первого убитого медведя [Денисевич 2001: 48]. Аналогичный осетинскому запрет чистить ружьё в день охоты со временем эволюционировал в Прикамье в запрет перед охотой дуть в ствол ружья, чтоб не спугнуть удачу [Свалова 2015: 56]. В Каргополье строго запрещалось постороннему касаться охотничьего оружия или снаряжения, так же как пастушьего рожка или кнута [Денисевич 2001: 49]. Точно так же боялись сглаза оружия и прикосновения к нему чужого, незнакомого человека на Волынском Полесье. Там же считалось плохой приметой, идя на охоту, столкнуться со старой женщиной [Беньковский 1898: 9–10, 13–14].

Как и у осетин, у русских охотников Прикамья существовал запрет показывать пальцем на выслеженную дичь («можно только всей рукой проказывать») [Белавин, Подюков, Свалова, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 45]. В русских звероловческих артелях Сибири в XVIII веке, по сообщению Степана Крашенинникова, во время промысла также строго придерживались того, «чтобъ по обычаю предковъ своихъ ворона, змѣю и кошку прямыми именами не называли, а называли бъ верховымъ, худою и запечѣнкой. Промышленые сказываютъ, что въ прежніе годы на промыслахъ гораздо больше вещей странными именами называли, напримеръ: церьковь востроверхою, старца гологузымъ, бабу шелухою или бѣлоголовкою, дѣвку простыною, коня долгохвостымъ, корову рыкушею, овцу тонконогою, свинью низкоглядою, пѣтуха голоногимъ и прочая... Передовщикъ всякого, кто что назовет запрещеннымъ отъ него именемъ, не меньше наказываетъ какъ и за другие преступления» [Крашенинников 1949: 261–262]. О русских охотниках на реке Лене немецкий натуралист XVIII века Иоганн Георг Гмелин тоже сообщал, что они «всё называют иными именами, не как другие люди», и видел в этом «великое суеверие» [Зеленин 1929: 113]. Есть достаточные основания говорить о существовании в прошлом у русских специального «тайного» охотничьего языка, в котором с помощью описательных названий обозначались с одной стороны, объекты промысла, охотничье снаряжение, способы добычи и пр., события, например, гибель охотничьей собаки, а с другой — целый ряд предметов и явлений непромысловой среды [Конаков 1983: 193; Томилина 2015: 70–71]. Охотники старательно избегали прямых номинаций, их язык носил эвфемистический и даже табуистический характер [Свалова 2015: 57]. Учили этой иносказательной, эвфемической речи, созданию слов-заменителей к табуированным в охоте понятиям с детства при помощи

загадок на охотничью тематику [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 42]. У русских охотников Сибири запрещалось глумиться, смеяться над убитым зверем [Зеленин 1929: 44–45]. В Каргополье в лесу нельзя было пить, смеяться, поминать лешего [Денисевич 2001: 50]. Охотники Прикамья, как и осетинские, молились святым — покровителям охоты, жертвуя им хлеб и мясо [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 60]. В Заонежье «брали заветы», то есть обещали принести в местную часовню глухаря или его крыло, иногда — мясо или масло. В церквях священники такие подношения часто не принимали, правомерно считая этот обычай пережитком язычества [Логинов 1993: 49]. Нередко охотничьи ритуалы русских перед началом охоты сопровождало пение песен [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 42–43]. Как и у осетин, особые запреты на некоторые действия и произнесение отдельных слов накладывались на время охоты на домашних охотника [Свалова 2015: 56]. У русских старожилов низовьев Индигирки запрещалось трогать огонь острым железом, чтобы не причинять ему боль, и считалось, что огонь может выдать тайны охотников их жертве (медведю). Голову медведя, горло и легкие не ели, а хоронили, так как верили, что медведь — брат человека. А когда оленеводы кололи оленей, охотники держали во рту щепку, чтобы мысли человека не передавались диким оленям [Фольклор 1986: 15]. Русские охотники Сибири не продавали никому убитого ими изюбря: охотник должен был съесть голову животного сам, иначе его промысел в другой раз будет неудачен [Зеленин 1929: 55]. Белорусский охотник каждый раз смазывал ствол ружья кровью убитого животного [Никифоровский 1897: 261]. У украинцев, когда стрелок убивал добычу, он цеплял себе на шапку веточку. Если же охотнику помог убить добычу побратим, то он макал веточку в кровь убитого животного и клал её на шапку побратима, которую тот держал в левой руке. Подобную веточку вкладывали и в рот копытного животного или в клюв птицы, и она символизировала «последнюю пищу». Иногда веточку вставляли в смертельную рану убитого животного [Каляндрук 2007: 74], что, вероятно, было связано с культом леса и лесовика, лешего. Вместе с тем существовал и обычай делиться добычей, как на Кавказе. Украинские охотники на Западном Полесье разносили «свежину» не только между родственниками, но и между соседями [Давидюк 2018: 204].

Коми-зырянский охотник называл соболя «мягколапым» и, даже сидя в своём охотничьем шалаше, утверждал, что до конца охотничьего сезона он другое слово произносить не может. Охотничий сезон длился пять месяцев. И всё это время он этим словом заменял запретное [Мери 2020: 30]. Медведь, по мнению коми охотников, понимает язык человека. Поэтому, встречая берлогу, охотники говорили: «Абу, абу (нет, нет медведя)», а в

охотничьей практике у коми медведя называли стариком (майбыр) [Старцев 1931: 51]. Коми тоже, как и осетины или памирцы, употребляли различные эвфемизмы в охотничьем языке, чтобы раньше времени не спугнуть зверя. Некоторые эвфемистические термины закрепились и в современном коми языке. У коми-пермяцких охотников, как и у русских, отмечено, например, большое количество глаголов-эвфемизмов к понятию ‘убить’ (обычно образного, метафорического характера). Метафоризация названий животных была важной частью охотничьих заклинаний. Особая охотничья терминология, заменяющая табуированные во время промысла слова, была зафиксирована и среди коми-зырян и коми-язьвинцев. Запрет на произношение слов «женщина», «собака», «поп» объяснялся тем, что они крайне неприятны лешему. Промысловая лексика заменяла названия бытовых вещей, имевших значение «домашнего», противоположного лесу, и христианского. Существовало также убеждение, что убитый зверь возродится, хотя бы в лице другой особи, поэтому его остатки тщательно собирали и зарывали или оставляли в укромном месте. Основой охотничьей морали у коми-зырян было почтительное отношение к любой добыче независимо от её ценности. Запрещалось издеваться над убитым зверем, раненого обязательно полагалось добивать, чтобы не мучился [Зеленин 1929: 44, 114; Конаков 1983: 190–192; Конаков 1996: 77–78; Голева 2011: 83; Сидоров 2015: 172–173, 226–228; Томилина 2015: 69–71; Ильина, Уляшев 2016: 45–46]. С убитым зверем надо было обращаться серьёзно и вежливо. Нельзя было выражать недовольство, если вместо ожидавшегося ценного зверя в ловушку попадалось малоценное животное. Гнев со стороны лешего (вёрса) вызывали неуважение к своим товарищам, несоблюдение чистоты в местах обитания зверя и птицы. На охотничьем промысле не позволялось сквернословить, быть сварливым или каким-нибудь образом выказывать свои антисоциальные чувства. В противном случае могла отвернуться удача. Нравственные качества были основным требованием, предъявлявшимся к члену составляющейся охотничьей артели [Сидоров 1927: 29–30; Конаков 1996: 67; Голева 2011: 82–83]. Как и у осетин, важной была роль старшего охотника, на которого возлагались обязанности охранять артель от колдовских чар со стороны могущих встретиться недоброжелателей, и следить за исполнением всех предписаний охотничьей морали [Сидоров 2015: 41–42, 47–48].

Особое место в мифологии коми занимал леший. От его отношения к охотнику зависел успех промысла. Поэтому коми старались добиться его расположения, делали ему подношения, делились добычей, просили разрешения на охоту [Савельева, Королев 1990: 100]. К лешему отношение мужчин было равное, почти панибратское: считалось, что с ним можно (не без выгоды) подружиться или приручить его [Ильина, Уляшев 2016: 58].

Он мог лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом [Голубкова 2014: 317]. Если у осетин перед охотой нельзя было употреблять мясной пищи, то у коми-пермяков, когда идешь на охоту, нельзя брать с собой ничего мясного [Савельев 2015: 54]. Как хозяин зверей, леший мог повлиять на промысел — наделить удачей или забрать дичь, поэтому охотники, помимо использования различных талисманов, обращались к лесному духу с просьбой о помощи [Голева 2011: 83]. Охотники коми, подобно кавказцам, подносили лешему подношения с приговором, в том числе пироги с грибами [Петрухин 2003: 223; Конаков 1983: 187; Савельев 2015: 54–55], шаньги [Ожегова 1961: 14; Голева 2011: 84], рыбный пирог [Конаков 1996: 72; Голева 2011: 84], кусок хлеба [Голева 2011: 83].

У коми-пермяков было распространено поверье о том, что некоторые охотники не просто благодарят и просят помощи лешего, но и «дружат» или «знаются» с ним. «Знающегося» с лешим охотника распознавали по успеху в промысле или необычному поведению: он не боялся сглаза и поэтому не прятал дичь от посторонних глаз; однако ему приходилось подчиняться другим правилам, например, ходить на промысел только в одну сторону: «Те, кто с лесным-то водятся, им надо в одну сторону всегда ходить, то есть с другой стороны уже нельзя пройти. Он поймает пять, шесть зайцев, на палку повесит и прямо посреди деревни идёт. Ничё ему, типа, не сглазили» [Голева 2011: 83–84]. Представлялся он одноглазым и жил, по мнению коми, со своим многочисленным семейством в избушке, построенной в глухом, недоступном месте [Белицер 1958: 320; Гагарин 1978: 34; Семенов 1991: 8; Конаков 1996: 65–66]. У коми-пермяков леший антропоморфен, но с зооморфными чертами, которые становятся признаком его отличия от людей, в том числе рогами: «С рогами он, большой, в дом не поместится» [Голева 2011: 153]. Для пермяцкой охотничьей среды был характерен сюжет о появлении дочерей лешего, которые пытаются завлечь охотника: «Я, говорит, на охоту пошёл, дочь его впереди идет, ухает, охает. Коса у неё до земли, очень красивая»; «Ирина — лесная женщина, большая. Муж из лесу пришёл, а она за ним забежала в дом» [Голева 2011: 85]. В представлениях о лешем у коми доминировал образ строгого, но правосудного и отнюдь не кровожадного лесного владыки. Он был совершенно нейтрален к досконально соблюдающим все нормы и правила поведения в лесу, предупреждал без каких-либо особых последствий за мелкие нарушения, за серьезные проступки мог полностью лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом [Конаков 1996: 66]. Леший был справедлив и уводил к себе всех воров, мошенников, оказавшихся в лесу [Конаков 1996: 68]. В честь ценной добычи охотниками традиционно устраивался праздничный ужин [Жеребцов,

Конаков, Шабаев, Шарапов, Цыпанов 2008: 159]. В частности, убив лося, варили его язык и печень на месте [Ильина, Уляшев 2016: 40], что тоже напоминает осетинские обычаи. Поскольку, по представлениям коми, каждое дерево и каждый вид животных имеет своего «хозяина» или духа-хранителя, строго запрещались бессмысленная рубка деревьев и необоснованное убийство животных [Ильина, Уляшев 2016: 41]. Леший предостерегал охотника и контролировал его промысел: «На охоту пошёл. Шёл, шёл, шёл, шёл по лесу кругом, за Губаново. Потом кто-то мне говорит: «Много дичи убил?» — по-русски» [Голева 2011: 85]. Если охотник жадничал, леший уничтожал его добычу, водил по лесу [Рочев 1984: 122–123; Шумов 2015: 82]. Мог покарать увечьем или гибелью [Голубкова 2014: 316]. Лесные духи делились у коми на старших и их подчинённых. Градация отражалась в их внешних чертах, одежде, занятиях и функциях [Голева 2011: 154]. В частности, в конце сентября пермяки приносили к местным часовням бараньи ноги, а также куриц (курӧггез) и другую птицу «курӧг енлӧ» (куриному или птичьему богу) [Мальцев 2004: 64–65]. И у коми ещё недавно существовал обычай наделения частью добычи после возвращения с охоты престарелых соседей, а также каждого, кто оказывал хоть какую-нибудь помощь промысловику [Конаков 1978: 10–11].

У карел божеством леса и хранителем лесных богатств являлся Тапио. Его образ был наделён, в основном, положительными чертами. Это был мудрый старец, владелец богатых кладовых, правитель страны Тапиолы. Карелы, проживающие на финской территории, говорили: в старину охотнику «не надо было бояться, что оскудеют леса, так были обильны стада Тапио». У него есть жена, дочь и сын и множество родственников, особенно женского пола, лесных дев. Существовало понятие «стол Тапио». Это своеобразный алтарь, который служил для поклонения хозяину леса. Для него выбирали молодую низкорослую раскидистую елочку или можжевельник, ветки которых на уровне стола росли в стороны, параллельно земле. Иногда это была сосна с обрезанной верхушкой, разрастающаяся в стороны. В Беломорской Карелии «стол Тапио» мог находиться и прямо на выступающих корнях дерева. В качестве алтаря для жертвы, для разговора с хозяином леса мог быть и муравейник или перекресток, места, которые также являются, по народным верованиям, домом лесных духов. В Северной Карелии для того, чтобы охота была удачной, первую подстреленную птицу варили прямо с перьями. Затем её относили на стол Тапио, ели сами, остатки оставляли на трое суток, а потом выливали под корень. В финской провинции Хяме во время первого выхода в лес надо было подстрелить сойку, найти пышную елочку, на ветки положить мох, а сверху — птицу. Это была жертва хозяину леса. В Южной Финляндии на лесной стол,

«ладонь Тапио», клали мясо первого зайца и наливали немного вина. Маленькая, разросшаяся в стороны елочка, дом матери леса, была местом жертвы и для пастухов. Перед первым и последним выгоном скота они укладывали на верхние широкие ветки листья, затем различную еду, а сверху закрывали лапником. На юге Финляндии пекли специальные лепёшки Тапио. Тесто из ржаной муки замешивали на пене, которая получалась при варке первой добычи. В некоторых случаях эти лепёшки сушили в устье печи. Второй способ был: взять из поповского поля три ржаных колоса, высушить, перемолоть и испечь три хлебца. «Столом Тапио» могла служить ель или её корни. Лепешки в первом случае укладывали на три стороны, а во втором — поверх еловых веток укладывали еще ольховую щепочку, и лишь потом лепешки. В Иванову ночь хозяину леса относили пиво, причем солодовую рожь надо было собрать за одну ночь с девяти полей. В день святого Николая на стол Тапио относили кровь жертвенного барана и сыр из молока только что отелившейся коровы. Следует отметить сакральность и времени жертвоприношений, и количественных показателей самой жертвы. Обряд совершали часто в праздник или накануне праздника (это мог быть день Кегри, покровителя домашнего скота, 1–2 ноября), ночью, ранним утром или поздним вечером — в пороговое время и года, и суток. Количество жертвуемых предметов было сакрально: три лепёшки, три вида зерна, собранного с девяти полей. Сам обряд всегда совершал мужчина, обязательно в шапке, обходя стол два раза по солнцу и один раз против него. Для благословения под стол Тапио приносилось и то, чем охотились: ружья, силки и т. п. [Иванова 2012: 172–174]. От Тапио зависела удача в охоте. Он мог привести добычу даже с чужих земель. Для этого ему приносили жертвы и шли в лес с добрыми помышлениями и добрыми спутниками [Иванова 2012: 175]. Хозяйка дома Тапио вся в золоте и серебре [Иванова 2012: 175]. Красавицей изображалась и дочь Тапио Анникка [Иванова 2012: 176]. Божество леса, по карельским представлениям, любит пошутить над человеком, но при умелом договоре с ним делается помощником или покровителем охотника [Линевский 1941: 101]. Охотники, идя на охоту, всегда обращались за покровительством к хозяевам леса, приносили подарки и читали заговоры [Иванова 2012: 176]. Считалось, что охотничьей удачи не будет, если человек с недобрым взглядом посмотрит вслед. Считалось также плохим знаком, если женщина перейдёт охотнику дорогу. Особенно этой приметы опасались, когда шли на медведя. Говорили, что зверь тогда обязательно унюхает след охотника и либо убежит от него, либо нападёт первым. Поэтому на охоту уходили из дома до рассвета. Забыв что-нибудь дома, с дороги не возвращались. Во избежание сглаза, происходящего от завистливого человека, ни один охотник не давал своё ружьё в чужие руки [Логинов 2008: 194–195]. В лесу вообще

было запрещено материться и даже громко разговаривать, петь. Ругань могла рассердить лесного хозяина. Нельзя было и думать о плохом [Иванова 2012: 194, 242]. К лешему карелы обращались с просьбой разрешить пасти скот на поляне, на мысу или на острове. Старики рассказывали, как своими глазами видели, что в стаде вместе с коровами ходит леший, принявший облик медведя. Медведь весь день занят поиском пищи под пнями и камнями, но коров не трогает, словно и не видит. Медведь в мифологии сямозерских карел всегда выступал как помощник «хозяина леса», действуя по заданию лешего. Он охранял коров якобы только внутри своей территории, не позволяя приближаться к вверенному ему стаду другим медведям [Логинов 2008: 170]. Хозяева леса у финнов и карелов могли представать в образе ещё одного тотемного животного — лося [Ефимова 1997: 133; Иванова 2012: 195]. Иногда у повстречавшегося в лесу хозяина леса (Mecänizändy) просто один глаз посреди лба [Иванова 2012: 201]. Для того чтобы охота была удачной, и хозяева леса разрешили пользоваться своими кладовыми, необходимо было их угостить, задобрить. «То слышала, что когда убивают оленей в лесу, то сварят большого оленя, накормят лешего. Сварят или жарят там, в лесу, убьют и дают одно животное лешему» [Иванова 2012: 229]. По карельскому поверью, от колдуна можно было получить отпуск на зверя и птицу, тогда замеченные охотником животные от него живыми не уходили. Они дожидались, пока тот их пристрелит. Один охотник, убив двух лосей, вернулся в деревню за боеприпасами, чтобы застрелить третьего, что ему удалось [Логинов 2008: 193]. На севере Финляндии, преимущественно среди саамов, существовал следующий обычай, отразившийся и в карело-финских эпических песнях: когда на общем охотничьем угодье убивали лося или медведя, то на свою долю могли претендовать и другие, не участвовавшие в охоте, собственники этого общего охотничьего угодья, если они приходили на место закончившейся охоты до того, как со зверя содрана шкура [Евсеев 1957: 84]. Этнографы подтверждают, что у саамов было принято, что пришедший после того, как животное было убито, имел право на долю добычи, хотя сам не принимал участия в охоте. Продукты охотничьего промысла считались общей собственностью и распределялись равномерно между всеми жителями селения [Волков 1996: 51]. Это был сохранявшийся в пережиточной форме обычай общего распределения добычи [Лукьянченко 1971: 9; Чарнолуский 1972: 255]. Добыча, которую давала охота на волков, первоначально тоже была общей собственностью. К 1733 году относится постановление, согласно которому шкура хищного зверя доставалась охотнику. У саамов были и другие интересные правила, касающиеся ловли и охоты: если один охотник ранил дикого оленя или какую-нибудь другую крупную дичь, а другой убивал, то они делили добычу поровну [Волков 1996: 51].

У саамов властителем леса был бог охоты Лейб-Ольмай, которого ещё называли Мец-хозин. Он охранял животных, населяющих леса, за исключением медведя, который ему не был подведомствен. Он любит тишину и когда в лесу начинают кричать, шуметь или петь, то сердится, заводит таких людей в глушь [Харузин 1890: 151–152; Михайловский 1892: 37]. Судя по сказке про охотника, где лесное божество называется «бесом», оно обладало силой воскрешать убитых им животных [Саамские 1980: 145–146], как Афсати. Перед отправлением на охоту саамы гадали на бубнах, в каком направлении следует охотиться и где будет удача. Вопросу гаданий и всевозможных примет охотники уделяли немалое внимание [Волков 1996: 33]. Поедая убитого медведя, каждый ел свою порцию, причем с большой осторожностью, чтобы не сломать кости скелета, для которых в конце концов вырывали могилу. К ней приставляли человека, который объявлял: «С пришествием следующей весны ты снова воскреснешь, будешь бродить по холмам и спать в миртовом ложе. Прости нам теперь, забудь, что мы убили тебя. Однако не мы тебя убили. Это было оружие, которое было в наших руках» [Боси 2004: 139–140]. Существует много этнографических свидетельств того, что кости медведя, съев мясо, саамы зарывали в землю, чем хотели выразить особое уважение к зверю и обеспечить удачную охоту на него в будущем. Имеются также указания, что кости медведя собирали и прикрепляли, в том числе и череп, в соответствующем порядке к какой-нибудь хворостине. Собранный таким образом скелет медведя укладывали на землю и заваливали брёвнами, чтобы звери не могли его повредить [Зеленин 1929: 48; Лукьянченко 1971: 147], очевидно, рассчитывая, что божество воскресит его из костей. По верованиям саамов, убитый медведь воскреснет и, увидев себя погребённым как следует, довольный таким почётом, позволит себя убить ещё раз тем же саамам — без опасности для них [Харузин 1890: 203]. Саамы на святых местах, у священных камней-сейдов, приносили в жертву оленьи рога [Чарнолуский 1965: 70], как и осетины. Рога вырубались вместе с частью черепа, в который клались кусочки от всех частей оленьей туши. У сейдов заговаривали оружие и просили удачи в охоте [Волков 1996: 33]. Саамские женщины, встречая охотников, возвращающихся с добычей, пели особые песни на тайном языке [Боси 2004: 137], что логично, ведь они пока являлись частью лесного, охотничьего пространства. Поморы Терского берега, доверявшие пастьбу своих оленьих стад пастухам-фильманам (западная ветвь кольских саамов), считали их, так же как и саамы, колдунами, общающимися с духами природы через шаманов («колдунов и колдуний»): шаман сообщал пастуху все, что надо делать со скотом, а тот уже передавал хозяевам оленей [Россиев 1903: 129]. Эти верования разделяли жившие на Западном Мурмане норвежцы и шве-

ды: швед-караульщик на западном мурманском становище сообщил поморам, что однажды видел огромного белого человека, которого он не смог застрелить и потому считал, что это был злой дух, которому старые лопари доверяли своих оленей [Бернштам 2009: 186].

Согласно эстонским поверьям, каждый лес имеет своего духа (metsavaim). Они могут принимать вид обычных людей, например мальчика-пастуха, правда, пасет метсавайм необычное стадо — зайцев. Метсаваймы покровительствуют птицам, заботятся о больных и раненых животных: от них зависит рост деревьев в лесу. Обитают они в дуплах деревьев, где могут жить семьями. Людям метсаваймы в общем не опасны, хотя могут наказать тех, кто нарушает запреты, в том числе христианские, — например тех, кто работает в лесу в воскресенье. Метсаваймы могли сбить с пути, лишить удачи охотника, который оставлял в лесу раненых животных. Больше опасности представляли лешие — ванахальбы («старые черти»), ванасыги («старые слепцы») — заметим, что слепота или одноглазие считались у древних финно-угров признаком нечистой силы. Принимая облик седых старцев, они иногда пасут стада диких животных. Впрочем, охотнику, которому удается заключить договор с ванахальбом, обеспечена особая удача в охоте [Петрухин 2003: 149]. В эстонской быличке рассказывалось, как один охотник выстрелил в хозяина леса (Метса-иса, Метса изанд), за что лесной дух лишил его удачливости на охоте. Обиженный лесной дух отгонял от него всех лесных зверей и птиц [Киткаева 1989: 57]. Ещё в XX веке эстонские охотники и рыбаки, вместо запретных слов употребляли другие, правда уже в шутку. В представлении их предков упоминание имени зверя могло отпугнуть добычу и принести несчастья, потому что море слышит, лес понимает. Преступивших запрет ждала кара. В давние времена у рыбаков и охотников на тюленей для каждого животного, ветра, корабля и вообще для всего, что как-то касалось их промысла, было своё название. Например, тюленей называли «рыба», а их кровь — «ольха», ерша — «краснопёрым», собаку — «хвостатой», лошадь — «косолапой», корову, быка, козу и козла, свинью именовали иноязычными словами. Если кто-нибудь, будь то свой или чужой, случайно или нарочно называл животное эстонским словом, его наказывали — окунали в воду. На тюленя нельзя было показывать голой рукой, надо было — рукавицей, обшлагом или локтем, иначе сразу получал по руке, если не соблюдал обычаев [Мери 2020: 29-30].

Согласно верованиям вепсов, у лесного хозяина (mechiine, mecižand) есть жена, дети. Обитает он в лесной чащобе вместе со своей семьей и целым штатом лесовиков низшего ранга. Людям лесной хозяин являлся в разных обличьях, в том числе в виде седого «замшелого» старца небольшого роста. Главной его функцией является забота о лесном хозяйстве,

включающем растительность и животных. Это добрый дух и довольно благожелательно относится к вепсу, если его три года худо не поминать. У него много золота и серебра [Пименов 1965: 240; Азовская 1977: 147; Винокурова 2015: 281, 283]. У вепсов лесной хозяин так же мог выступать в роли помощника охотника, выгоняя на него множество дичи. Он даже мог, расщедрившись, открыть клад счастливцу [Пименов 1965: 240; Конаков 1983: 188]. Вепсским охотникам тоже полагалось приносить жертвы лесному хозяину. Как правило, жертвовали различные продукты из мира культуры, в том числе блины, хлеб, пирог-калитку, различную выпечку. Их оставляли на пне, у придорожного креста или на перекрёстке дорог, подвешивали на дерево. В лесу, чтобы не рассердить хозяина, нельзя было ругаться. По народным представлениям вепсов, хозяин леса строго следил за числом убитых зверей. В случае превышения нормы добычи он мог вынести приговор охотнику о запрете в дальнейшем заниматься промыслом [Азовская 1977: 147; Строгальщикова 2014: 136; Винокурова 2015: 284–285]. Без оберегов вепсы охотиться не уходили [Логинов 1993: 50].

У северных удмуртов, как и у осетин, повелитель лесов (нюлэсмурт) являлся одним из главных божеств пантеона, в честь которого устраивали всевозможные жертвоприношения. Особо его почитали охотники, так как считалось, что звери в лесу находятся в его ведении, и при благорасположенности к людям он нагоняет в леса множество дичи. Но, если его прогневить, то он лишает охотника удачи. Так же в его ведении находился скот, который северные удмурты выпускали на вольный выпас в лесу или же в огороженные поскотины, устроенные в лесу. Поэтому благополучие скота зависело от воли лешего [Садиков 2008: 76–77; Волкова 2003: 331]. В Сарапульском уезде лешему приносили в жертву осенью в лесу под ёлкой вино, хлеб и быка или серого барана. В молитве говорили: «Леший, дай мне дичи, белок, лисиц, медведей. Дай так же пчёл, направь их в сделанный мною улей. Я тебе тоже кое-что подарю». Удмурты-бесермяне тоже имели обычай приносить в жертву лешему гуся. Жертвоприношение бывало осенью, где-нибудь на опушке леса, в ельнике. Для этого там устраивалось нечто вроде стола. Покрыв это подобие стола скатертью, на него ставили две чашки — в одной кашу, а в другой гусиное мясо. Лешего умоляли быть милостивым к людям и животным, проходящим по лесу. В особенности просили его не пугать их [Емельянов 1921: 122–123]. Кое-где считали, что в жертву лешему можно принести только птицу: гуся или утку, тетерева и даже рябчика [Первухин 1888: 77]. Непременной составной частью жертвы хозяину леса и зверей были блины [Шкляев 2003: 125; Садиков 2008: 77]. Охотники устраивали также специальные жертвоприношения с целью обеспечения удачи на охоте, особенно отправляясь на промысел [Садиков

2008: 77; Шутова 2001: 69, 95; Емельянов 1921: 123]. Удмуртские охотники предпочитали идти в лес в лаптях. Они были не только удобны и легки, но еще и не распространяли запах дёгтя и кожи, который мог легко учуять зверь [Владыкина 1998: 261]. Это напоминает осетинское поверье. По мнению удмуртов, если охотник у ворот встретится с женщиной, да ещё и идущей за водой, с пустыми вёдрами, — не будет ему удачи. В одной быличке такая женщина ещё и оказывается ведуньей [Владыкина 1998: 265]. Как и осетины, саамы, финны, эстонцы и марийцы, удмурты называли медведя иносказательно: «дедом по отцовской линии», «старичком» [Зеленин 1929: 106], что свидетельствует о следах охотничьего языка. Запрещалось смеяться над убитым зверем, а то нюлэсмурт рассердится [Зеленин 1929: 113; Верещагин 1886: 70]. У удмуртов в некоторых местностях леший, как и Афсати у осетин, считался имеющим только один глаз. Живёт он в лесу, где имеет свою жену и хозяйство. Говорили также, что в лесу у него запрятаны сокровища — золото и серебро, волшебный сундук со всяким добром. Владея этим огромным богатством, он может одарить человека из добрых побуждений, например, насыпать ему полную корзину золота или донести человека вместе с золотом домой [Садиков 2008: 78; Петрухин 2003: 239; Владыкина 2009: 26]. Удмуртский леший — повелитель медведей, оленей, всего зверя и птицы [Коршунков 2005: 292]. Очень часто он уподобляется старику и может быть седой, как лунь. У лешего длинная седая борода, иногда лошадиные уши. Он оживляет убитых на охоте зверей и птиц свистом или криком [Владыкина 2009: 24–25, 28–29].

Марийцы в XVIII веке тоже присваивали лешему (ведашу, водыжу) повелительную силу над лесными духами, зверями и птицами. По их мнению, он мог делать звериные промыслы удачными и несчастливыми [Чулков 1786: 67]. Он признавался главным марийским лесным богом, покровителем и хранителем леса. По преданию, ночью водыж обходит селенья и пасет скот, являясь то в облике человека, то в облике оленя; деревья кланяются ему до земли, птицы щебечут ему песни, звери расступаются перед ним [Ситников 2006: 27]. У марийцев есть схожее с осетинскими предание о «Вожде оленей». Охотник встретил в лесу «красивого оленя», упорно преследовал его и убил. Перед смертью олень произнес заклятье — предсказал всякие несчастья охотнику. И, действительно, добавляет предание, вернулся охотник домой, а у него сгорел дом, и погибла семья. «Ведь он убил Вождя оленей» [Тудоровская 1960: 107]. Согласно марийскому поверью, чтобы задобрить хозяина леса (чодыра оза), нужно его постоянно одаривать. На основе этого поверья возникли сюжеты мифических рассказов о том, как охотники, благодаря своим угощениям, возвращались с добычей или становились обладателями золотых монет, так как в благодарность

хозяин леса всегда их одаривал. Являлся он в образе старика [Киткаева 1989: 57–58].

Исследователи отмечают, что так же, как и леший, с музыкальным инструментом изображался древний славянский бог скота и лесных животных Волос (Велес), предстающий в украинской мифологии с сопилкой (флейтой, свирелью) в руках [Криничная 2004: 291; Плачинда 1993: 19]. Этим он сближается с осетинским Афсати, но на атрибутике их параллели не заканчиваются. Как и леший, Волос связан с золотом: в X веке дружинники, которые клялись Перуном и Волосом, от первого бога ожидали в качестве кары за нарушение клятвы смерть от собственного оружия, а от второго — «да будемъ золоти яко золото», то есть перехода в загробный мир через болезнь или поглощение землёй, если принять во внимание изоморфность культовых воззрений, связанных с землёй, древнерусскому почитанию золота [Успенский 1982: 61–62; Новичкова 2001: 181]. Мотив золотого клада присутствует и в «Житии святого Авраамия Ростовского», где он прямо связывается с Волосом. Авраамий, уничтоживший «идола камена» Волоса в Ростове, едва не стал жертвой беса», преобразившегося в свою противоположность — в образ воина, который возвел на него навет «царю» Владимиру. Бес обвинил Авраамия в том, что тот занимается волхвованием, что он утаил от князя найденный им в земле медный котёл с деньгами [Рапов 1988: 312–313]. Судя по исследованиям, «скотьему богу» Волосу подчинялся у славян некий «куриный бог», с которым связывался ноябрьский праздник «курячьи именины» [Успенский 1982: 132, 151–155; Левкиевская 2001: 115] и имя которого совпадало с осетинским Карчиклоем. Он охранял кур от порчи и нечистой силы, способствовал их разведению и плодородию, удерживал их в своём дворе. И Волосыни славянской мифологии могут толковаться не как жёны [Иванов, Топоров 1974: 49–50, 200; Иванов, Топоров 1995: 107–108], а как дочери Волоса, по аналогии с дочерьми Афсати.

Культ Волоса у славян соединялся с культом медведя («волосатого», «волохатого» в табуистическом обозначении иносказательного языка охотников), ритуальным одеванием медвежьих шкур, образом сказочного богатыря Медвежье Ушко, Медведко, Медведовича, рождённого от связи медведя с человеком. При этом почитание медведя мыслилось как культ возрождения животных, выражавшийся в похоронах их костей, и плодовитости объектов охоты [Рыбаков 2002: 95–104, 408–410, 413–415; Живанчевич 1970: 46–48]. Помимо фольклорных данных, о связи Волоса с музыкальными инструментами, в том числе с духовыми, свидетельствуют письменные источники. В «Сказании о построении града Ярославля», источнике XVIII века, восходящем к древней записи, прямо говорится, что на месте, где не-

когда стояло капище Волоса, «ту и сопѣли, и гусли, и пѣніе многажды раздавашеся, и плясаніе нѣкое видимо бываше». Здесь же сообщается, что всё это влияло на выпас скота [Писаренко 1997: 238].

С нартовским эпосом перекликаются, прежде всего, многочисленные варианты балто-славянских сказок о заячьем пастухе: царь или король обещает выдать свою дочь за того, кто справится с обязанностями заячьего пастуха; герой (младший из трех братьев) с помощью чудесной дудки собирает зайцев и получает руку царевны либо королевны. Сам выбор зайцев в качестве подопечных, конечно, связанный со свойством этих зверьков быстро разбегаться и исчезать, указывает и на особость стада, скота, принадлежащего сверхъестественному, нередко злокозненному персонажу. Как и в нартовском эпосе осетин, реализуется формула «у человека — коровы (овцы, козы и т. п.), у не-человека (чёрта, лешего, ведьмы и т. п.) — зайцы или другие дикие животные». В этой группе сюжетов появляются также медведи, волки, вообще дикие звери как не-человеческий, «превращённый» скот. Встречаются и стада оленей, диких птиц, которые также могут обнаруживать волшебные свойства (по меньшей мере, понимание человеческого языка). Чтобы справиться с таким стадом, пастух пользуется особым средством — играет на волшебном музыкальном инструменте. Он может появиться у героя и сам собой, однако обычно это дар чудесного помощника, например, старика или Вяльняса [Кербелите 2005: 85, 190, 192; Цивьян 1999: 231–232, 234].

Образ этого помощника особенно интересен. Славянскому «скотьему богу» Велесу (Волосу) у балтов соответствовал упомянутый выше Вяльняс (Велс), который после христианизации стал пониматься как чёрт. Но в языческие времена этот персонаж являлся божеством, опекуном мертвецов и животных, был связан со жрецами и музыкой, с лесом и зверями. Он мог и сам быть музыкантом. В мифологических сказаниях литовцев Вяльняс изображается другом пастухов — он играет с ними в различные традиционные пастушеские игры. В сказках о состязаниях в силе Вяльняс является пастухам или главным пастухам и состязается с ними. Пастухам он дарит волшебную дудочку; когда на ней играешь, все животные и люди пускаются в пляс, а скотина собирается вокруг играющего, это помогает пастухам в работе. В упомянутых сказках, как только пастух заиграет на волшебной дудочке, животные ложатся возле него, не убегают [Велюс 1981: 265; Vėlius 1987: 87, 201, 205, 208; Кербелите 2005: 192; Топоров 1983: 55; Кербелите 2001: 165; Gimbutas 1974: 89]. В литовской быличке о нечистом месте говорится: «Ночью заявятся вяльнясы, станут на дудках играть да плясать» [Цветок 1989: 133]. Мотив дудочки, как отмечают исследователи, в свою очередь сближает литовского Вяльняса с древними пастушьими божествами,

играющими на свирели [Велюс 1981: 265; Vėlius 1987: 87; Топоров 1983: 55]. Этот мотив интересен и с другой точки зрения. Во многих вариантах сказки о выпасе зайцев пастух получает волшебную дудочку от нищего старика, который в некоторых вариантах называется Богом. Нищий старик дарит дудочку пастуху (батраку, солдату) во многих вариантах сказки про пляску в зарослях шиповника, где он также называется Богом. Мотив дарения дудочки позволяет, однако, сблизить этот образ скорее с Вяльнясом. Обращает на себя внимание регулярное упоминание в этом эпизоде таких специфических реалий, как пень или камень, причём упоминание, никак не мотивированное сюжетом (в одном варианте сказки о заячьем пастухе старик появляется перед пастухом, который плачет, сидя на пне или на камне). В литовской фольклорной традиции эти реалии устойчиво ассоциируется с Вяльнясом, собственно говоря, их можно даже рассматривать как своего рода субституты Вяльняса (например, в оригинальном варианте сказки о ведьмином пастухе, где дудочку дарит пастуху женщина, которую он находит втиснутой в пень). Эти и другие особенности контекста позволяют предположить исходную связь рассматриваемого мотива с мифологическим существом — Вяльнясом [Велюс 1981: 265; Vėlius 1987: 87]. В латышской сказке «Волшебная свирель» взявшийся ниоткуда старичок дарит красивую свирель сиротке-пастуху. С её помощью паренёк заставляет плясать овец, коров, сварливую хозяйку и её домочадцев, вражеское войско, короля, его дочерей и всех его солдат [Латышские 1972: 219–221]. В другой латышской сказке, «Пастух Анс», барин, издеваясь над своим пастухом Ансом, ломает его дудочку. Загадочный старичок берет его к себе в лес, где Анс делает себе новую дудочку. Старичок научил его играть на этой дудочке так чудесно, что все лесные звери сбегались к Ансу, садились вокруг и слушали музыку. Зверей старичок называет своими коровами. Барин посылает сыновей к Ансу за чудесным зайцем, но тот, услыхав звук дудочки, всякий раз вырывается у них из рук и убегает назад к пастуху. Когда в лес является сам барин, Анс сзывает дудочкой не только зайцев, но и волков и медведей, приводя своего прежнего хозяина в ужас [Золотые руки 1948: 22–27; Музыка 1987: 24–26]. Такой старичок в латышских легендах может и оживить лося, убитого ленивым и неблагодарным охотником, который заявляет, что лося добыл он сам, а не Бог. Старик в ответ ударяет лося по рёбрам посохом, лось оживает и убегает. У него там, где содрали шкуру, остаётся белая подбрюшина [Погодин 1895: 436]. Аналогичный рассказ бытовал об олене. Человек, застрелив оленя и сдирая с него шкуру, бахвалится своей победой. Олень с полусодранной шкурой вскакивает и убегает [Arājs 1977: 325]. В литовских народных верованиях проскальзывает убеждение, что охотники чтят Вяльняса, а не Бога. Тот, кому помогает Вяльняс,

более успешен. Вяльняс охотно одалживает охотникам деньги [Vėlius 1987: 106]. Вяльняс одноглаз, взгляду его глаза приписывается магическая сила, и с ним также связывается особое почтительное отношение к одноглазым у литовцев [Vėlius 1987: 61; Gimbutas 1974: 89].

После принятия христианства одним из соответствий Велеса в представлениях восточных славян, наряду с чёртом и лешим, стал святой Николай Мирликийский, культ которого был очень распространён у русских. При этом Николин день мог у них отмечаться специальным обрядовым шумом, а сам святой — связываться с духовыми инструментами; так, глиняные дудки, которые каждый богомолец обязательно покупал для своих детей на ярмарке на вешнего Николу, дали даже название одному из северорусских сёл — Никола-Дудник в Ростовском уезде Ярославской губернии, где такая ярмарка происходила [Зеленин 1995: 135; Успенский 1982: 71]. В Заонежье охотники молились Николаю Угоднику перед наиболее важными, по их мнению, охотничьими сезонами [Логинов 1993: 49]. На праздник Николы в Сибири нельзя было стрелять из ружья, охотиться [Бардина 1992: 25]. У русских Карелии, если кто-то заблудился в лесу, помогала молитва к святому Николаю или к «Батюшке лесному» [Логинов 2002: 3]. Представление об одноглазости Николы, которая роднит его с осетинскими божественными покровителями диких и домашних животных Афсати и Фалвара, нашло отражение в русских загадках, напоминающих происшествие с Фалвара: «На реке на Клязьме два бога огрязли, пришёл Спас, выткнул Миколе глаз», «В море грязно; два бога увязло; пришёл Спас да Миколе в глаз», «На море на Клязьме два борова увязли; пришёл Спас да ткнул в Николин глаз (Ключ в замке)» или: «Стоит Микола середи поля, пришёл Влас — тыкнул в глаз (Отмыкание часовни)». Известен и фольклорный сюжет о том, как святому Николаю тыкают в глаз пальцем [Пословицы 1961: 199; Загадки 1876: 11; Успенский 1982: 93; Юдин 2007: 33–34, 76]. Николе, как и Велесу — богу богатства, посвящает былинный музыкант Садко золотую казну [Гаврилов, Наговицын 2002: 276; Новгородские 1978: 156–157, 171, 173–174, 206, 210]. На Рязанщине с Николой связывалось и представление о курином боге [Левкиевская 2001: 115].

Подобно пастуху волшебных сказок [Цивьян 1999: 235], нарт Ацамаз находится в особых отношениях с иным миром, при этом чаще с нижним, чем с верхним, и в особых отношениях с природой, преимущественно с фауной, — в определённой степени он является медиатором между дикими и домашними животными; он обладает особым (сакральным, эзотерическим) знанием и является владельцем чудесной дудочки, через которую связан с магической сферой музыки. Соответствия образу музыканта Ацамаза, а также его покровителя — небожителя Афсати, которому как хозяину леса

и промысловых копытных животных поклонялись осетинские охотники, обнаруживаются в верованиях и обрядности славянских, балтских и финно-угорских народов. Часть этих соответствий является общеиндоевропейским наследием, универсалиями, а часть обязана своим появлением этнокультурным контактам предков этих народов с ираноязычными кочевниками степей — скифами, сарматами, аланами. Изучение таких параллелей, уходящих корнями в глубокую древность, помогает ощутить древность традиционной культуры, верований и эпоса осетин, их независимость от соседних неиндоевропейских народов Кавказа.

ЛИТЕРАТУРА

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

Азовская Л. П. О верованиях вепсов, Этнография народов Восточной Европы. Ленинград: Географическое общество СССР, 1977. С. 140–152.

Алборов Ф. Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2004. 192 с.

Алборов Ф. Ш. Традиционные музыкальные инструменты осетин (духовые), Проблемы этнографии осетин. Владикавказ: Северо-Осетинский Научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской ССР, 1992. Выпуск 2. С. 206–235.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Москва: издание К. Солдатенкова, 1868. Т. 2. 787 с.

Бардина Пана. Сибирские обычаи: поверья, заговоры, обереги. Томск: Книжное издательство, 1992. 29, [2] с.

Белавин А. М., Подюков И. А., Свалова Е. Н., Подюков И. А., Свалова Е. Н., Черных А. В., Хоробрых С. В. Охотничий словарь Прикамья. Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2014. 215 с.

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX — начало XX в. Москва: издательство Академии наук СССР, 1958. 392 с.

Беньковский Ив. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте, Киевская старина. Киев, 1898. Том LCII. Отд. II. С. 9–14.

Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. Москва: КомКнига, 2010. 240 с.

Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. Москва: ОГИ, 2009. 432 с.

Бобров А. Г., Финченко А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.), Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Ленинград: Наука, 1986. С. 135–164.

Боси Роберто. Лапландцы. Охотники за северными оленями. Москва: Центрполиграф, 2004. 175 с.

Велюс Н. Velnio banda: ‘Стадо вяльняса’, Балто-славянские исследования. 1980. Москва: Наука, 1981. С. 260–269.

Верещагин Гр. Вотяки Сосновского края. Санкт-Петербург: типография Министерства внутренних дел, 1886. II, 218, 2 с.

Виноградов В. В. Прошлое в настоящем: записки этнографа. Санкт-Петербург: ИРЛИ РАН, 2020. 336 с.

Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2015. 524 с.

Владыкина Т. Г. Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: I. Нюлэсмурт (лесной человек/леший), Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: язык и стиль фольклора». Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2009. С. 24–30.

Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1998. 352, [1] с.

Волков Н. Н. Российские саамы: историко-этнографические очерки. Санкт-Петербург-Умеа: Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера); Саамский институт, 1996. 106 с.

Волкова Л. А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX — начало XX века). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2003. 398 с.

Гаврилов Д., Наговицын А. Боги славян. Язычество. Традиция. Москва: Рефл-бук, 2002. 464 с.

Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. Москва: Наука, 1978. 326 с.

Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. Санкт-Петербург: издательство «Маматов», 2011. 272 с.

Голубкова О. В. Снежный человек в легендах и быличках обских коми: новый образ «лесной нечисти» в современных социокультурных условиях, Сибирский сборник–4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Н.В. Ермоловой). Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014. С. 316–325.

Давидюк Віктор. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен, 2018. 288 с.

Денисевич К. Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья, Живая старина. 2001. № 3. С. 48–50.

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

Евсеев В. Я. Исторические основы карелофинского эпоса. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1957. Кн. 1. 334 с.

Евсеев В. Я. Исторические основы карелофинского эпоса. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1960. Кн. 2. 382 с.

Евсеев В. Я. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса (Выступление на всесоюзном совещании по нартскому эпосу), Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск: Государственное издательство Карельской АССР, 1959. С. 37–40.

Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Казань: Изд. Казан. вотского изд. подотд., 1921. Вып 3. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. [2], 156, [1] с.

Ефименко П. С. Договор найма пастухов, Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Санкт-Петербург: типография В. Киршбаума, 1878. Том восьмой. Сборник народных юридических обычаев. С. 47–160.

Ефимова Е. С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. Москва: Прометей (МПГУ) 1997. 182 с.

Жеребцов И. Л., Конаков Н. Д., Шабаев Ю. П., Шарапов В. Э., Цыпанов Е. А. Народ коми: краткие очерки этнической истории и культуры. Сыктывкар: ООО Изд-во «Кола», 2008. 263 с.

Живанчевич В. «Волос-Велес» — славянское божество териоморфного происхождения, Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). Москва: Наука, 1970. Т. VIII. С. 46-49.

Загадки русского народа: сборник загадок, вопросов, притч и задач, Составил Д. Садовников. Санкт-Петербург: типография Н.А. Лебедева, 1876. [4], VI, [2], 332, [1] с.

Замовы, Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі Г. А. Барташэвіч. Мінск: Навука і тэхніка, 1992. 597 с.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах, Сборник Музея антропологии и этнографии. Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1929. Т. VIII. 144, 7 с.

Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере, Под редакцией А. Б. Мороза. Москва: ФОРУМ; Неолит, 2012. 592 с.

Золотые руки: сборник сказок народов СССР о мастерстве в труде, Составила и обработала для детей Н. Колпакова. Москва-Ленинград: Детгиз, 1948. 64 с.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. Москва: Наука, 1974. 341 с.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Волосыни. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва: Эллис Лак, 1995. С. 107–108.

Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть первая. Москва: издательство Русский Фонд Содействия образованию и науке, 2012. 557 с.

Ильина Ирина, Уляшев Олег. Формирование мужчины в рамках традиционных представлений о мужском пути «морттуй» у коми-зырян, Фольклористика коми: исследования и материалы. Тарту: EKM Teaduskirjastus, 2016. С. 33–66.

Исаева А. Договор с лешим, Наука и жизнь. Москва, 1993. № 11. С. 29.

Калевала: Финский народный эпос, Перевод Л.П. Бельского под редакцией Д. В. Бубриха, предисловие И.М. Майского. Москва-Ленинград: Academia, 1933. 331 с.

Каляндрук Тарас. Загадки козацьких характерників. Львів: ЛА «Піраміда», 2007. 272 с.

Кербелите Бронислава. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург: Европейский дом, 2001. 605 с.

Кербелите Бронислава. Типы народных сказок: структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. Москва: издательство РГГУ, 2005. Часть 1. 431 с.

Киуру Э. С., Мишин А. И. Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2001. 246 с.

Киткаева Л. С. Образы лесных духов в марийском фольклоре, Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола: Марийский ордена «Знак почета» научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 1989. Вып. 7. Основные тенденции развития марийского фольклора и искусства. С. 58–62.

Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное издательство, 2005. 256 с.

Коми эпическая поэзия, Вступительная статья, составление и примечания А. К. Микушева. Ленинград: Советский писатель, 1991. 368 с.

Коми народный эпос, Вступительная статья, перевод текстов песен, комментарии А. К. Микушева. Москва: Наука, 1987. 686 с.

Конаков Н. Д. Коми: Охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX вв. Москва: Наука, 1983. 248 с.

Конаков Н. Д. Охотничье право собственности и охотничья мораль у коми, Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1978. С. 3–15.

Конаков Н. Д. Промысловые культы, Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2004. С. 269–276.

Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Коми научный центр УрО Российской АН, 1996. 130 с.

Коршунков В. А. Свадьбы леших и лешачьи тропы: мифологические особенности народной «культуры пути», Сквозь границы: культурологический альманах. Киров: издательство ВятГГУ, 2006. Вып. 5. С. 290–295.

Крашенинников С. П. Описание Земли Камчатки: С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. Москва-Ленинград: издательство Главсевморпути, 1949. 842 с.

Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья поверья Карелии и сопредельных областей. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2011. 632 с.

Криничная Н. А. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов), Русский Север: Проблемы этно-культурной истории, этнографии, фольклористики. Ленинград: Наука, 1986. С. 181–189.

Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. Москва: Академический Проект, 2004. 1005 с.

Кюльмясу Э. П. Из истории сюжета руны о мести пастуха Куллерво, Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1972. С. 132–137.

Латышские народные сказки. Избранное, Составитель К. Арайс. Рига: Зинатне, 1972. 352 с.

Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. Москва: Индрик, 2001. 336 с.

Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1999. 125 с.

Линевский А. М. Карелы, Советская этнография. 1941. № 5. С. 89–109.

Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии, Живая старина. Москва, 2002. № 4. С. 2–4.

Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия, История и культура Сямозерья. Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2008. С. 153–246.

Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Санкт-Петербург: Наука, 1993. 150 с.

Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов Кольского полуострова конца XIX-XX вв. Москва: Наука, 1971. 167 с.

Мадлевская Елена. Русская мифология: Энциклопедия. Москва-Санкт-Петербург: Эксмо; Мидгард, 2006. 782, 1 с.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург: ТОО «Полисет», 1994. 446 с.

Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX — начала XX века (Историко-этнографический аспект). Кудымкар: издательство ГОУП «Кудымкарская типография», 2004. 282 с.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. Москва: Восточная литература, 2004. 462 с.

Мери Леннарт. Серебристо-белый путь: Путевые заметки. Выступления и интервью. Леннарт Мери глазами друзей. Таллинн: Aleksandra, 2020. 360 с.

Микушев А. К. Ижмо-колвинский эпос и карело-финские руны о Куллерво, Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский государственный университет имени 40-летия Октября, 1986. С. 5–11.

Микушев А. К. «Калевала» и ижмо-колвинский эпос Печоры, «Калевала» — памятник мировой культуры. Материалы научной конференции, посвящённой 150-летию первого издания карело-финского эпоса. 30-31 января 1985 г. Петрозаводск: Карелия, 1986. С. 108–116.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера, Составитель и автор комментариев О.А. Черепанова. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1996. 212 с.

Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-исторические очерки). Москва: Т-во Скоропечатни А.А. Левенсон, 1892. Выпуск первый. IV, 115 [1] с.

Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян, Восточнославянский этнолингвистический сборник. Москва: Индрик, 2001. С. 232–258.

Музыка-кудесница: сказки о музыке, Составила И. Толок. Москва: Музыка, 1987. 94 с.

Мурадова Анна. Пустошь и обряды посвящения, Мифы и магия индоевропейцев. Москва: Менеджер, 1997. Выпуск 5. С. 32–42.

Некрылова А. Ф. Круглый год: Русский земледельческий календарь, Составление А.Ф. Некрыловой. Москва: Правда, 1991. 396 с.

Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. 768 с.

Никитина А. В. Русская демонология. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 400 с.

Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах, Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск: Губернская типо-литография, 1897. [2], X, 307, 30 с.

Новгородские былины, Издание подготовили Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий. Москва: Наука, 1978. 456 с.

Новичкова Т. А. Эпос и миф. Санкт-Петербург: Наука, 2001. 252 с.

Ожегова М. Н. Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. Сыктывкар: Коми-пермяцкое книжное издательство, 1961. 114 с.

Ончуков Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губерния), Сборник Н.Е. Ончукова. Санкт-Петербург: типография А.С. Суворина, 1908. XLVIII, 644 с.

Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях, Составил Н. Первухин. Вятка: Губернская типография, 1888. II, 104 с.

Петрухин Владимир. Мифы финно-угров. Москва: ООО «Издательство Астрель» — ООО «Издательство АСТ», 2003. 464 с.

Пименов В. В. Вепсы: очерк этнической истории и генезиса культуры. Ленинград: Наука , 1965. 261 с.

Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ: Інститут археології НАН України, 1997. 240 с.

Плаева З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза, Традиционная культура. Москва, 2016 а. № 4. С. 67–78.

Плаева З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза, V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20–22 октября 2016 г.): сб. ст. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016 б. С. 47−57.

Плаева З. К. Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. 12. № 1−2. С. 189−204.

Плаева З. К. Охотничьи обычаи и обряды, связанные с культом Афсати, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. 16. № 1, 2. С. 188–207.

Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин, Третьи Пчелинские чтения: Археология, этнография и языки Кавказа. Санкт-Петербург: Реноме, 2022. Вып. 3. С. 213–228.

Плачинда Сергій. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Український письменник, 1993. 63 с.

Плотникова А. А. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности, Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва: Индрик, 1999. С. 73–84.

Погодин А. Л. Космические легенды балтийских народов, Живая старина. 1895. Вып. 3-4. С. 428–448.

Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва: Наука, 1975. 192 с.

Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков, Издание подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. Москва: Наука, 1961. 290 с.

Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. Москва: Высшая школа, 1988. 416 с.

Рахно К. Ю. Арфа Сырдона: западноевропейские параллели, Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 268–292.

Рейли М. В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха (по материалам Архангельской области), Русский фольклор. Ленинград: Наука, 1989. Т. XXV. С. 187–192.

Россиев Павел. Северная Русь. (Очерки и картинки). Москва: типография И. Я. Полякова, 1903. 144 с.

Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984. 173 с.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: София; Гелиос, 2002. 592 с.

Русский демонологический словарь, Автор-составитель Т.А. Новичкова. Санкт-Петербург: Петербургский писатель, 1995. 640 с.

Саамские сказки, Составитель Е. Я. Пация, под редакцией Г. М. Керта. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 1980. 328 с.

Савельев М. Е. Охотничьи приметы и заговоры в фольклорной традиции коми-пермяков, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 53–55.

Савельева Э. А., Королев К. С. По следам легендарной Чуди: страницы древней истории народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. 127 с.

Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. Санкт-Петербург: издание А. С. Суворина, 1885. VIII, 298 с.

Свалова Е. Н. Особенности речевого этикета в охотничьей субкультуре, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 55–57.

Семенов В. А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 1991. 79, [2] с.

Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1992. 152 с.

Сержпутовский А. К. Сказки и рассказы белоруссов-полешуков (Материалы к изучению творчества белоруссов и их говора). Санкт-Петербург: типо-литография К. Н. Певтковскаго, 1911. [2], VII, 185 с.

Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург: Алетейя, 2015. 282 с.

Сидоров А. Пережитки культа промысловых животных у охотников коми, Коми му — зырянский край. Устьсысольск, 1927. № 5 (27). С. 29–33.

Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола: МПИК, 2006. 160 с.

Старцев Г. А. Парне-девичий условный язык у коми (Заметка), Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Москва: Центриздат, 1931. Вып. II. С. 51–52.

Строгальщикова З. И. Вепсы. Очерки истории и культуры. Документирование языка. Санкт-Петербург: Издательский дом «Инкери», 2014. 284 с.

Томилина М. А. Выражение представлений о смерти/гибели в русской и коми-пермяцкой охотничьей традиции, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 69–71.

Топоров В. Н. Ещё раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа, Балто-славянские языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов второй балто-славянской конференции: Москва, 29 ноября — 2 декабря 1983 г. Москва: Наука, 1983. С. 50–56.

Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963-2002 гг., Составители М. Н. Власова, В. И. Жекулина. Санкт-Петербург: Тропа Троянова, 2006. 479 с.

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

Тудоровская Е. А. Некоторые черты доклассового мировоззрения в русской народной волшебной сказке, Русский фольклор. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1960. Том V. Материалы и исследования. С. 102–126.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. Москва: издательство МГУ, 1982. 245 с.

Фольклор Русского Устья, Ответственные редакторы С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Ленинград: Наука, 1986. 384 с.

Харузин Николай. Русские лопари: (Очерки прошлого и современного быта). Москва: Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсона, 1890. 472 с.

Цветок папоротника. Литовские мифологические сказания, Составитель Норбертас Велюс. Вильнюс: Вага, 1989. 374 с.

Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. Москва: Индрик, 1999. 376 с.

Чагин Г. Н. Обряды и ритуалы, связанные с охотой, у крестьян верхней Колвы и Печоры, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 71–74.

Чарнолуский В. В. В краю летучего камня: Записки этнографа. Москва: Мысль, 1972. 270 с.

Чарнолуский В. В. Легенда об олене-человеке. Москва: Наука, 1965. 140 с.

Черепанова О. А. Культурная память в древнем и новом слове: исследования и очерки. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. 329 с.

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

Чибиров Л. А. Нартовские сказания осетин и эпос финно-угорских народов: общее и типологическая близость, ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Москва: ИВ РАН, 2021. С. 70–79.

Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М. Ч. Москва: типография у содержателя Ф. Гиппиуса, 1786. 326 с.

Швед И. А. Традиционные верования белорусов, связанные с охотой, Живая старина. 2009. № 2. С. 8–10.

Шеппинг Дмитрий. Мифы славянского язычества. Екатеринбург-Москва: У-Фактория, АСТ МОСКВА, 2008. 301, [3] с.

Шкляев Г. К. Очерки этнической психологии удмуртов: Монография. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2003. 300 с.

Шуклин В. В. Мифы русского народа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1995. 335 с.

Шумов К. Э. Охотник и пастух: мифологические связи (на материалах несказочной прозы Северного Прикамья), Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 81–83.

Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. 304 с.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. Москва: Индрик, 2003. 528 с.

Щепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.), Мужской сборник. Москва: Лабиринт, 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. С. 9–27.

Щепанская Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии), Мужской сборник. Москва: Лабиринт, 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. С. 71–94.

Юдин Алексей. Ономастикон восточнославянских загадок. Москва: ОГИ, 2007. 119 с.

Arājs Kārlis, Medne Alma. Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīga: Zinātne, 1977. 522 p.

Gimbutas Marija. The Lithuanian god Velnias, Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1974. P. 87–92.

Moszyński Kazimierz. Kultura ludowa słowian. Kraków: Książka i wiedza, 1967. Cz. II. Z. 1. 836 s.

Vėlius Norbertas. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė. Vilnius: Vaga, 1987. 319 p.

REFERENCES

Abaev V. I. Selected Works: Religion, Folklore, Literature. Vladikavkaz: Ir, 1990. 640 pp. (in Russian)

Azovskaya L. P. On the Beliefs of the Veps. In: Ethnography of the Peoples of Eastern Europe. Leningrad: Geographical Society of the USSR, 1977, pp. 140–152. (in Russian)

Alborov F. Sh. Musical Culture of the Ossetians. Vladikavkaz: Ir, 2004. 192 pp. (in Russian)

Alborov F. Sh. Traditional Musical Instruments of the Ossetians (Wind Instruments). In: Problems of Ossetian Ethnography. Vladikavkaz: North Ossetian Research Institute of History, Philology and Economics under the Council of Ministers of the North Ossetian ASSR, 1992, Issue 2, pp. 206–235. (in Russian)

Afanasyev A. N. Poetic Views of the Slavs on Nature: A Comparative Study of Slavic Legends and Beliefs in Connection with the Mythical Tales of Other Related Peoples. Moscow: K. Soldatenkov Publishing, 1868, Vol. 2. 787 pp. (in Russian)

Bardina Pana. Siberian Customs: Beliefs, Spells, Amulets. Tomsk: Book Publishing House, 1992. 29, [2] pp. (in Russian)

Belavin A. M., Podyukov I. A., Svalova E. N., Chernykh A. V., Khorobrykh S. V. Hunting Dictionary of the Kama Region. Perm: Perm State Humanitarian-Pedagogical University, 2014. 215 pp. (in Russian)

Belitser V. N. Essays on the Ethnography of the Komi Peoples: 19th — Early 20th Centuries. Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1958. 392 pp. (in Russian)

Benkovsky Iv. Beliefs and Superstitions Related to Hunting. Kievskaya Starina. Kiev, 1898, Vol. LCII, Part II, pp. 9–14. (in Russian)

Berezovich E. L. Russian Toponymy in the Ethnolinguistic Aspect: The Mythopoetic Image of Space. Moscow: KomKniga, 2010. 240 pp. (in Russian)

Bernštam T. A. Folk Culture of Pomorye. Moscow: OGI, 2009. 432 pp. (in Russian)

Bobrov A. G., Finchenko A. E. Manuscript Leave in the Shepherd Rituals of the Russian North (Late 18th — Early 20th Centuries). In: The Russian North: Problems of Ethnocultural History, Ethnography, and Folklore Studies. Leningrad: Nauka, 1986, pp. 135–164. (in Russian)

Bosi Roberto. The Lapps: Hunters of the Reindeer. Moscow: Tsentrpoligraf, 2004. 175 pp. (in Russian)

Velyus N. Velnio Banda: “The Devil’s Herd.” In: Balto-Slavic Studies 1980. Moscow: Nauka, 1981, pp. 260–269. (in Russian)

Vereshchagin Gr. The Votyaks of the Sosnovsky Region. St. Petersburg: Printing House of the Ministry of Internal Affairs, 1886. II, 218, 2 pp. (in Russian)

Vinogradov V. V. The Past in the Present: Notes of an Ethnographer. St. Petersburg: IRLI RAN, 2020. 336 pp. (in Russian)

Vinokurova I. Yu. Mythology of the Veps: Encyclopedia. Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2015. 524 pp. (in Russian)

Vladykina T. G. Images of Forest Spirits in Udmurt Mythology and Folklore: I. Nyulesmurt (Forest Man / Leshy). In: Traditional Culture in a Changing World. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2009, pp. 24–30. (in Russian)

Vladykina T. G. Udmurt Folklore: Problems of Genre Evolution and Classification. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 1998. 352 pp. (in Russian)

Volkov N. N. Russian Saami: Historical and Ethnographic Essays. St. Petersburg–Umeå: Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera); Saami Institute, 1996. 106 pp. (in Russian)

Volkova L. A. Agricultural Culture of the Udmurts (Second Half of the 19th — Early 20th Centuries). Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2003. 398 pp. (in Russian)

Gavrilov D., Nagovitsyn A. Gods of the Slavs. Paganism. Tradition. Moscow: Refl-book, 2002. 464 pp. (in Russian)

Gagarin Yu. V. History of Religion and Atheism of the Komi People. Moscow: Nauka, 1978. 326 pp. (in Russian)

Goleva T. G. Mythological Characters in the Worldview System of the Komi-Permyaks. St. Petersburg: Mamatov Publishing, 2011. 272 pp. (in Russian)

Golubkova O. V. The Snowman in Legends and Tales of the Ob Komi: A New Image of "Forest Evil" in Modern Sociocultural Conditions. In: Siberian Collection — 4. St. Petersburg: MAE RAS, 2014, pp. 316–325. (in Russian)

Davydiuk Viktor. Enchanted Polissya. Lutsk: Teren, 2018. 288 pp. (in Russian)

Denisevich K. N. Hunting and Fishing Magic of Kargopolye. Zhivaya Starina, 2001, No. 3, pp. 48–50. (in Russian)

Dzitsoity Yu. A. The Nart Epic and Amiraniani. Tskhinval: Printing Production Association, 2003. 224 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. Historical Foundations of the Karelian-Finnish Epic. Moscow–Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1957, Book 1. 334 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. Historical Foundations of the Karelian-Finnish Epic. Moscow–Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1960, Book 2. 382 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. On the Typological Similarity between the Karelian-Finnish and Nart Epics. In: Questions of Literature and Folklore. Petrozavodsk: State Publishing House of the Karelian ASSR, 1959, pp. 37–40. (in Russian)

Emelyanov A. I. Course on the Ethnography of the Votyaks. Kazan: Votyak Publishing Department, 1921, Issue 3: Remnants of Ancient Beliefs and Rituals among the Votyaks. [2], 156, [1] pp. (in Russian)

Efimenko P. S. Contract for Hiring Shepherds. In: Proceedings of the Imperial Russian Geographical Society, Department of Ethnography. St. Petersburg: V. Kirshbaum Printing House, 1878, Vol. 8, Collection of Folk Legal Customs, pp. 47–160. (in Russian)

Efimova E. S. Poetics of the Frightful in Folk Culture: Mythological Origins. Moscow: Prometei (MPSU), 1997. 182 pp. (in Russian)

Zherebtsov I. L., Konakov N. D., Shabaev Yu. P., Sharapov V. E., Tsypanov E. A. The Komi People: Brief Essays on Ethnic History and Culture. Syktyvkar: Kola Publishing, 2008. 263 pp. (in Russian)

Zhivanchevich V. "Veles-Volos" — The Slavic God of Theriomorphic Origin. In: Proceedings of the 7th International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Moscow, August 1964). Moscow: Nauka, 1970, Vol. VIII, pp. 46–49. (in Russian)

Sadvonikov D. (ed.). Riddles of the Russian People: A Collection of Riddles, Questions, Parables, and Puzzles. St. Petersburg: N. A. Lebedev Printing House, 1876. [4], VI, [2], 332, [1] pp. (in Russian)

Zamovy / Compiled and commented by G. A. Bartashevich. Minsk: Nauka i Tekhnika, 1992. 597 pp. (in Russian)

Zelenin D. K. Selected Works. Essays on Russian Mythology: Those Who Died an Unnatural Death and Rusalki. Moscow: Indrik, 1995. 432 pp. (in Russian)

Zelenin D. K. Word Taboos among the Peoples of Eastern Europe and Northern Asia. Part I: Hunting and Trade Taboos. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1929, Vol. VIII. 144, 7 pp. (in Russian)

Moroz A. B. (ed.). Wise Men, Sorcerers, and Warlocks: Witchcraft and Everyday Magic in the Russian North. Moscow: Forum; Neolit, 2012. 592 pp. (in Russian)

Kolpakova N. (ed.). Golden Hands: A Collection of Folk Tales of the Peoples of the USSR about Mastery in Labor. Moscow–Leningrad: Detgiz, 1948. 64 pp. (in Russian)

Ivanov V. V., Toporov V. N. Studies in the Field of Slavic Antiquities: Lexical and Phraseological Issues of Text Reconstruction. Moscow: Nauka, 1974. 341 pp. (in Russian)

Ivanov V. V., Toporov V. N. Volosyn. In: Slavic Mythology. Encyclopedic Dictionary. Moscow: Ellis Lak, 1995, pp. 107–108. (in Russian)

Ivanova L. I. Characters of Karelian Mythological Prose: Research and Texts of Tales, Legends, and Beliefs of the Karelians. Part I. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science, 2012. 557 pp. (in Russian)

Ilina Irina, Ulyashev Oleg. Formation of the Man in Traditional Komi-Zyryan Concepts of the "Morttui" Male Path. In: Komi Folkloristics: Research and Materials. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2016, pp. 33–66. (in Russian)

Isaeva A. Contract with the Leshy. Nauka i Zhizn, Moscow, 1993, No. 11, p. 29. (in Russian)

Kalevala: Finnish National Epic. Translated by L. P. Belsky, edited by D. V. Bubrikh, with preface by I. M. Maisky. Moscow–Leningrad: Academia, 1933. 331 pp. (in Russian)

Kalyandruk Taras. Riddles of Cossack Sorcerers. Lviv: LA Pyramida, 2007. 272 pp. (in Russian)

Kerbelyte Bronislava. Types of Folk Legends: Structural-Semantic Classification of Lithuanian Etiological and Mythological Legends and Traditions. St. Petersburg: European House, 2001. 605 pp. (in Russian)

Kerbelyte Bronislava. Types of Folk Tales: Structural-Semantic Classification of Lithuanian Folk Tales. Moscow: RGGU, 2005, Part 1. 431 pp. (in Russian)

Kiuru E. S., Mishin A. I. Folklore Origins of the "Kalevala." Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2001. 246 pp. (in Russian)

Kitkaeva L. S. Images of Forest Spirits in Mari Folklore. In: Issues of Mari Folklore and Art. Yoshkar-Ola: Mari Research Institute of Language, Literature, and History named after V. M. Vasiliev, 1989, Issue 7, pp. 58–62. (in Russian)

Klimov V. V., Chagin G. N. A Year of Holidays, Rites, and Customs of the Komi-Permyaks. Kudymkar: Komi-Permyak Book Publishing House, 2005. 256 pp. (in Russian)

Komi Epic Poetry. Introduction, compilation and notes by A. K. Mikushev. Leningrad: Sovetsky Pisatel, 1991. 368 pp. (in Russian)

Komi Folk Epic. Introduction, translation of song texts, and commentary by A. K. Mikushev. Moscow: Nauka, 1987. 686 pp. (in Russian)

Konakov N. D. The Komi: Hunters and Fishermen in the Second Half of the 19th — Early 20th Century. Moscow: Nauka, 1983. 248 pp. (in Russian)

Konakov N. D. Hunting Property Rights and Hunting Morality among the Komi. In: Traditional Culture and Everyday Life of the Komi People. Syktyvkar: Komi Branch of the USSR Academy of Sciences, 1978, pp. 3–15. (in Russian)

Konakov N. D. Hunting Cults. In: The Zyryan World: Essays on the Traditional Culture of the Komi People. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 2004, pp. 269–276. (in Russian)

Konakov N. D. Traditional Worldview of the Komi Peoples: The Surrounding World, Space, and Time. Syktyvkar: Komi Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 1996. 130 pp. (in Russian)

Korshunkov V. A. Weddings of the Leshy and Forest Paths: Mythological Features of the Folk "Culture of the Road." In: Across Borders: Culturological Almanac. Kirov: VyatGGU Publishing House, 2006, Issue 5, pp. 290–295. (in Russian)

Krasheninnikov S. P. Description of the Land of Kamchatka: With Reports, Dispatches, and Other Unpublished Materials. Moscow–Leningrad: Glavsevmorput Publishing, 1949. 842 pp. (in Russian)

Krinichnaya N. A. The Peasant and the Natural Environment in the Light of Mythology: Legends, Tales, and Beliefs of Karelia and Adjacent Regions. Moscow: Dmitry Pozharsky University, 2011. 632 pp. (in Russian)

Krinichnaya N. A. On the Sacred Function of the Shepherd's Horn (Based on Northern Pastoral Rituals). In: The Russian North: Problems of Ethnocultural History, Ethnography, and Folklore Studies. Leningrad: Nauka, 1986, pp. 181–189. (in Russian)

Krinichnaya N. A. Russian Mythology: The World of Folkloric Imagery. Moscow: Akademichesky Proekt, 2004. 1005 pp. (in Russian)

Külmyasu E. P. From the History of the Rune of the Shepherd Kullervo's Revenge. In: Problems of Finno-Ugric Folklore Studies. Saransk: Mordovian Book Publishing House, 1972, pp. 132–137. (in Russian)

Latvian Folk Tales. Selected Works. Compiled by K. Arais. Riga: Zinatne, 1972. 352 pp. (in Russian)

Levkiyevskaya E. E. The Slavic Amulet: Semantics and Structure. Moscow: Indrik, 2001. 336 pp. (in Russian)

Limerov P. F. Mythology of the Afterlife. Syktyvkar: Komi Scientific Center, Ural Branch of the RAS, 1999. 125 pp. (in Russian)

Linevsky A. M. The Karelians. Soviet Ethnography, 1941, No. 5, pp. 89–109. (in Russian)

Loginov K. K. The Forest and "Forest Power" in the Modern Beliefs of the Russians of Karelia. Zhivaya Starina, Moscow, 2002, No. 4, pp. 2–4. (in Russian)

Loginov K. K. Material Culture and Production–Domestic Magic. In: The History and Culture of Syamozerye. Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2008, pp. 153–246. (in Russian)

Loginov K. K. Material Culture and Production–Domestic Magic among the Russians of Zaonezhye (Late 19th — Early 20th Century). St. Petersburg: Nauka, 1993. 150 pp. (in Russian)

Lukyanchenko T. V. Material Culture of the Saami of the Kola Peninsula in the Late 19th — 20th Centuries. Moscow: Nauka, 1971. 167 pp. (in Russian)

Madlevskaya Elena. Russian Mythology: Encyclopedia. Moscow–St. Petersburg: Eksmo; Midgard, 2006. 782 pp. (in Russian)

Maksimov S. V. Unclean, Unknown, and Holy Power. St. Petersburg: Polisets, 1994. 446 pp. (in Russian)

Maltsev G. I. Folk Medicine of the Komi-Permyaks in the Late 19th — Early 20th Century (Historical and Ethnographic Aspect). Kudymkar: Kudymkar Printing House, 2004. 282 pp. (in Russian)

Meletinsky E. M. The Origin of the Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 462 pp. (in Russian)

Meri Lennart. The Silvery White Road: Travel Notes, Speeches, and Interviews. Lennart Meri through the Eyes of Friends. Tallinn: Aleksandra, 2020. 360 pp. (in Russian)

Mikushev A. K. The Izhma–Kolva Epic and the Karelian–Finnish Runes about Kullervo. In: Folklore of the Peoples of the RSFSR: Interuniversity Scholarly Collection. Ufa: Bashkir State University, 1986, pp. 5–11. (in Russian)

Mikushev A. K. "Kalevala" and the Izhma–Kolva Epic of the Pechora Region. In: "Kalevala" — A Monument of World Culture. Proceedings of the Scientific Conference Dedicated

to the 150th Anniversary of the First Edition of the Karelian–Finnish Epic (January 30–31, 1985). Petrozavodsk: Karelia, 1986, pp. 108–116. (in Russian)

Mythological Tales and Legends of the Russian North. Compiled and commented by O. A. Cherepanova. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 1996. 212 pp. (in Russian)

Mikhaylovsky V. M. Shamanism (Comparative-Historical Essays). Moscow: A. A. Levenson Rapid Printing, 1892. Issue 1. IV, 115 pp. (in Russian)

Moroz A. B. Northern Russian Pastoral Rituals and the Magic of the First Herd Drive among the Slavs. In: East Slavic Ethnolinguistic Collection. Moscow: Indrik, 2001, pp. 232–258. (in Russian)

The Enchantress Music: Tales about Music. Compiled by I. Tolok. Moscow: Muzyka, 1987. 94 pp. (in Russian)

Muradova Anna. The Wasteland and Initiation Rites. In: Myths and Magic of the Indo-Europeans. Moscow: Menedzher, 1997, Issue 5, pp. 32–42. (in Russian)

Nekrylova A. F. All Year Round: The Russian Agricultural Calendar. Compiled by A. F. Nekrylova. Moscow: Pravda, 1991. 396 pp. (in Russian)

Nekrylova A. F. The Russian Traditional Calendar for Every Day and Every Home. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2007. 768 pp. (in Russian)

Nikitina A. V. Russian Demonology. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2006. 400 pp. (in Russian)

Nikiforovsky N. Ya. Popular Signs and Beliefs, Superstitious Rites and Customs, Legendary Tales about Persons and Places. Collected in Vitebsk Belarus by N. Ya. Nikiforovsky. Vitebsk: Provincial Typolithography, 1897. X, 307 pp. (in Russian)

Novgorod Bylinas. Prepared by Yu. I. Smirnov and V. G. Smolitsky. Moscow: Nauka, 1978. 456 pp. (in Russian)

Novichkova T. A. Epic and Myth. St. Petersburg: Nauka, 2001. 252 pp. (in Russian)

Ozhogova M. N. Oral-Poetic Creativity of the Komi-Permyak People. Syktyvkar: Komi-Permyak Book Publishing House, 1961. 114 pp. (in Russian)

Onchukov N. E. Northern Tales (Arkhangelsk and Olonets Provinces). St. Petersburg: A. S. Suvorin Printing House, 1908. XLVIII, 644 pp. (in Russian)

Pervukhin N. Sketches of Legends and Life of the Non-Russians of Glazov Uyezd. Sketch 1: The Ancient Religion of the Votyaks as Reflected in Modern Legends. Vyatka: Provincial Printing House, 1888. II, 104 pp. (in Russian)

Petrukhin Vladimir. Myths of the Finno-Ugrians. Moscow: ASTREL; AST, 2003. 464 pp. (in Russian)

Pimenov V. V. The Veps: An Essay on Ethnic History and the Genesis of Culture. Leningrad: Nauka, 1965. 261 pp. (in Russian)

Pisarenko Yu.G. Veles-Volos in the Pagan Worldview of Ancient Rus. Kyiv: Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 1997. 240 p. (in Russian)

Plaeva Z. K. Musical Instruments in the Nart Epic of the Ossetians: Atsamaz's Flute, Traditional Culture. Moscow, 2016a. No. 4. Pp. 67–78. (in Russian)

Plaeva Z. K. The Celestial Being Afsati as the Original Owner of Atsamaz's Flute, Fifth All-Russian Miller Readings (Proceedings of the Scientific Conference, October 20–22, 2016). Vladikavkaz: SOIGSI VSC RAS, 2016b. Pp. 47–57. (in Russian)

Plaeva Z. K. Hunting Deities and Customs of the Caucasus: Parallels with the Ossetians, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. 12. No. 1–2. Pp. 189–204. (in Russian)

Plaeva Z. K. Hunting Customs and Rituals Associated with the Cult of Afsati, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. 16. No. 1–2. Pp. 188–207. (in Russian)

Plaeva Z. K. Ancient Origins of the Image of Afsati in the Hunting Mythology of the Ossetians, Third Pchelin Readings: Archaeology, Ethnography and Languages of the Caucasus. St. Petersburg: Renome, 2022. Issue 3. Pp. 213–228. (in Russian)

Plachynda Serhii. Dictionary of Ancient Ukrainian Mythology. Kyiv: Ukrainsky Pysmennyk, 1993. 63 p. (in Russian)

Plotnikova A. A. The Magic of Sound in Slavic Cattle-Breeding Rituals, The Sounding and Silent World. Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs. Moscow: Indrik, 1999. Pp. 73–84. (in Russian)

Pogodin A. L. Cosmic Legends of the Baltic Peoples, Zhivaya Starina. 1895. Issue 3–4. Pp. 428–448. (in Russian)

Pomerantseva E. V. Mythological Characters in Russian Folklore. Moscow: Nauka, 1975. 192 p. (in Russian)

Proverbs, Sayings, and Riddles in Manuscript Collections of the 18th–20th Centuries / Prepared by M. Ya. Meltz, V. V. Mitrofanova, G. G. Shapovalova. Moscow: Nauka, 1961. 290 p. (in Russian)

Rapov O. M. The Russian Church in the 9th — First Third of the 12th Century. The Adoption of Christianity. Moscow: Vysshaya Shkola, 1988. 416 p. (in Russian)

Rakhno K. Yu. Syrdon's Harp: Western European Parallels, Kosta and the World Historical and Cultural Process. Proceedings of the International Conference Dedicated to the 155th Anniversary of K.L. Khetagurov. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VSC RAS and RNO-A, 2014. Pp. 268–292. (in Russian)

Reili M. V. Legends and Beliefs about the "Leave" of the Shepherd (Based on Materials from the Arkhangelsk Region), Russian Folklore. Leningrad: Nauka, 1989. Vol. XXV. Pp. 187–192. (in Russian)

Rossiev Pavel. Northern Rus. (Essays and Sketches). Moscow: Printing House of I.Ya. Polyakov, 1903. 144 p. (in Russian)

Rochev Yu. G. Komi Legends and Traditions. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 1984. 173 p. (in Russian)

Rybakov B. A. Paganism of the Ancient Slavs. Moscow: Sofia; Helios, 2002. 592 p. (in Russian)

Russian Demonological Dictionary / Compiled by T. A. Novichkova. St. Petersburg: Petersburg Writer, 1995. 640 p. (in Russian)

Saami Tales / Compiled by E. Ya. Patsia, edited by G. M. Kert. Murmansk: Murmansk Book Publishing House, 1980. 328 p. (in Russian)

Sadikov R. R. Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Trans-Kama Udmurts (History and Modern Development Trends). Ufa: Center for Ethnological Studies, Ufa Scientific Center RAS, 2008. 232 p. (in Russian)

Sakharov I. P. Skazaniya russkogo naroda. Saint Petersburg: published by A. S. Suvorin, 1885. VIII, 298 s. (in Russian)

Savelyev M. E. Hunting Omens and Spells in the Folkloric Tradition of the Komi-Permyaks, Traditional Hunting Culture in Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference "Stroganov Readings" — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum "Stroganov Chambers", 2015. Pp. 53–55. (in Russian)

Savelyeva E. A., Korolev K. S. In the Footsteps of the Legendary Chud: Pages from the Ancient History of the Komi People. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 1990. 127 p. (in Russian)

Svalova E. N. Features of Speech Etiquette in Hunting Subculture, Traditional Hunting Culture in Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference "Stroganov Readings" — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum "Stroganov Chambers", 2015. Pp. 55–57. (in Russian)

Semenov V. A. Traditional Spiritual Culture of the Komi-Zyryans: Ritual and Symbol. A Study Guide for a Special Course. Syktyvkar: Syktyvkar State University, 1991. 79, [2] p. (in Russian)

Semenov V. A. Traditional Family Rituals of the Peoples of the European North: Toward the Reconstruction of Mythopoetic Notions of the Komi (Zyryans). St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 1992. 152 p. (in Russian)

Serzhputovsky A. K. Tales and Stories of the Belarusian Poleshuks (Materials for the Study of Belarusian Creativity and Dialects). St. Petersburg: Typo-lithography of K. N. Pevtkovsky, 1911. [2], VII, 185 p. (in Russian)

Sidorov A. S. Healing, Witchcraft, and Spoiling among the Komi People. Materials on the Psychology of Witchcraft. St. Petersburg: Aleteya, 2015. 282 p. (in Russian)

Sidorov A. Survivals of the Cult of Game Animals among Komi Hunters, Komi Mu — Zyryan Land. Ust-Sysolsk, 1927. No. 5 (27). Pp. 29–33. (in Russian)

Sitnikov K. I. Dictionary of Mari Mythology. Vol. 1. Gods, Spirits, Heroes. Yoshkar-Ola: MPIK, 2006. 160 p. (in Russian)

Startsev G. A. The Boys' and Girls' Secret Language among the Komi (Note), Collection of the Commission on the Compilation of a Dictionary and the Study of Komi Dialects. Moscow: Tsentrizdat, 1931. Issue II. Pp. 51–52. (in Russian)

Strogalschikova Z. I. The Veps: Essays on History and Culture. Documentation of the Language. St. Petersburg: Inkeri Publishing House, 2014. 284 p. (in Russian)

Tomilina M. A. Expression of Ideas about Death in Russian and Komi-Permyak Hunting Traditions, Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference "Stroganov Readings" — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum "Stroganov Chambers", 2015. Pp. 69–71. (in Russian)

Toporov V. N. Once Again about Veles-Volos in the Context of the "Basic" Myth, Balto-Slavic Linguistic Relations in Historical and Areal Aspects: Abstracts of the Second Balto-Slavic Conference: Moscow, November 29 — December 2, 1983. Moscow: Nauka, 1983. Pp. 50–56. (in Russian)

Traditional Folklore of the Novgorod Region. Proverbs and Sayings. Riddles. Signs and Beliefs. Children's Folklore. Eschatology. Based on Records from 1963–2002 / Compiled by M.N. Vlasova, V.I. Zhekulina. St. Petersburg: Tropa Troyanova, 2006. 479 p. (in Russian)

Tuallagov A. A. The Scythian-Sarmatian World and the Nart Epic of the Ossetians. Vladikavkaz: Publishing House of North Ossetian University, 2001. 315 p. (in Russian)

Tudorovskaya E. A. Some Features of Pre-Class Worldview in Russian Folk Fairy Tales, Russian Folklore. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1960. Vol. V. Materials and Studies. Pp. 102–126. (in Russian)

Uspensky B. A. Philological Investigations in the Field of Slavic Antiquities: Relics of Paganism in the East Slavic Cult of St. Nicholas of Myra. Moscow: Moscow State University Press, 1982. 245 p. (in Russian)

Folklore of Russkoye Ustye / Edited by S. N. Azbelev, N. A. Meshchersky. Leningrad: Nauka, 1986. 384 p. (in Russian)

Kharuzin Nikolai. Russian Lopars: (Essays on the Past and Present Life). Moscow: A. A. Levenson Printing Partnership, 1890. 472 p. (in Russian)

The Fern Flower. Lithuanian Mythological Tales / Compiled by Norbertas Velius. Vilnius: Vaga, 1989. 374 p. (in Russian)

Tsivyan T. V. Movement and Path in the Balkan Model of the World. Studies on the Structure of the Text. Moscow: Indrik, 1999. 376 p. (in Russian)

Chagin G. N. Rituals and Ceremonies Related to Hunting among the Peasants of the Upper Kolva and Pechora, Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference "Stroganov Readings" — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum "Stroganov Chambers", 2015. Pp. 71–74. (in Russian)

Charnolusky V. V. In the Land of the Flying Stone: Notes of an Ethnographer. Moscow: Mysl, 1972. 270 p. (in Russian)

Charnolusky V. V. The Legend of the Deer-Man. Moscow: Nauka, 1965. 140 p. (in Russian)

Cherepanova O. A. Cultural Memory in the Ancient and Modern Word: Studies and Essays. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2005. 329 p. (in Russian)

Chibirov L. A. The Ossetian Nartiada: Mythological Origins and Areal Connections. Vladikavkaz: Ir, 2016. 463 p. (in Russian)

Chibirov L. A. The Nart Tales of the Ossetians and the Epic of the Finno-Ugric Peoples: Common and Typological Similarities, ALLON. For the 60th Anniversary of the Honored Scientist of South Ossetia Professor Yu. A. Dzitsoyta: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2021. Pp. 70–79. (in Russian)

Chulkov M. Abevega of Russian Superstitions, Idolatrous Sacrifices, Peasant Wedding Rites, Sorcery, Shamanism, etc., Composed by M.Ch. Moscow: Printing House of F. Gippius, 1786. 326 p. (in Russian)

Shved I. A. Traditional Beliefs of Belarusians Connected with Hunting, Zhivaya Starina. 2009. No. 2. Pp. 8–10. (in Russian)

Shepping Dmitry. Myths of Slavic Paganism. Yekaterinburg–Moscow: U-Factoria, AST Moscow, 2008. 301, [3] p. (in Russian)

Shklyaev G. K. Essays on the Ethnic Psychology of the Udmurts: A Monograph. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2003. 300 p. (in Russian)

Shuklin V. V. Myths of the Russian People. Yekaterinburg: Bank of Cultural Information, 1995. 335 p. (in Russian)

Shumov K. E. The Hunter and the Shepherd: Mythological Connections (Based on Non-Fairytale Prose from the Northern Kama Region), Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference "Stroganov Readings" — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum "Stroganov Chambers", 2015. Pp. 81–83. (in Russian)

Shutova N. I. Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: An Integrated Study. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2001. 304 p. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. The Culture of the Road in the Russian Myth-Ritual Tradition of the 19th–20th Centuries. Moscow: Indrik, 2003. 528 p. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. Male Magic and Specialist Status (Based on Materials from the Russian Village of the Late 19th–20th Centuries), Men's Anthology. Moscow: Labyrinth, 2001. Issue 1. The Man in Traditional Culture: Social and Professional Statuses and Roles. Strength and Power. Male Attributes and Forms of Behavior. Male Folklore. Pp. 9–27. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. Strength (Communicative and Reproductive Aspects of Male Magic), Men's Anthology. Moscow: Labyrinth, 2001. Issue 1. The Man in Traditional Culture: Social and Professional Statuses and Roles. Strength and Power. Male Attributes and Forms of Behavior. Male Folklore. Pp. 71–94. (in Russian)

Yudin Alexey. Onomasticon of East Slavic Riddles. Moscow: OGI, 2007. 119 p. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.51.32.001

Ален Артурович Айрапетянц*
аспирант Института востоковедения
Российско-Армянского университета
(0051, Армения, Ереван, ул. Овсепа Эмина 123)
https://orcid.org/0009-0007-9225-9085
E-mail: a.hayrapetyants@gmail.com

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭТИМОЛОГИИ МИФОНИМА «СОСЛАН»[1]

Аннотация. Настоящее исследование посвящено сложной и до сих пор не разрешенной проблеме этимологии имени Сослан/Созырыко — одного из центральных персонажей нартовского эпоса, представленного во всех его этнолокальных версиях. В статье проводится критический обзор наиболее значимых этимологических гипотез, с привлечением лексических, фонологических и исторических данных иранских, тюркских, адыгских и армянских языковых традиций. В работе также рассматривается фигура архаического персонажа *Cæyæssæ* как потенциальный этимологический и семантический параллелизм к имени *Сослан*. Анализ выявляет сложности, связанные с внутренними звуковыми преобразованиями и межъязыковыми контактами, и предлагает новое решение в рамках иранской этимологии.

Ключевые слова: нартовский эпос, Сослан, Созырыко, ономастика, этимология.

Для цитирования: Айрапетянц А. А. Еще раз об этимологии мифонима «Сослан», NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 276–285.

Рукопись поступила в редакцию 30.10.2025
Рукопись принята к печати 07.11.2025

---

* Статья подготовлена в рамках проекта 25AA-6B012 Госкомитета по науке Республики Армения.

[1] Выражаю искреннюю признательность Заурбеку Дзуцеву за его ценные замечания и советы.

Alen Arturovich Hayrapetiants
PhD student, Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University
(0051, Armenia, Yerevan, 123 Hovsep Emin St.)
https://orcid.org/0009-0007-9225-9085
E-mail: a.hayrapetyants@gmail.com

ONCE AGAIN ON THE ETYMOLOGY OF "SOSLAN"

Abstract. This study addresses the complex and still unresolved issue of the etymology of the name Soslan/Sozyryko — one of the central figures of the Nart epic, attested in all its regional traditions. The article provides a critical review of the most significant etymological hypotheses, drawing on lexical, phonological, and historical data from Iranian, Turkic, Adyghe, and Armenian linguistic traditions. The figure of the archaic character *Sæuæssæ* is also considered as a potential etymological and semantic parallel to the name Soslan. The analysis highlights the challenges posed by internal phonological transformations and interlinguistic contacts and proposes a new solution drawing on Iranian etymological data.

Keywords: Nart epic, Soslan, Sozyryko, onomastics, etymology

For citation: Hayrapetiants A. A. Once Again on the Etymology of "Soslan", NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 276–285.

Received on 30.10.2025
Accepted on 07.11.2025

Сослан/Созырыко — один из самых ярких и значимых персонажей нартовского эпоса[2]. Очевидно, что цикл, связанный с образом Сослана/Созырыко, является единственным, присутствующим во всех основных версиях эпоса — осетинской, абхазской, адыгской, балкаро-карачаевской и других. Однако, несмотря на это, этимология данного эпонима (или группы эпонимов) до сих пор остается нерешенной проблемой. Всеобъемлющее присутствие героя в кавказских эпических традициях обусловило привлечение разнородных языковых данных при попытках установить этимологию его имени. Во избежание длинного изложения мы не будем анализировать все труды[3], а ограничимся лишь наиболее релевантными работами.

[2] Всесторонний анализ различных аспектов героя, см. Чибиров 2023: 159ff.

[3] При всей глубине анализа прочих аспектов образа героя, гипотеза Ф. Таказова, предполагающая наличие в мифониме компонента *sl- / sol-*, совершенно несостоятельна, по той простой причине, что в иранском и. е. начальное **s-* закономерно переходит в **h-*,

В свое время В. И. Абаев совершенно исключал отнесение имени Сослан к иранскому наследию осетинского языка, объясняя это тем, что наличие *-а-* перед носовым в слове иранского происхождения в осетинском было бы невозможно, ровно как и одинаковая огласовка *-о-* в ирон. и диг. диалектах. Таким образом, автор возводил мифоним *Сослан* к ног. *suslan* ‘иметь грозный вид’ (1935; 1979: 139; 1990: 250f.). Данная версия без каких-либо замечаний была воспринята также А. Алеманем (Alemany 2000: 323) и Т. К. Салбиевым (Salbiev 2021). Однако, этимология Абаева вызывает определенные возражения: прежде всего, с исторической точки зрения, маловероятно, что осетины могли перенять *suslan* у ногайцев, пришедших на Северный Кавказ в сер. 16-го в. (имя Сослан встречается у осетин в письменних источниках 12-го в.). Во-вторых, следует отметить, что в оппозиции иронского *-и-* и дигорского *-о-* наблюдаются отдельные исключения, например ирон. *som* — диг. *isom* ‘завтра’[4]. Стяжение кластера **-æwæ-* в *-о-* довольно типично для иронского диалекта, например ирон. *nog* | диг. *næwæg* (< **nau̯aka-*) ‘новый’, ирон. *rog* | диг. *ræwæg* ‘легкое’ (< **rau̯aka-*), и, как видно из примеров, в дигорском он сохраняется, что, во первых, не исключает возможности дальнейшего перехода имени из иронского в дигорский, а, во вторых, формы имени с архаичным *-ava-*/*-aw-*, зафиксированные неоднократно в армянских источниках (см. внизу), могут указывать на дигорскую диалектную основу, либо на иронский архаизм.

Тем не менее, более поздняя точка зрения Абаева, кажется, идет вразрез с его ранним предположением. В материале под заглавием «Проблемы нартовского эпоса», он пишет:

«Пара Сосрко-Сослан — это не два разных имени, а одно имя Соср, оформленное в одном случае по-адыгейски (*-ко*), в другом — по-осетински (*-ан*, современное *-он*): *-ко* в адыгейском, *-ан* в осетинском являются патронимическими формантами и стало быть обе формы, Сосрко и Сослан, означают одно и то же: сын (или потомок) Сосра. Беда в том, что имя Соср не получило пока удовлетворительного разъяснения...» (Абаев 1957: 35f.).

Иной точки зрения придерживается Г. Бейли, возводя имя героя к корню *sos*/*soz*, что, по его мнению, означает ‘энергичный, буйный’; впрочем, каких-либо дополнительных аргументов или пояснений в обоснование этой

соответственно гетероклитическая основа **séh2u-l / *sh2u-én-* в иранском отражается как **h(u)u̯ar- / h(u)u̯an-*; ср. Ав. г. *huuarə̄*, *xvə̄ŋg* (род. ед.), др.-инд. *svàr-*, ср.-перс. *xvar-*, осет. *xūr* | *xor* ‘солнце’, и т. д. (de Vaan 2008: 570; Расторгуева / Эдельман 2007: 438). Относительно критики этимологии, предложенной Дж. Коларуссо (Colarusso 2002: 187), см. подробно Fritz / Gippert 2005: 84, сн. 66.

[4] Данное расхождение, впрочем, может быть также обусловлено влиянием лексемы *bon*, как предполагал Дж. Чунг (Cheung 2002: 225).

этимологии он не приводит (Bailey 1980: 240). В одном из других своих трудов — в *Хотано-сакском словаре* (Bailey 1979: 511), Бейли сравнивает имя отца Сослана, *Сосаг* с хот. *śauśī-* ‘восторг, радость’ и арм. *sōs* ‘надменный, пылкий (о лошади)’, отмечая, что «это соответствует буйному характеру Сослана». Однако, корень **sāusa-*, предложенный Бейли, вызывает сомнения; кроме того, автор не поясняет происхождение суффикса *-lan*. Для определения генезиса суфф. *-lan* нужно остановиться на *sosr-*, в соответствии с вышеизложенной аргументацией Абаева. В данном контексте заслуживают внимания слова одного из наиболее авторитетных исследователей осетинских реалий — Фридрика Тордарсона:

“The name of *Soslan*”, the solar hero, who bears some resemblance to Miϑra, is apparently a patronymic in *-ān*, but for the rest the name is enigmatic” (Thordarson 1989: 478).

Одной из наиболее убедительных этимологических гипотез с основой *sosr-*, является версия, базирующаяся на адыг. языковом материале. Согласно этой версии, рассмотренной в статье М. А. Кумахова (1969: 500), форма Соср/Созр, имея в основе адыг. *sos-* ‘камень’, происходит от *Сэуэсыры*, которое параллельно выступает как живая лексема в языке. Примечательно, что несмотря на анализ автором общепринятого перехода *r* > *l* в осетинском, исследование не содержит объяснения происхождения звука *-r-* в адыгейской форме. Можно было бы предположить, что в вариантах имени *Созр(ы)къуэ/Сос(ы)рыкъуэ/Сас(ы)рыкъуэ/Саусырыкъуэ/Сэуэсырыкъэ* частица *-r-* — именной суффикс производных имен (Яковлев 1948: 310), однако в этом случае производящая основа должна быть глагольной (Шагиров 1977: II/29). Кроме этого, если допустить, что форма *Sosr/lan* представляет собой заимствование из адыгского, то формы *sawslan / savaslan* с дифтонгом и согласным *-l-*, зафиксированные у армянского хрониста XIII века Степаноса Орбеляна (в одной из версий издания), а также в одном из грузинских переводов его сочинения (см. подробнее: Fritz / Gippert 2005: 82f.), позволяют предположить, что переход *-r-* > *-l-* предшествовал изменению *-awa-* > *-o-*. Хотя такая последовательность фонетических изменений не противоречит имеющимся данным, этимология на основе адыгского остается проблематичной, поскольку, во первых, неясно присутствие фонемы *-r-* в адыг. формах, во вторых - предполагает довольно длинную цепочку переходов до конечной осетинской формы: адыг. **saa̯syr-* > осет. **saa̯syr-* → **saa̯syrān* > **saa̯as(y)lān* > **soslan* (13 в.), в-третьих — оставляет без внимания варианты *Sosan, Sosna, Sosman* (Человек, кормивший Давида, сына Лаша Георгия, когда тот был захвачен и содержался в земляной пещере турецким султаном), а также *s ~son, sosna, s~sna-*, *sa~sn-* и *sasna* (Fritz, Gippert 2005: 79, сн. 50), относящиеся к половине 13-го века.

Как справедливо подчеркивают Фритц и Гипперт (Fritz / Gippert 2005: 75), именно в осетинских вариантах зафиксированы наиболее дивергентные формы.

Нереализованный переход *-a-* > *-o-* представляет собой еще один камень преткновения в реконструкции имени Сослан. Данный переход особенно регулярно реализуется в постпозиции фонемы *-l-*: наиболее известный пример — слово *allon*, а также многочисленные осетинские фамилии, например Гæбæлон — Габалаева, Хуыбылон — Хубулова, Æхполон — Ахполова, и т. д. Согласно гипотезе Фрица и Гипперта, вариант имени *Savaslan*, может рассматриваться как факт того, что фамилия Давида была незнакома грузинам (либо, возможно, забыта в более поздние времена), а сама форма *soslan* может указывать на народную интерпретацию непонятного имени на основе тюркского *a(r)slan* ‘лев’ (Fritz / Gippert 2005: 83)[5]. Примечательно, что в имени *Сослан* гласное *-a-* сохранилось, тогда как в *Ӡад(а)рон* и *Атон*, – именах предков Давида – этот переход имел место. Исходя лишь из этого наблюдения (если факт их упоминания можно считать достоверным), можно предположить, что, судя по этим именам, *terminus ante quem* перехода относится к периоду до XII века, и сохранение, либо обратный переход *-on* > *-an* были бы возможны лишь в том случае, если переход *-aụa-* > *-o-* в имени произошел уже до прихода тюрков на Северный Кавказ.

Все известные нам формы, включая варианты *Sosæg, Sosna, Sosan*, *Sosman*, а также чеч. *Soska*, вероятнее всего, указывают не на народную переработку основы *sos(ə)r-*, как предполагают Фритц и Гипперт, а скорее свидетельствуют о сосуществовании композитов как с основой *sosr-*, так и с изначальной формой *sos-*. Формально, предложенная авторами этимология от др.-ир. **šiāụasara(h)-* ‘черноголовый’ представляется вполне убедительной, однако в плане семантики остается проблематичной. ‘Голова’ как единица соматической лексики часто фигурирует в нартовском эпосе в разных контекстах[6], однако, судя по имеющимся материалам, ни один из нартов не характеризуется как обладающий черной головой. Напротив, эпитет черноголовый (осет. *сæусæр*) характерен преимущественно для уаигов (великанов) (Сказания о нартах 1978: 481) — антагонистов героев эпоса.

[5] Справедливо то, что тюркский элемент сыграл значительную роль в грузинской ономастике со времен царицы Тамары, о чем убедительно свидетельствуют имена двух ее внуков — Давида Улу и Давида Нарина, происходящие от тюркских слов *ulu* («высокий, большой») и *narin* (< монг.) («нежный, стройный, маленький») (Fritz / Gippert 2005: 83).

[6] См. подробно Дарчиева 2024.

На наш взгляд, ключевым в объяснении некоторых вариантов имени эпонима является также другой персонаж, которому посвящено сравнительно немного исследований. Речь идет о герое *Сæиæссæ*, предание о котором встречается в сборнике нартовских сказаний, выпущенном Юго-Осетинским научно-исследовательским институтом АН Грузинской ССР и впоследствии включенном в издание, подготовленное К. Ц. Гутиевым в 1989г. По мнению Э. М. Туганова, сказания о Сауассе, Борат-Болат Курде, Уархтанаге и Болат-Барзае образуют один из наиболее архаичных слоев нартовской традиции, предшествующий циклу об Ахсаре и Ахсартаге (Туганов 1977: 135f.).

При допущении, что указанный цикл действительно относится к архаическому пласту, можно предположить, что эпоним *Сæиæссæ* восходит к др.-ир. **šiāu̯-arša(n)-* с регулярным переходом **-rš-* в гемминированный *-ss-* (другой пример: *хæссын* ‘нести’ < **xarša-*). Однако, нам представляется маловероятной прямая связь с иранским *Siiāuuaršan/ Siyāwaxš/ Siāvaš* (см. подробно Yarshater 1983: 448ff.), имя которого по мнению П. О. Шерве означает ‘обладатель черных жеребцов’ (Skjærvø 2000), т. е. является типом *бахуврихи*. Образы Сауассы и Сиявуша сходны лишь в одном — в их символической связи с огненной стихией либо с инициационными обрядами, связанными с огнем[7]. По-видимому, в данном случае, в связи с именем *Сæиæссæ*, мы имеем дело с атрибутивным типом сложного слова — *кармадхарая*, при котором *šiāu̯-arša(n)* следует интерпретировать как «черный человек», а не ‘обладающий черными жеребцами’. Подобное видение с точки зрения семантики коррелирует с так называемой мифологемой «черного героя», параллели которой прослеживаются во внутрикавказском

[7] Сиавуш — легендарный иранский принц, один из ключевых героев эпоса Фирдоуси «Шахнаме», — прославился тем, что прошел сквозь огонь, дабы доказать свою невиновность. В сказании о Сауассе рассказывается о том, как по требованию Духа Огня, Бог создает человека, после чего первый закаляет героя в огне и бросает его в реку (Гутиев 1989: 15). Далее, Дух Огня обучает его обращению с огнем:

«Зынджыбардуаг æм урс дзæнхъадуртæ-æрцъыкæхсонтæ радта Сæуæссæмæ. — Ам куы нæ уон, уæд-иу адон кæрæдзиуыл цæв, хус къæцæлтæ цыл — иу бадар, æмæ ссудздзысты сугтæ. Райсомæй цæ мæ иу фырт — Зынгæвзалы — æвзалы кæндзæн, изæрæй цыл меннæ фырт — Артæртхутæг — æртхутæг æвæрдзæн. Æмæ йын афтæмæй ахуыссæн нал уыдзæн никуы дæ зынгæн».

«Дух Огня дал Сауассе камни, высекающие огонь.

— Когда меня не будет, ударь их друг об друга, подложи сухой хворост и загорится огонь. С утра один мой сын Горячий Уголь обеспечит жаром, а другой, Раздувающий Огонь разожжет твое пламя. И так всегда будет гореть твой огонь» (там же: 16).

мифо-эпическом пространстве[8]. В корпусе осетинского нартовского эпоса зафиксирован случай, в котором нарты описываются как «черные» (Хамицева / Бязыров 1989: 25). В адыгейской версии, главный герой Сосруко изображается как «... смуглый, муж черный...» (Алиева 1974: 199). С определенной долей условности к рассматриваемому явлению можно сопоставить осет. *cay lænny*, в значении ‘молодец’ (букв. ‘черный мальчик’), а также, возможно, арм. *t‘ux manuk* (Petrosyan 2011).

Возвращяясь к имени *Soslan*, можно предположить, что оно представляет собой этимологический дублет того-же *Sæuæssæ*, с тем отличием, что в процессе развития произошла метатеза **-rš-* > **-šr-* > **-sr-*. Слабым местом рассматриваемой гипотезы следует признать то, что переход данного типа не засвидетельствован за пределами рассматриваемого случая; кроме того приходится предположить наличие эпентетической вставки, которая нейтрализовала закономерный переход **sr* в *s* (как например в *sasm*/*sans* ‘клей’ < **sraišma* (Cheung 2002: 34)), что, впрочем, теоретически могло бы обусловить возникновение имен *Sosyr-*/*Sozyr-*. В обобщенном виде рассматриваемая картина представляется посредством следующей схемы:

$$\text{*šiāu̯-arša(n)-} \begin{cases} \text{sæuæssæ} > \text{1. sōs-} \\ \text{*šiāu̯-arša(n)-} > \text{*šiāu̯-ašra(n)-} > \text{*sāusar-} \end{cases} \begin{cases} \text{*sōsar} > \text{2. sōsyr-} \\ (> \text{sōzyr}) \\ \text{3. sōsr-} \end{cases}$$

На основании проведенного анализа можно выделить три базовые основы, от которых в дальнейшем были образованы производные имена в осетинском и др. языках:

1. *sōs*: *ocem*. *sosæg* (+ **-aka*), *sosan*, *sosna*, *sosman* (< ?), *sason*, *s~son*, *s~sna*, *sa~sn*; каб. *sos*; адыг. *sawsnə*[9]; чеч. *soska*.

2. *sōsyr-*: осет. *sozyr*;
+ кавказ. *-q^{w}o*/*-q^{w}e* ‘сын’: абхаз./абаз. *sasryqẇa*; адыг. *sawsyryqo*, кабар. *sosryqẇə*, сван. *sosruqw*;

[8] Хотя имя *Карашауай* (с тюрк. *kara-* ‘черный’), одного из наиболее популярных героев балкаро-карачаевской версии нартовского эпоса, может рассматриваться как пережиток данного явления, в самих нартовских сказаниях балкарцев и карачаевцев определение «черный» в отношении героя не фиксируется. Вероятно, это связано с тем, что атрибут «черный» наряду с описательной функцией обладает выраженной отрицательной коннотацией (Янгаева 1994: 616).

[9] Встречается в адыг. переводе убыхского текста (Нартхэр 1969: 43)

> карачай. *sosurqa*, балкар. *sosuruq*
> осет. *sozyryqo*/*sozuruqo*

3. *sōsr*-: + *-*ān*: осет. *savaslan* (груз.), *soslan*, *sōslan* (арм.)
> чеч. solsa

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И. (1935), «О собственных именах нартовского эпоса». Язык и мышление 5 (= Abaev (1990, 243–260).

Абаев В. И. (1957) «Проблемы нартского эпоса», *Нартский эпос. Материалы совещания* 19-20 *октября*, Орджоникидзе: 22-36.

Абаев В. И. (1979), *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, Т. 3, Ленинград.

Абаев В. И. (1990) *Избранные труды. Религия, фольклор, литература*, Владикавказ.

Alemany A. (2000), *Sources on the Alans: a critical compilation*, Leiden (Handbuch der Orientalistik, Abt. 8, 5).

Алиева А.И. (ред.) (1974), *Нарты: Адыгейский героический эпо*с, Москва.

Белосова Е. Б. / Балова И. М. (2009), «Цветообозначения в традиционной культуре адыгов и осетин», Известия СОИГСИ 3 (42): 157-170.

Cheung G. (2002), *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism,* Beiträge zur Iranistik, Wiesbaden.

Colarusso J. (2002), *Nart Sagas from the Caucasus. Myths and Legends from the Circassians, Abazas,* Abkhaz, and Ubykhs, assembled, translated and annotated by John Colarusso, Princeton and Oxford.

Дарчиева М. В. (2024), «Культурно-семантический аспект соматизма сæр «голова» в эпическом фольклоре осетин», *Известия ВГПУ*: 158-163.

de Vaan, M. (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 7), Leiden.

Fritz S. / Gippert, J. (2005), "Onomastica Nartica: Soslan – Sozyryqo", *Haptačahaptāitiš. Festschrift for Fridrik Thordarson. On the occasion of his 77th birthday*, Oslo: Novus forlag / Instituttet for sammenlignende kulturforskning 2005, 73–89

Гутиев К. Ц. (сост.) (1989), *Сказания о нартах*. В 5-ти томах. Т. I, Орджоникидзе.

Кумахов М. А. (1969), «К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса», Сказания о нартах — эпос народов Кавказа, Москва: 497–502.

Нартхэр (1969), *Нартхэр. Адыгэ эпос*, том 2, Мыекъуапэ.

Petrosyan A. (2011), "Armenian Traditional Black Youths: the Earliest Sources", *Journal of Indo-European Studies*, Vol. 39, N. 3 & 4: 342–354.

Расторгуева В. С. / Эдельман, Д. И. (2007), *Этимологический словарь иранских языков*, Т. 3, Москва.

Salbiev T. (2021), ŠOŠLAN. In *Encyclopaedia Iranica Online*. Brill. https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_363718.

Skjærvø P.O. (2000), KAYĀNIĀN vi. Siiāuuaršan, Siyāwaxš, Siāvaš: Encyclopaedia Iranica/ https://www.iranicaonline.org/articles/kayanian-vi/ (07.27.2025).

Сказания о нартах: осетинский эпос, перевод с осет. Ю. Либединского, М: Советская Россия, 1978.

Шагиров А. К. (1977), *Этимологический словарь адыгских* (*черкесских*) языков, Т. 2, Москва.

Таказов Ф. М. (2014), Связь мифонима Сослан с архетипом солнца в нартовском эпосе осетин // Известия СОИГСИ. Вып. 14(53), ст. 55–62.

Туганов М. (1977), «Новое в нартовском эпосе», *Махарбек Туганов. Литературное наследие*, Орджоникидзе: 133–148.

Thordarson F. (1983), "Ossetic literature" in Encyclopedia of World Literature in the 20th century, 2nd ed., vol. 3: L-Q, 444–445.

Thordarson F. (1989), "Ossetic" in R. Schmitt (ed.), Compendium Linguarum Iranicarum, Wiesbaden, 456-479.

Хамицева Т. А. / Бязыров, А. Х. (1989), Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах, кн. 1, Москва.

Чибиров Л.А. (2023), «Сослан / Созырыко, Созрыко, Созырко [Сослан / Созырыхъо, Созрыхъо, Созырхъо]», *Энциклопедия осетинской нартиады*, Т. 3, П–Я: 159–165.

Yarshater E. (1983), "Iranian National History," in *Camb. Hist. Iran* III/1, Cambridge: 359–477.

Яковлев Н. Ф. (1948), *Грамматика литературного кабардино-черкесского языка*, Москва-Ленинград.

Янгаева А. А. (ред.) (1994), *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*, Москва.

REFERENCES

Abaev V. I. (1935), "On Proper Names of the Nart Epic," Language and Thought, 5 (= Abaev (1990, 243–260).

Abaev V. I. (1957), "Problems of the Nart Epic", The Nart Epic. Proceedings of the Meeting of October 19–20, Ordzhonikidze: 22–36.

Abaev V. I. (1979), Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language, Vol. 3, Leningrad.

Abaev V. I. (1990), Selected Works. Religion, Folklore, Literature, Vladikavkaz.

Alemany A. (2000), Sources on the Alans: a critical compilation, Leiden (Handbuch der Orientalistik, Abt. 8, 5).

Alieva A. I. (ed.) (1974), Narty: Adyghe Heroic Epic, Moscow.

Belosova E. B. / Balova I. M. (2009), “Color Designations in the Traditional Culture of the Adyghe and Ossetians,” Izvestia SOIGSI 3 (42): 157–170.

Darchieva M. V. (2024), “The Cultural and Semantic Aspect of the Somatism sær ‘Head’ in the Epic Folklore of the Ossetians,” Izvestia VSPU: 158–163.

Gutiev K. Ts. (compiled) (1989), Tales of the Narts. In 5 Volumes. Vol. I, Ordzhonikidze.

Kumakhov M. A. (1969), “On the Etymology of the Name of the Main Hero of the Adyghe and Abkhaz Epic,” Tales of the Narts – Epic Peoples of the Caucasus, Moscow: 497-502.

Nartkher (1969), Nartkher. Adyghe Epos, Volume 2, Myekuape.

Rastorgueva V. S. / Edelman, D. I. (2007), Etymological Dictionary of Iranian Languages, Vol. 3, Moscow.

Tales of the Narts: Ossetian Epic, Translated from Ossetian by Yu. Libedinsky, Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1978.

Shagirov A. K. (1977), Etymological Dictionary of the Adyghe (Circassian) Languages, Vol. 2, Moscow.

Takazov F. M. (2014), The Connection of the Mythonym Soslan with the Archetype of the Sun in the Nart Epic of the Ossetians // Izvestia SOIGSI. Issue 14(53), pp. 55–62.

Tuganov M. (1977), “New in the Nart Epic,” Makharbek Tuganov. Literary Heritage, Ordzhonikidze: 133-148.

Khamitseva T. A. / Byazyrov, A. Kh. (1989), Narty. Ossetian Heroic Epic in Three Books, Vol. 1, Moscow.

Chibirov L. A. (2023), “Soslan / Sozyryko, Sozryko, Sozyrko [Soslan / Sozyrykhë, Sozrykhë, Sozyrkho],” Encyclopedia of the Ossetian Nartiada, Vol. 3, pp. 159-165.

Yakovlev N. F. (1948), Grammar of the Literary Kabardino-Circassian Language, Moscow-Leningrad.

Yangaeva A. A. (ed.) (1994), Narty. Heroic epic of the Balkars and Karachays, Moscow.

DOI: 10.46698/VNC.2025.63.87.001

Тамерлан Таймуразович Камболов
доктор филологических наук, профессор,
зав. отделом поликультурного и полилингвального образования Центра развития осетинского языка Института истории и археологии Республики Северная Осетия-Алания (362025, РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, 46)
E-mail: kambolov@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-1493-9188

ОСЕТИНСКИЙ СЛОВНИК ДЖОРДЖА ЭЛЛИСА

Аннотация. В статье впервые вводится в научный оборот вновь выявленный памятник осетинского языка — словник, составленный в 1788 году. Проводится анализ фонетических особенностей осетинского языка этого периода. Статья представляет интерес для лингвистов, изучающих осетинский язык с исторической точки зрения.

Ключевые слова: осетинский язык, словник, Джордж Эллис.

Для цитирования: Камболов Т. Т. Осетинский словник Джорджа Эллиса, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 286–298.

Рукопись поступила в редакцию 13.06.2025
Рукопись принята к печати 01.07.2025

Tamerlan Taimurazovich Kambolov
Dr., Professor, Head of the Department of Multicultural and Multilingual Education, Center for Development of the Ossetian Language, Institute of History and Archaeology of RSO-Alania Vatutina st., 46, Vladikavkaz, Republic of North Ossetia-Alania, 362025
E-mail: kambolov@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-1493-9188

OSSETIAN DICTIONARY BY GEORGE ELLIS

Abstract. The article introduces for the first time a newly discovered monument of the Ossetian language, a vocabulary compiled in 1788, into scientific circulation. An analysis of the

phonetic features of the Ossetian language of this period is carried out. The article is of interest to linguists studying the Ossetian language from a historical point of view.

Keywords: Ossetian language, vocabulary, George Ellis

For citation: Kambolov T. T. Ossetian dictionary by George Ellis, NARTAMONGÆ 2025. Vol. XX, P. 286–198.

Received on 13.06.2025
Accepted on 01.07.2025

Осетинский язык имеет ограниченное число письменных памятников, относящихся к периоду XVII–XVIII веков. Это, в частности, словник Дрешера-Витсена (1688 г.), «Афгано-осетино-дугурский словарь» Гюльденштедта-Палласа (1771 г.) и словарь Рейнегса (1796 г.)

Тем большую ценность имеют новые находки — памятники осетинского языка этого периода. К таковым относится и обнаруженный нами осетинский словник, содержащийся в книге Джорджа Эллиса (1753–1815 гг.) — сотрудника английского представительства (1778–1788 гг.), посетившего Северный Кавказ и, в частности, Осетию и опубликовавший в 1788 году книгу «Memoir of a map of the countries comprehended between the Black sea and the Caspian with an account of the Caucasian nations and vocabularies of their languages»[1]. Книга была опубликована анонимно на английском языке в 1788 году в Лондоне, а во французском переводе в 1798.

Обращает на себя внимание то, как назван западно-осетинский диалект, а именно «дугор». Эту форму можно было бы признать ошибочной, если не учитывать, что у А. М. Шегрена есть работа, которая называется «Описание дугорского народа», а у Гюльденштедта-Палласа работа также называется «Афгано-осетино-дугурский словарь». Следует обратить внимание и на то, как западные осетины называются в карачаево-балкарском языке — а именно «дюгер».

Очевидно также, что у составителя словника не вызывает сомнений, что иронский и дигорский являются диалектами одного и того же осетинского языка.

---

[1]Выражаю свою признательность А. Л. Чибирову за помощь в поиске полного текста словника.

MEMOIR

OF A

MAP OF THE COUNTRIES

COMPREHENDED BETWEEN THE

BLACK SEA AND THE CASPIAN;

WITH AN ACCOUNT OF THE

CAUCASIAN NATIONS,

AND

VOCABULARIES OF THEIR LANGUAGES.

by

George Ellis

LONDON:

PRINTED FOR J. EDWARDS, IN PALL-MALL.

M.DCC.LXXX.VIII.

OSETIAN LANGUAGE.

	Dialect of Oſſeti.	*Dialect of Dugor.*
God	Tſa-oo	Khoo-tſa-oo
Heaven	Arv	Arv
Father	Feed	Feeday
Mother	Emmad, Mad	Madai
Son	Feert, Lapoo	Faort
Daughter	Kyſgui	Kyſgui
Brother	Arvadey, Ervod	Arvod
Siſter	Kho, Ekhoo	Khorra
Huſband	Moee, Emmoee	Moeenay
Wife	Oos	Oaſſa
Girl	Kyſgay, Ekhootuk	Kyſgay
Boy	Lapoo	Lokkon
Child	Sevellom, Lapoo	Bidjiaoo
Man	Leg, Lahk	Leg
People	Adamta	Adamta
Head	Zer, Eſſar	Zer
Face	Etchaſkom, Tſeſkom	Etchaſkom
Noſe	Findj, Fens	Finds
Noſtril	Thinzakhonkhetty	Efinjykhoonk
Eye	Tſvettay, Cheſt, Chaſht	Tſeſtay
Eye-brow	Tſeſtaythaltay, Erſeet	Erſeet
Eye-laſhes	Khaltay, Erkta	
Ear	Khoos, Oos, Koos	Gos
Forehead	Yennihk, Nihk, Ennahk	Temihk
Hair	Dzeekoo, Zibkoo, Eſſarkhoon	Djeckko
Cheeks	Rooſtay, Evadoohkta	Rooſtay
Mouth	Tſoog, Zuyhk, Tſhuyhk	Tſoog
Throat	Cure	Ekkoor
Teeth	Dandak	Dendak
Tongue	Afzagkay, Vzag, Abzag	Afzaghay
Beard	Reehky, Botſoo, Bodjo	Rehkay
Neck	Aftſeg, Eſchak	Aftſeg

Shoulder

OSETIAN LANGUAGE

	Oſeti.	*Dugor.*
Shoulder	Tſong, Evchak	Tſong
Elbow	Rambwin, Orak	
Hand	Kohk, Koohk	Koohk
Fingers	Koohkalhk, Koohktay, Nahkta	Angoolſay
Nails	Naehk, Nihktay, Yalg	Naehk
Belly	Goobynn	
Back	Feſſontay, Eſkaldan	
Foot	Kahk	Kahk
Knee	orag, Orak	Waragay
Skin	Tſarn, Srak, Cardj	Tſarn
Fleſh	Fid, Thid	Fid
Bone	Aſteg, Eeſtahk	Aſteg
Blood	Artendy, Toog	Too-oog
Heart	Zarda	Serd, Serdey
Milk	Ahkſuyr, Ihkſuyr	Ahkſheer
Hearing	Kooſen, Fekkooſta	
Sight	Tſyunen, Ooney	
Taſte	Adgheen	
Smelling	Smag, Shmak	
Feeling	Anbaren, Archagſta	
Voice	Kalas, Djeerd	
Name	Nom	
Cry	Ekkar, Keery	
Noiſe	Calebah	
Clamour	Kaoon	
Word	Djeerd, Zuyrd	
Sleep	Khoozeg, Khoos	Khooſſek
Love	Warayen, Barjey	
Pain	Ruynkeen Reece	Roon
Toil	Keyamat, Narv	
Work	Kiooſt, Koottak	
Force	Tuyhk, Ezeer	

Power

OSETIAN LANGUAGE.

	Oſeti.	*Dugor.*
Power	Tkheen, Teekkeen	
Authority	Ebboon, Khorſag	
Marriage	Keenzavſeg, Keengiakzav	
Life	Tſernebon, Gas	Tſerroon
Stature	Rez, Sevſardee	
Spirit	Smag, Shmak	
Death	Malat, Mard	Molluyn, Mard
Cold	Bazal, Eehkan	Ekhon
Circle	Khahk, Tymbull	
Globe	Tuynbuyn	
Sun	Khoor	Khor
Moon	Meyee, Ma-yee	Ma-yeh
Star	Stalat, Stella, Staleh	Stalooteh
Ray	Khooreten, Khoort	
Wind	Duymee, Bahad	
Whirl-wind	Duymghy, Teembal	
Storm	Abzyoorybwoonty, Bodkanny	
Rain	Bar, Wahran	Kabda
Hail	Eehk	
Lightning	Bacheelaekar, Perſta, Arbateef	Artey
Snow	Meed	Meddy
Ice	Eehk, Yeehk	Yehk
Day	Bon	Bon
Night	Ahkſaf, Ahkſev	Ahkſaya
Morning	Raheeſo, Raheeſoon	
Evening	Eezar, Zer, Zar	
Summer	Serd, Faſſek	Sardey
Spring	Walzak	Waldzak
Autumn	Aragfaſſek	Ragfaſſek
Winter	Zoomok	Zoomak
Year	Afadjuo, Az, Ans, Yafadſh	Ans
Time	Ragooo	
Earth	Zahk, Cheegheet	Cheegheet

OSETIAN LANGUAGE.

	Oſeti.	*Dugor.*
Water	Don	Don
Sea	Foord	
River	Don	Don
Waves	Farſaluk	
Sand	Amees	Ajmieſſa
Clay	Keer, Cheef	Cheegheet
Duſt	Ruyk, Ruyg	
Dirt	Tſuyf, Cheef	
Mountain	Khohk	Khong
Coaſt	Buyl, Donnbuyl	
Hill	Tuypuyr, Arak	
Valley	Thetten-beſtey, Ardoos	
Air	Roohks	
Vapour	Tef, Tabd	
Fire	Art, Zuyng	Djeeng
Heat	Tſahkar, Sinkytapar	Anteſ
Depth	Arſ	
Height	Ooleyaoo, Arzond	
Breadth	Theten, Korg	
Length	Darhk	
Hole	Khonka, Khoonk	
Pit	Oovaruym, Djeek	
Ditch	Ooverm, Darkhahkt	
Stone	Door	Attoor, Dor
Gold	Suyzgary, Soohkzerreen	Zoohkzareeny
Silver	Abzyſs, Abzyſt	Agooyeſta, Ajoſheſta
Salt	Sahk, Chahk	Tſankheh
Miracle	Deeſag	
Foreſt	Kad	
Graſs	Kuyrdey, Khos	Khoaſſa
Tree	Baſſas, Pallas, Soog	Balahaſſey, Jog
Pole	Meehk, Seertmeehk	
Verdure	Tſahk, Kardakhos	

LANGUAGE

Osetian language
Осетинский язык

	Dialect of Oseti Диалект Осетии	Современный эквивалент	Dialect of Digor Диалект Дигории	Современный эквивалент
God / Бог	Tsa-oo	Хуыцау	Khoo-ts-oo	Хуцау
Heaven / Небо	Arv	Арв	Arv	Арв
Father / Отец	Feed	Фыд	Feeday	Фидæ
Mother / Мать	Emmad, Mad	Мад	Madai	Мадæ
Son / Сын	Feert, Lapoo	Фырт, Лæппу	Foort	Фурт
Daughter / Дочь	Kysgui	Чызг	Kysgui	Кизгæ
Brother / Брат	Arvadey, Ervad	Æрвад	Arvod	Æрвадæ
Sister / Сестра	Kho, Ekhoo	Хо	Khorra	Хуæрæ
Husband / Муж	Moee, Emmoee	Мой	Moeenay	Мойнæ
Wife / Жена	Oos	Ус	Oassa	Уосæ
Girl / Девочка	Kysgay, Ekhootak	Чызг	Kysgay	Кизгæ
Boy / Мальчик	Lapoo	Лæппу	Lokkon	Лæхъуæн
Child / Ребенок	Sevellom, Lapoo	Сывæллон, лæппу	Bidjiaoo	Битцъеу
Man / Мужчина	Leg, Lahk	Лæг	Leg	Лæг
People / Народ, люди	Adamta	Адæмтæ	Adamta	Адæмтæ
Head / Голова	Zer, Essar	Сæр	Zer	Сæр
Face / Лицо	Etchaskom, Tseskom	Цæсгом	Etchaskom	Цæсгон
Nose / Нос	Findj, Fens	Фындз	Finds	Фий, финдзæ
Nostril / Ноздря	Thinzakhonkhetty	Фындзыхуынчъытæ	Efinjykhoonk	Финдзихункъ
Eye / Глаз	Tsvettay, Chest, Chasht	Цæст	Tsestay	Цæстæ
Eye-brow / Бровь	Tsestaythaltay, Arfeet	Æрфыг	Erfeet	Æрфуг
Eye lashes / Ресницы	Khaltay, Erkta			
Ear / Ухо	Khoos, Oos, Koos	Хъус	Gos	Гъос
Forehead / Лоб	Yennihk, Nihk, Ennihk	Ных	Ternihk	Тæрних
Hair / Волос	Dzeekoo, Zibkoo, Essarkhoon	Дзыкку, Сæрыхъуын	Djeekko	Дзикко

	Dialect of Oseti Диалект Осетии	Современный эквивалент	Dialect of Digor Диалект Дигории	Современный эквивалент
Hair / Волос	Dzeekoo, Zibkoo, Essarkhoon	Дзыкку, Сæрыхъуын	Djeekko	Дзикко
Cheeks / Щеки	Roostay, Evadoohkta	Рустæ	Roostay	Ростæ
Mouth / Рот	Tsoog, Zuyhk, Tshuyhk	Дзых	Tsoog	Цъух
Throat / Горло	Cure	Хъуыр	Ekkoor	Хъур
Teeth / Зуб	Dandak	Дæндаг	Dendak	Дæндаг
Tongue / Язык	Avzagkay, Vzag, Abzag	Æвзаг	Afzaghay	Æвзаг
Beard / Борода	Reehky, Botsoo, Bodjo	Рихи, Боцъо	Rehkay	Рехе
Neck / Шея	Aftseg, Efchak	Æфцæг	Aftseg	Æфцæг
Schoulder / Плечо	Tsong, Efchak	Цонг, Æфцæг	Tsong	Цонг
Elbow / Локоть	Rambwin, Orak	Рæмбын		
Hand / Рука	Kohk, Koohk	Къух	Koohk	Къох
Fingers / Пальцы	Koohkalkh, Koohktay, Koohktay, Nachta	Къухтæ,, Ныхтæ	Angoolsay	Æнгулдзитæ
Nails / Ногти	Naehk, Nihkay, Yalg	Ныхтæ	Nachk	Нихтæ
Belly / Живот	Goobynn	Гуыбын		
Back / Спина	Fassontay, Eskaldan	Фæсонтæ		
Foot / Нога	Kahk	Къах	Kahk	Къах
Knee / Колено	Oorag, Orak	Уæраг	Waragay	Уæрагæ
Skin / Кожа	Tsarm, Srak, Cardj	Царм, Сæрак	Tsarn	Цъарæ
Flesh / Плоть	Fid, Thid	Фыд	Fid	Фид
Bone / Кость	Asteg, Eestahk	Стæг	Asteg	Æстæг
Blood / Кровь	Artendy, Toog	Туг	Too-oog	Тог
Heart / Сердце	Zarda	Зæрдæ	Serd, Serdey	Зæрдæ
Milk / Молоко	Akhsuyr, Ihksuyr	Æхсыр	Ahksheer	Æхсир
Hearing / Слух	Koosen, Fekkoosta	Хъусын		
Sight / Взгляд	Tsyunen, Ooney	Уынын		
Taste / Вкус	Adgheen	Адджын		
Smelhing / Запах	Smag, Shmak	Смаг		

	Dialect of Oseti Диалект Осетии	Современный эквивалент	Dialect of Digor Диалект Дигории	Современный эквивалент
Feeling / Чувство	Anbaren, Archagsta	Æмбарын, Æрцахсын		
Voice / Голос	Kalas, Djeerd	Хъæлæс, Дзырд		
Name / Имя	Nom	Ном		
Cry / Крик	Ekkar, Keery	Хъæр		
Noise / Шум	Calebah	Хъæлæба		
Clamour / Крик, Шум	Kaoon	Кæуын		
Word / Слово	Djeerd, Zuyrd	Дзырд		
Sleep / Спать	Khoozeg, Khoos	Хуыссæг, Хуыс	Khoossek	Хуссæг
Love / Любить	Warayen, Barjey	Уарзын		
Pain / Боль	Ruynkeen, Reece	Рынчын, Рисс	Roon	Рун
Toil / Усиленно трудиться	Keyamat, Narv	Хъиамæт		
Work / Работа	Kioost, Koottak	Куыст, Хъуыддаг		
Force / Сила	Tuyhk, Ezeer	Тых		
Power / Сила	Tkheen, Teekkeen	Тыхджын		
Authority / Власть	Ebboon, Khorsag	???		
Marriage / Свадьба	Keenzavseg, Keengiakzav	Чындзæхсæв		
Life / Жизнь	Tsernebon, Gas	Цæрæнбон, Æгас	Tserroon	Цæрун
Stature / Рост	Rez, Sevsardee	Рæзын		
Spirit / Дух	Smag, Shmak	Смаг		
Death / Смерть	Malat, Mard	Мæлæт, Мард	Molluyn, Mard	Мæлун, Мард
Cold / Холод	Bazal, Eehkan	Уазал, Ихæн	Ekhon	Ехæн
Circle / Круг	Khahk, Tymbull	Хахх, Тымбыл		
Globe / Шар	Tuynbuyn	Тымбыл		
Sun / Солнце	Khoor	Хур	Khor	Хор
Moon / Луна	Meyee, Ma-yee	Мæй	Ma-yeh	Мæйæ
Star / Звезда	Stalat, Stella, Staleh	Стъалытæ, Стъалы	Stalooteh	Стъалутæ
Ray / Луч	Khooreten, Khoort	Хурытын		

	Dialect of Oseti Диалект Осетии	Современный эквивалент	Dialect of Digor Диалект Дигории	Современный эквивалент
Wind / Ветер	Duymee, Bahad	Дымгæ		
Whirl-wind / Вихрь	Duymghy, Teembal	Дымгæ, Тымбыл		
Storm / Ураган	Abzyoorybwoonty, Bodkanny	Æвзæр бонтæ, Уад кæны		
Rain / Дождь	Bar, Wahran	Уарын	Kabda	Къæвда
Hail / Град	Eehk	Их		
Lightning / Молния	Bacheelaekar, Persta, Arbateef	Арвæрттывд	Artey	Арвæрттивт
Snow / Снег	Meed	Мит	Meddy	Мет
Ice / Лед	Eehk, Yeehk	Их	Yehk	Ех
Day / День	Bon	Бон	Bon	Бон
Night / Ночь	Ahksas, Ahksev	Æхсæв	Ahksava	Æхсæва
Morning / Утро	Raheeso, Raheesoon	Раджырайсом		
Evening / Вечер	Eezar, Zer, Zar	Изæр		
Summer / Лето	Serd, Fassek	Сæрд, Фæззæг	Sardey	Сæрдæ
Spring / Весна	Walzak	Уалдзæг	Waldzak	Уалдзæг
Autumn / Осень	Aragfassek	Æрæгвæззæг	Ragfassek	Æрæгфæззæг
Winter / Зима	Zoomok	Зымæг	Zoomak	Зумæг
Year / Год	Afadjoo, Az, Ans, Yafadsh	Афæдз, Аз, Анз	Ans	Анз
Time / Время	Ragooo	Раг у		
Earth / Земля	Zahk, Cheegheet	Зæхх, сыджыт	Cheegheet	Сикъит
Water / Вода	Don	Дон	Don	Дон
Sea / Море	Foord	Фурд		
River / Река	Don	Дон	Don	Дон
Waves / Волны	Farsaluk	???		
Sand / Песок	Amees	Змис	Ajmiessa	Æзменсæ
Clay / Глина	Keer, Chees	Чъыр	Cheegheet	Сикъит
Dust / Пыль	Ruyk, Ruyg	Рыг		
Dirt / Грязь	Tsuyf, Cheef	Цъыф, Чыф		

	Dialect of Oseti Диалект Осетии	Современный эквивалент	Dialect of Digor Диалект Дигории	Современный эквивалент
Mountain / Гора	Khohk	Хох	Khong	Хонх
Coast / Берег	Buyl, Donabuyl	Был, Доныбыл		
Hill / Холм	Tuypuyr, Arak	Тыппыр		
Valley / Долина	Thetten-bestey, Ardoos	Тъæпæнбæстæ, Ærдуз		
Air / Воздух	Roohks	Рухс		
Vapour / Пар	Tef, Tahd	Тæф		
Fire / Огонь	Art, Zuyng	Арт, Зынг	Djeeng	Зинг
Heat / Жара	Tsahkar, Sinkytapar	Цæхæр, Зынджытæппал	Antef	Æнтæф
Depth / Глубина	Arf	Арф		
Height / Высота	Ooleyaoo, Arzond	Уæле, бæрзонд		
Breadth / Ширина	Theten, Korg	Фæтæн		
Length / Длина	Darhk	Даргъ		
Hole / Отверстие	Khonka, Khoonk	Хуынкъ		
Pit / Яма	Oovaruym, Djeek	Уæрм, Дзыхъхъ		
Ditch / Ров	Ooverm, Darkhahkt	Уæрм		
Stone / Камень	Door	Дур	Attoor, Dor	Дор
Gold / Золото	Suyzgary, Soohkzerreen	Сыгъзæрин	Zoohkzareeny	Сугъзæрийнæ
Silver / Серебро	Abzyss, Abzyst	Æвзист	Agooyesta, Ajoshesta	Æвзестæ
Salt / Соль	Sahk, Chahk	Цæхх	Tsankheh	Цæнхæ
Miracle / Чудо	Deesag	Диссаг		
Forest / Лес	Kad	Хъæд		
Grass / Трава	Kuyrdey, Khos	Кæрдæг, Хæс	Khoassa	Хуассæ
Tree / Дерево	Ballas, Pallas, Soog	Бæлас, Суг	Balahassey, Jog	Бæласæ, Сог
Pole / Полюс	Meehk, Seertmeehk			
Verdure / Зелень	Tsahk, Kardakhos	Цъæх, Кæрдæгхуыз		

Анализ словника позволяет сделать следующие выводы.

В иронском диалекте еще не произошел переход ***к*** в ***ч*** (kysgui ‘дочь, девочка’, keengiakzav ‘свадьба’) так же, как нет еще перехода ***г*** в ***дж*** (cheegheet ‘земля’). Также в иронском диалекте наблюдается сосуществование чоканья, цоканья и дзоканья (etchaskom / tseskom ‘лицо’, findj ‘нос, chest, chasht ‘глаз’, dzeekoo ‘волосы’, tshuyhk ‘рот’, botsoo/bodjo ‘борода’, afadjoo ‘осень’, cheef, chakh ‘соль’). Наблюдается также чередование соканья и шоканья (smag/shmak ‘дух’).

В дигорском диалекте отмечается чоканье-джоканье (etchaskom ‘лицо’, bidjiaoo ‘ребенок’, djeekko ‘волосы’, tsernebon ‘жизнь’ ajmiessa ‘песок›, djeeng ‘огонь’).

DOI: 10.46698/VNC.2025.93.78.001

Гарник Серобович Асатрян
доктор филологических наук, профессор,
директор Института востоковедения РАУ
(0051, Армения, Ереван,
ул. Овсепа Эмина 123)
E-mail: garnikasatrian@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6171-7481

Азамат Асланбекович Бетрозов
лаборант-исследователь, Научно-
исследовательский отдел «Центр
скифо-аланских исследований» ВНЦ РАН
(363110, РСО-Алания, с. Михайловское,
ул. Вильямса, 1).
E-mail: a.betrozoff@mail.ru
http://orcid.org/0009-0006-7450-5900

ARMENICA В ИСТОРИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКОМ СЛОВАРЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА В. И. АБАЕВА

Аннотация. В статье делается попытка анализа армянской лексики в *Историко-этимологическом словаре осетинского языка* В. И. Абаева в плане ее релевантности к рассматриваемым автором осетинским параллелям.

Ключевые слова: арменизмы в осетинском, осетинский, армянский

Для цитирования: Асатрян Г. С. Бетрозов А. А. ARMENICA в историко-этимологическом словаре осетинского языка В. И. Абаева NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 299–308.

Рукопись поступила в редакцию 1.11.2025
Рукопись принята к печати 11.11.2025

Garnik Serobovich Asatrian
Prof. Dr. Sc., Head of the Institute of Oriental Studies, Russian-Armenian Slavonic University (0051, Armenia, Yerevan, st. Hovsep Emin 123)
E-mail: garnikasatrian@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6171-7481

Azamat Aslanbekovich Betrozov
research assistant, Research department "Center for Scytho-Alanic Studies" of VSC RAS (363110, North Ossetia-Alania, Mikhailovskoe village, Williams St., 1.)
E-mail: a.betrozoff@mail.ru
http://orcid.org/0009-0006-7450-5900

ARMENICA IN V. I. ABAEV'S HISTORICAL-ETYMOLOGICAL DICTIONARY OF THE OSSETIAN LANGUAGE

Abstract. The article examines the Armenian lexical units included in V. I. Abaev's *Etymological Dictionary of Ossetic* in terms of their relevancy to the Ossetic parallels discussed by the author in the respective lemmas.

Keywords: Armenisms in Ossetic, Ossetic, Armenian

For citation: Asatrian G. S., Betrozov A. A. Armenica in V. I. Abaev's Historical-Etymological Dictionary of the Ossetian Language, NARTAMONGÆ, 2025, Vol. XX. P. 299–308.

Received on 01.11.2025
Accepted on 11.11.2025

Общее

Языковые совпадения и параллели между армянским и осетинским языками имеют относительно недолгую историю изучения. В научной литературе по индоевропейской компаративистике данная проблема рассматривалась лишь спорадически в связи с другими вопросами. Наиболее последовательно *Armeno-Iranica* (*Alanica-Ossetica*) представлена в работах Г. В. Бэйли, прежде всего в его хотаносакском словаре (Bailey 1979). Однако, первая попытка системного рассмотрения армяно-осетинских соответствий принадлежат В. И. Абаеву. Труды по данной теме были написаны им

в 1970 и в 1978 годах (Абаев 1995). Далее, эту проблематику специальной публикацией затронул К. Х. Шмидт (Schmidt 1974), в которой автор, отталкиваясь от абаевского тезиса о том, что "армянский и осетинский могут быть предметом сравнительного или сопоставительного изучения не только в аспекте их общеиндоевропейской основы, но и в плане их общего субстрата", обсуждает проблему возможных субстратов этих языков, в грамматическом, фонетическом и частично синтаксическом планах, скорее, в типологическом ключе, но типологические параллели между армянским и осетинским на фоне сравнения с грузинским и тюркским были рассмотрены еще раньше норвежским ученным Хансом Фогтом (см. работы автора по этой тематике в обобщающем сборнике Vogt 1988).

Возвращаясь к В. И. Абаеву, тем не менее, следует отметить, что армянские материалы в парадигме осетинской исторической лексикологии всегда были объектами пристального его внимания, начиная с ранних работ и, по сути, в наиболее полном объеме отражены в его *magnum opus*, *Историко-этимологическом словаре осетинского языка*. По сути, изданием этой работы, В. И. Абаев создал не только исчерпывающий лексический корпус осетинского языка, но и привлек большое количество армянских лексем, в той или иной степени имеющих отношение к соответствующим осетинским формам.

Тем не менее, армянский материал, использованный В. И. Абаевым, отражает как авторское понимание армянской фонетики (в частности, представление о наличии абруптивных согласных, которых на самом деле нет: абруптивы могут быть замечены, и то спорадически, лишь в тифлисском диалекте армянского), так и устаревшие подходы, основанные на филологических данных начала XX века. Очевидно, что этот пласт материала нуждается в серьёзной ревизии, исходя из новых достижений в компаративистике.

Аналогичную по замыслу работу провёл профессор Адриано Росси, проанализировав белуджский материал в словаре В. И. Абаева (см. Rossi 1998). В частности, Росси отмечал, что словарь Василия Ивановича, вобравший в себя новейшие достижения иранистики своего времени, долгое время оставался единственным иранским этимологическим словарём вплоть до публикации хотанского словаря Бейли (см. Bailey 1979), не считая, разумеется, устаревший этимологический словарь персидского Паула Хорна (см. Horn 1893).

Лексика

— Осет. *æmyr* | *æmir, imir* "плотный, плотно закрытый" — В. А. Абаев (ИЭСОЯ I: 148) считает происхождение данного слова "не ясным",

между тем, можно было как возможную параллель или предполагаемый источник упомянуть арм. *amur* “крепкий, плотный”. Это слово засвидетельствовано в армянском с V века, т.е. с зарождения армянской письменности. Оно не имеет установленной этимологии. Скорее всего, здесь мы имеем дело со случаем раннего армянского заимствования в аланском. Ряд таких случаем уже описаны нами и выделены в отдельную категорию армянизмов в осетинском (Асатрян/Бетрозов 2024: 252–254).

— Осет. *ænʒyg* | *ænʒug* “скорченный, сведенный (от холода и пр.)” — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 159) считает происхождение данного слова “не ясным”, однако позднее М. Шварц вполне правомерно сравнил его с хорезм. *anǰōγ* “морщина”, восходящим к др.-иран. **han-čauka-* (ср. Schwartz 1970: 296).

— Осет. *ængūz* | *ængozæ* “грецкий орех”. В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 160–161) приводит ближайшие связи, среди которых арм. *əngoyz, ənkoyz*, груз. *nigozi* и пишет, что начальное *n-* (ос. *æn-*, и арм. *ən-*, груз. *ni-*) представляет наращение, возникшее на кавказской почве. На самом же деле арм. *ənkoyz* восходит к более ранней форме **ankoyz* < ср.-иран. **hangōz* (редуцирование *-a-* в *-ə-* обусловлено преакцентной позицией гласного в армянском: **hangóz*), а последнее — из иран. **han-gauźa*. Из этого следует, что осет. *ængūz* | *ængozæ* и арм. *ənkoyz* восходят к единой праформе, а начальное *n-* в них – не кавказское наращение, а является закономерным развитием иранского преверба **han-* или **ham-*. Что касается груз. *nigozi*, то оно идет из ср.-иран. **ni-gōz* < **ni-gauźa-*, с превербом **ni-* (Асатрян/Бетрозов, ук. соч.: 254).

— Осет. *bælon* | *bælæw* “голубь домашний” — Василий Иванович (ИЭСОЯ I: 249) предполагает, что слово, правда индоевропейское, но мало распространенное. Между тем, как отмечает польский исследователь Кшиштоф Витчак (Witczak 1999: 176), осетинское слово входит в парадигму родственных форм в индоевропейском, арм. *aławni* “голубь”, лит. *balañdis* “тж.” и восходит к и.-е. **bhalon-iįo-*. Сюда следует добавить и заза *baurān* “тж.”, не имеющего доселе установленной этимологии (см. Asatrian 1995).

— Осет. *bæğæmsar* | *bæğænsar* “с непокрытой головой” (ИЭСОЯ I: 246) — Василий Иванович возводит данное слово через **bæğnæ-sar* к др.-иран. **magna-saȓa-*. В свою очередь осет. *bæğnæg* “голый, нагой” автор объясняет из иранского **magna-ka-*, которое отражает общеарийское **nagna-*, но, при этом, он не упоминает армянскую параллель ни с первым, ни со вторым осетинскими словами.

В армянском же языке засвидетельствован хороший пример иранского композита в данном значении, а именно имя собственное *Mangasar*

(Մանգասար), которое восходит к ср.-иран. **magna-sar*, с метатезой *-gn* > *-ng*, а последнее в свою очередь восходит к др.-иран. **magna-saŕa*. По нашему мнению, др.-иранское **magna-saŕa-*, которое мы восстанавливаем на основе осетинского *bæğæmsar* | *bæğænsar* и армянского *Mangasar* (Մանգասար), принадлежало, возможно, к числу имен оберегов, но тем не менее оно могло быть также характеристикой, которое обозначает "смелый, отважный" в том смысле, что человек, шел в бой с непокрытой головой. В любом случае, наличие армянского *Mangasar* (Մանգասար), четко указывает на то, что осетинский композит *bæğæmsar* | *bæğænsar* "с непокрытой головой" — наследие др.-иран. периода.

Имя же *Mangasar* (Մանգասար) в армянской письменности засвидетельствовано с XIV века в среднеармянском языке. Данное слово пишется и через *-k Mankasar* (Մանկասար). Армянский лингвист, лексикограф, этимолог и филолог Грачия Ачарян (Հրաչեայ Աճառեան) в своем словаре армянских имен собственных (Հայոց անձնանունների բառարան) объясняет это имя, как сложное слово, состоящее из армянского *manuk* (մանուկ) "ребенок, дитя" и персидского *sar* (سر) "голова". В целом он переводит имя, как "глава детей, учитель детей", что, скорее всего, не верно, хотя бы потому что персидское употребление слова *sar* (سر) в подобном сочетании с чистой армянской лексемой в высшей степени маловероятно (Ačaŕean 1942: 202).

— Осет. *bælvyrd* | *bælvurd* "действительно, достоверно" — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 249) относит слово к тюркским заимствованиям, как бы относящимся к периоду ранних осетино(алано)-тюркских сношений. Бэйли же (Bailey 1970: 22-24) считает слово родственным грузинскому *varaurd-* "предположение, расчет и т. д." и армянскому *varavurd* "тж.", выводя всю эту группу из др.-иран. **vara-vurta-* (корень **u̯ar-*). На самом деле, ни предположение В. И. Абаева и ни, тем более, рассуждения Бэйли не соответствуют истине: тут мы имеем простую разговорную форму современного персидского *bar-āva/u/ord*, т. е. "предположения, оценка, рассмотрение и т. д." (*bar-āvard kardan*, т.е. "рассмотреть, подробно изучать, глубоко проникать в суть проблемы"). Слово, скорее всего, из армянского проникло в грузинский, а из грузинского в осетинский.

— Осет. *bodæn* "чеснок" — (ИЭСОЯ I: 264) автор правомерно возводит к иран. **baudana-*. Нужно добавить для сравнения перс. *pūne* / *pūna*, *pūdana* "мята" < **bōδēnag* "пахнущий" (др.-иран. **baud-*); ср. согд. βwδβrn / *βōδβarn*, арм. բուրվառ / *burvaŕ* "кадило" (< **baudi-barana-*).

— Осет. *būlk'* | *bolgæ* "редька". В. И. Абаев (ИЭОСЯ I: 270) выводит из груз. *boloḳi* "тж.". Тем не менее, более вероятно заимствование в древний период из арм. *bołk* "редька, редиска", имеющего хорошую и.-е. этимологию, из **bhol-* с расширением *-k-* (ср. греч. *júllon*, лат. *folium*) (см. НАВ I:

465; Jahukyan 2010: 134; Martirosyan 2010: 181-182). Грузинская форма заимствована из армянского. Это слово мы тоже включили в категорию аланского наследия осетинских армянизмов. (Асатрян/Бетрозов, ук. соч.: 252).

— Осет. *būmbūli* | *bomboli, bunbuli* “пух” — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 270) считает заимствованием из груз. *bumbuli*; следует сюда добавить и арм. диал. *bəmbul* “тж.”.

— Осет. *cægat* “северный склон горы; тыльная сторона ножа, топора и пр.; дом родителей для замужней женщины” — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 296) говорит о звуковом сходстве с рядом иранских языков. Сюда можно добавить и арм. *čakat* “лоб, фронт”, которое само заимствовано из ср.-перс. *čakāt* “вершина горы”, ср. талышское *čakūda* “тж.”, перс. диал. *čuɣā* “гора”, курд. *čīyā* “тж.”. Др.-иран. форма восстанавливается как **čakāta-*.

— Осет. *cævyn* | *cævun* “бить, ударять” — Василий Иванович (ИЭСОЯ I: 306-307) сближает с некоторыми иранскими и неиранскими формами. Также он пишет, что это одно из тех слов, которые приходится рассматривать не в аспекте внутрииранской сравнительной лексикологии, а в плане территориально-географических изоглосс, охватывающих несколько языковых групп, при этом он не упоминает арм. *cap’*, что значит “хлопание в ладоши”, но приводит согд. *čaβ-*: *čaft-* “красть” (< др.-иран. **tarp-*), что никак сюда не относится.

— Осет. *cyrağ* | *ciraǧ* “лучина, свеча, лампа” (ИЭСОЯ I: 323–324) — сюда добавить и арм. *črag* “светильник”; слово, несомненно, иранского происхождения, хотя и Абаев считает его переднеазиатским термином.

— Осет. *dağ* “складка” (ИЭСОЯ I: 341-342) — сюда можно добавить и арм. *tak* “низ, под; складка”, термин иранского происхождения (Hübschmann 1887: 250–251).

— Перед леммой ***ʒængæda*** “болтовня” (ИЭСОЯ I: 394) следует вставить *ʒændæl* “вялый”, что отсутствует в словаре. Это слово интересно тем, что можно сопоставить с арм. диал. *dandal* (*dandaloš*) “вялый, медлительный, дряблый” — оба явно звукосимволического происхождения.

— Осет. *dængæl* “раздувшийся, распухший” — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 356) не приводит армянскую параллель: ср. арм. *dangal, dangalax* “дубина”, также “дурак, глупый”.

— Осет. *fyng* | *fingæ* “стол” (ИЭСОЯ I: 497-498) — арм. *p’nak’* исправить на *pnak*.

— Осет. *gon, gom* “закром, амбар” — В. И. Абаев (ИЭСОЯ I: 523–524) приводит соответствия из соседних языков (адыг. *kon*, груз. *gomi*, *gomuri*) и предполагает, что в данном случае мы имеем дело с региональной лексемой. Однако, он не упоминает арм. *gom* “овчарня, хлев”, засвидетельство-

ванного в классическом армянском с V века и имеющего хорошую и.-е. этимологию, из и.-е. **ghom-*, ср. датское *gamme* “овчарня”, швед. диал. *gamme* “ясли” (Pokorny 1959–1969: 452; Olsen 1999: 198; Kroonen 2013: 166). Это можно считать своего рода армяно-германской изоглоссой. Вероятнее всего, мы тут имеем еще один случай раннего арменизма из аланского лексического наследия осетинского (см. Асатрян/Бетрозов, ук. соч.: 252–254). Грузинские формы, разумеется, заимствованы из армянского, а адыг. *kon* однозначно восходит к осетинскому.

— Осет. *gulu* “безрогий, с обломанными рогами” (ИЭСОЯ I: 526) — Василий Иванович сравнивает с элементами *kul*, *gul* в названиях телесных недостатков. Сюда можно было привести и курдское *kul* “комолый”, возможно, из иран. **kṛdu-*.

— Осет. *ğæla* “глупый, полоумный, дуралей” (ИЭСОЯ I: 534) — Абаев пишет о возможной связи с согд. **γerak*(*γyrk*) “глупый” и сравнивает с перс. *gōl*. Однако, согдийская форма должна быть *γyr’(’)ak* / *xīrē*, ср. хорезм. *xyr’w* / *xīrāw* “глупый”, хот.-сак. *khīraa-* “грустный, опечаленный”; сюда же ягноб. *xīra*, а также, возможно, перс. *xīra* “темный, сумрачный”. Что касается персидского термина, то верно будет *gūl* (а не *gōl*) и оно означает “тупой” (о ноже), а не “глупый” (см. также Bailey 1979: 74–75).

— Осет. *k’yr* | *k’iræ* “известь”, (ИЭСОЯ I: 652), Василий Иванович пишет, что это общекавказское слово, которое вероятно вошло из семитического через груз. *ḳiri* “тж.”. Следует, однако, добавить, что последнее идет из арм. *kir* “тж.”, а не из грузинского; слово, на самом деле, действительно, семитского (ср. арам. *gīr* “известь”) происхождения (Hübschmann 1897: 172; HAB II: 593).

— Осет. *mac’oni* “кислое молоко, мацун” (ИЭСОЯ II: 62) — автор возводит к груз. *maṣoni* “тж.” < арм. *macun*. Мы же можем добавить, что арм. слово безупречной и.-е. этимологии (см. Hübschmann 1897: 471–472; HAB III: 228–229).

— Осет. *miğ* | *meğæ* “облако, туча, туман” (ИЭСОЯ II: 117) — Абаев возводит к **maiga-*, и.е. **meigho-* (арио-армено-греко-славо-балтийская изоглосса), при этом он, непонятно почему, считает арм. *mēg* “туман, туча” не заимствованием из иранского, что в корне не правильно: оно однозначно идет из иранского.

— Осет. *p’ep’ela* “бабочка” (ИЭСОЯ II: 250) — разумеется, звукосимволической природы, но следует сюда добавить и арм. *p’lp’lak* “тж.”.

— Осет. *tiw* | *tew* “брат мужа, деверь” (ИЭСОЯ III: 296–297) — хорошее и.-е. слово, широко представленное и в иранском. Арм. параллель, приведенная автором, *t’aigr*, должна быть исправлена на *taigr*.

— **Осет. *tymbyl | tumbul*** “круглый, круглая масса чего-либо” (ИЭСОЯ III: 331–335) — добавить сюда арм. диал. *təmbəl(ik)* “пухлый, толстый”: явный идеофон.

— **Осет. *wær*** “барашек, ягненок” (ИЭСОЯ IV: 87–88) — арм. параллель *wriy*, приведенная Абаевым, на самом деле ghost-word: в армянском языке такого слова нет.

— **Осет. *xomys*** “название кушанья, комок липкого теста” (ИЭСОЯ IV: 213) — Абаев пишет, что данное слово производное от *xom* “сырой” с помощью форманта *-ys* (*-iša-* или *-uša*). Также он отмечает, что этимологически и по значению оно сближается с памирским ваханским *yūmǰ* “мука”, из **āmačі-* от **āma-* “сырой”. Автор упоминает параллель с перс. *xāmīz*, ср.-перс. h’myc/*xāmīč* и армянским словом *amič* (ամիճ) “сырое мясо в уксусе”. В целом, Василий Иванович верно описывает лексическое гнездо в ср.-иранском, возводя осет. *xomys* в конечном счете к ср.-иран. праформе, приводя сравнение с армянским словом *amič* (ամիճ).

Тем не менее, думать, что осетинское слово есть продолжение некоей иранской праформы, давшей в ср.-перс. h’myc/*xāmīč*, а также *xāmīz* в персидском и *amič* (ամիճ) в армянском, не следует, ибо в этом случае в осетинском мы имели бы **omic* или **amic* (на примере осетинского *k’abic* “название меры сыпучих тел”, арм. *kapič*, ср.-перс. *kapīč*, др.-перс. *καπιδη*). То, что суффикс первоначально имел *-īč*, показывает нам ср.-перс. и арм. параллели. Однозначно, что слово заимствованно, но мы думаем, что оно, скорее, восходит к арабскому آمص [*āmiṣ*] (см. Ačaŕean 1942: 156), которое в свою очередь идет из среднеиранского. Начальное *-x* в осетинской форме, вероятнее всего, возникло под влиянием *xom* “сырой”.

— **Осет. *zægæl*** “гвоздь” (ИЭСОЯ IV: 291–292) — автор объясняет данное слово как суффиксальное образование с *zæg* и уменьшительным суффиксом *-æl*, приводя армянскую параллель *cak* (ձակ) “верхушка, пик”. Однако, арм. слово означает “дырка”, а не “верхушка, пик” и, скорее всего, соотносимо с осетинским *cæg* “звено, кольцо”. В лемме, посвященной последнему слову (ИЭСОЯ I: 295), автор не указывает армянскую параллель и воздерживается от конкретной этимологии осетинского *cæg*, довольствуясь лишь упоминанием ряда возможных параллелей из кавказских и финоугорских языков: вейнах. *čug*, черк. *č’ūk’*, балк. *čək* и т. д.

Судя по всему, осетинское *cæg* и армянское *cak* (ձակ) не имеют и.-е этимологии, т.е. невозможно их объяснить на и.-е уровне. Г. Ачарян (Ačaŕean 1942: 437) никаких объяснений для армянского слова *cak* (ձակ) не дает. Оно при этом засвидетельствовано с момента зарождения армянской письменности в V веке, отмечено также и в переводе Библии и в других классических текстах. Арм. *cak* (ձակ) и сегодня имеет широкое употребле-

ние как в стандартном литературном языке, так и в диалектах. У этого слова в армянском большие деривационные возможности, например, образование деноминативного глагола *cakel* (ծակել) “колоть, прокалывать, продырявить”.

Мы же думаем, что данное армянское слово больше всего подходит для сравнения с осетинским *cæg*. Хотя бы в отдаленном значении чисто семантически “дырка” и “кольцо” очень близки. Предложить конкретную этимологию невозможно, ибо эти слова являются наследиями субстратного языка или языков, которые составили основы как для осетинского, так и для армянского языков.

— Осет. *zyğar | zæğar, ʒæğar* “имеющий белое пятно на лбу” (о животных) (ИЭСОЯ IV: 318–319) — в целом автор объясняет слово как звукосимволическое, имеющее параллели в кавказских языках и в качестве аналогичной формы в арм. указывает на *čağat* “лысый”.

Между тем, настоящая армянская параллель осетинского слова *zyğar | zæğar, ʒæğar*, это — *čałar* (ճաղար) (тоже диалектное слово), обозначающее “имеющий некий изъян на коже, типа пятно, плешь”. Оно действительно может быть кавказского происхождения, как осет. *zyğar*, чеч., инг. *žuğar*, *žoğara*, табас. *žigəri* и т. д. Что касается арм. *čağat* (ճաղատ), отмеченное В. И. Абаевым, то оно несомненно восходит к классическому новоперсидскому *čakād* (چکاد) “вершина горы”. Глухой *-t* и фрикативное *-ł* в армянской форме, являются несомненно контаминацией класс. арм. *čakat* (ճակատ) “лоб”, что является заимствованием из ср.-перс. *čakāt* (перс. چکاد) и перс. диал. *čaγād*.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев, В. И. “Armeno-Ossetica”, Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание, т. 2, Владикавказ, 1995.

Асатрян, Г. С., Бетрозов А. А. “Арменизмы в осетинском”, NARTAMONGÆ, Vol. XIX, Владикавказ: 247–257, 2024.

ИЭСОЯ I–V — Абаев, В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, тт. I–V, Москва-Ленинград, 1958–1995.

Ačaṙean, H. Hayoc‘ anjnanunneri baṙaran, Erevan, 1942.

Asatrian, G. S. “DIMLĪ,” Encyclopædia Iranica, VI/4, pp. 405–411, 1995, available online at http://www.iranicaonline.org/articles/dimli (accessed on 30 December 2012), дата обращения 23.09.2025.

Bailey, H. W. “A Range of Iranica”, W. B. Henning Memorial Volume, M. Boys and I. Gershevitch (eds.), London: 20–36, 1970.

Bailey, H. W. Dictionary of Khotan Saka, London-New York-Melbourne, 1979.

HAB I–IV — Ačaṙean, H. Hayerēn armatakan baṙaran, vols. I–IV, Erevan, 1971-1979.

Horn, P. Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg, 1983.

Hübschmann, H. Armenische Grammatik, Leipzig, 1897.

Jahukyan, G. Hayeren stugabanakan baṙaran, Erevan, 2010.

Kroonen, G. Etymological Dictionary of Proto-Germanic, Leiden-Boston, 2013.

Martirosyan, H. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon, Leiden-Boston, 2010.

Olsen, B. A. The Noun in Biblical Armenian. Origin and Word-Formation, Berlin-New York, 1999.

Pokorny, J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bern und München, 1959–1969.

Rossi, A. V. "Ossetic and Balochi in V. I. Abaev's Slovar'", Studia iranica et alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovic Abaev on the Occasion of His 95th Birthday, Rome: 373–431, 1998.

Schwartz, M. "On the vocabulary of the Khwarezmian Muqaddimatu l'Adab", ZDMG, № 20: 288–304, 1970.

Schmidt, K. H. "Ossetisch und Armenisch", Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker, Gedenkschrift für H. Güntert, Innsbruck: 391–397, 1974.

Vogt, H. Linguistique caucasienne et arménienne, Oslo, 1988.

Witczak, K. "Studies in Armenian Etymology (1–30)", Studia Etymologica Cracoviensia, 4: 173-190, 1999.

REFERENCES

Abaev, V. I. "Armeno-Ossetica." Selected Works. General and Comparative Linguistics, Vol. 2. Vladikavkaz, 1995. (in Russian)

Asatrian, G. S., Betrozov, A. A. "Armenisms in the Ossetian Language." NARTAMONGÆ, Vol. XIX, Vladikavkaz, pp. 247–257, 2024. (in Russian)

Abaev, V. I. Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language, Vols. I–V. Moscow–Leningrad, 1958–1995. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.62.76.001

Сергей Александрович Яценко
доктор исторических наук, профессор
кафедры истории и теории культуры РГГУ
(125047, Москва, Миусская пл., 6)
E-mail: sergey_yatsenko@mail.ru
https:.orcid.org/0000-0002-5103-9736

Роман Иванович Хугати
лаборант Отдела культурного наследия
Института истории и археологии Республики
Северная Осетия-Алания (362025, Владикавказ,
ул. Ватутина, 46)
E-mail: roman.xugati@gmail.com
https:.orcid.org/0009-0002-2933-2562

Евгений Викторович Вдовченков
доктор исторических наук, зав. Центром
антропологической археологии Института
востоковедения РАН (107031, Москва,
ул. Рождественка, 12)
E-mail: vdovchenkov@yandex.ru
https:.orcid.org/0000-0003-0160-8520

Елена Павловна Старостина
независимый исследователь
E-mail: lenastar.77@gmail.com

НЕКОТОРЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЮЖНОЙ ОСЕТИИ В 2025 г.

Аннотация. Рассмотрены некоторые наблюдения в ходе работы историко-архитектурной экспедиции ученых четырех разных организаций в 2025 г. Анализируются несколько интересных зданий и каменных плит с граффити в верховьях двух самых труднодоступных ущелий Южной Осетии — Гнуха и Дзомага. Выявлены эмблемы двух фамилий — Хубаевых и Дзугаевых. Сегодня известны знаки-нысæн для 13 фамилий региона

(рис. 6). Брались образцы раствора по проекту самовосстанавливающегося био-бетона и образцы для анализа С14. Важным представляется изучение сельскохозяйственных террас в высокогорье.

Ключевые слова: Южная Осетия, ущелья Гнух и Дзомаг, граффити, тамги (нысæн), строительные растворы, сельскохозяйственные террасы

Для цитирования: Яценко С. А., Хугати Р. И., Вдовченков Е. В., Старостина Е. П. Некоторые результаты полевых исследований в Южной Осетии в 2025 г. NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 309–328.

Рукопись поступила в редакцию 20.11.2025
Рукопись принята к печати 02.12.2025

Sergey Aleksandrovich Yatsenko
Dr. Hab., Department of the History and Theory of Culture, Russian State University for the Humanities (125047, Moscow, Miusskaya sq., 6)
E-mail: sergey_yatsenko@mail.ru
https:.orcid.org/0000-0002-5103-9736

Roman Ivanovich Khugati
Department of Cultural Heritage, Institute of History and Archaeology of North Ossetia-Alania Republic (362025, Vladikavkaz, Vatutina st., 46)
E-mail: roman.xugati@gmail.com
https:.orcid.org/0009-0002-2933-2562

Evgenii Viktorovich Vdovchenkov
Dr. Hab., Head of the Center for Anthropological Archaeology at the Institute of Oriental Studies, RAS (107031, Moscow, Rozhdestvenka st., 12)
E-mail: vdovchenkov@yandex.ru
https:.orcid.org/0000-0003-0160-8520

Elena Pavlovna Starostina
independent researcher
E-mail: lenastar.77@gmail.com

SOME RESULTS OF FIELD RESEARCH IN SOUTH OSSETIA IN 2025

Abstract: The paper examines some observations made during a Historical-Architectural expedition by scientists from four different organizations in 2025. Several interesting buildings

and stone slabs with graffiti in the upper reaches of two of South Ossetia's most inaccessible gorges (Gnukh and Dzomag) are analyzed. Emblems of Khubaev and Dzugaev families were identified. Currently, nysæn signs are known for 13 families in the region (Fig. 6). Samples of mortar were collected for a self-healing bio-concrete project and samples for C14 analysis. The study of agricultural terraces in the highlands is important.

Key words: South Ossetia, Gnukh and Dzomag gorges, graffiti, tamgas (nysæn), building mortars, agricultural terraces

For citation: Yatsenko S. A., Khugati R. I., Vdovchenkov E. V., Starostina E. P. Some Results of Field Research in the South Ossetia in 2025. NARTAMONGÆ 2025. Vol. XX. P. 309–328.

Received on 20.11.2025
Accepted on 02.12.2025

3-я совместная историко-архитектурная экспедиция в августе 2025 г. включала 7 человек — сотрудников Юго-Осетинского НИИ (Маргиев И. Т.), Института истории и археологии РСО-Алания (Хугати Р. И., Сланов А. А. и Хутинаев А. Х.), РГГУ (С. А. Яценко) и Института востоковедения РАН (Е. В. Вдовченков), а также Е. П. Старостину. Она состоялась при поддержке Владикавказского научного центра РАН и Юго-Осетинского государственного университета. Целью работ в этом сезоне были верховья двух малодоступных ныне ущелий, в которых нет действующих дорог и каких-либо жителей — **Гнух** (у истоков р. Малой Лиахвы, на северной границе Юго-Осетинского (Лиахвского) заповедника) и **Дзомаг** (у правого притока в верховьях Большой Лиахвы, долина юго-западнее Рукского перевала). Комплексные описания этих обществ и, в том числе — их основных построек имеются в публикациях ряда участников экспедиции [Сланов 2017: 52–65, 189–192; Мæргъиты 2018: 33–61]. Руководителем экспедиции и ее проводником в 2025 г. стал, бывавший там не раз, известный цхинвальский этнограф, научный сотрудник ЮОНИИ им. З. Ванеева, Ирбег Туганович Маргиев. Ее состав уже второй сезон был не вполне обычным: в нашей маленькой группе участвовали три археолога со степенью доктора исторических наук, занимающихся, среди прочего, аланской проблематикой (С. А. Яценко, А. А. Сланов, Е. В. Вдовченков).

Маршрут на территорию общества Гнух (регион Чысангом) включал проход от бывшего с. Верхний Ерман (регион Чисангом) через перевал высотой 2920 м в верховья р. Гнухдон (верховья р. Малая Лиахва) и обратно. Маршрут в Дзомаге (регион Цалагом) включал проход вдоль р. Дзомагдон до бывших верхних селений Фази-Дзомаг (у подъема на пограничный перевал Бахфандаг), Дзугата и Уаллаг-Маг (у подъема на пограничный перевал Кутх). Погода в этом году (в отличие от предыдущих) нам благоприятствовала:

дождей практически не было, и, соответственно, сложных переправ через реки — тоже; из-за отсутствия дорог в этом сезоне мы мало зависели от экспедиционного водителя. После того, как ущелья были покинуты людьми, там заметно увеличилась площадь небольших массивов леса (по речным долинам и оврагам), а интересующие нас следы построек заросли густой порослью высокой крапивы, местного борщевика и конского щавеля. В верховьях обоих ущелий много медведей (они попадались нам на отдельных участках каждый день), немало следов копытных и единичные следы волков. Одной из наших задач был мониторинг состояния наиболее устойчивых местных построек — боевых и жилых башен.

Здесь описаны некоторые интересные наблюдения сезона 2025 г. Начнем их с характеристики граффити на каменных постройках и одиночных каменных плитах.

1. Бывшее селение Стыр-Гнух. Башня Хубаевых.

Верховья Гнухского ущелья были заселены фамилией *Хубаевых* — переселенцев из с. Унал в Алагирском ущелье [Гутнов 2019: 737]. К Хубаевым относилось подавляющее большинство членов общества Гнух (кроме названных — еще также в семи селениях, расположенных ниже) [Сланов, 2017: 152]. В 2025 г. нами были обследованы такие верхние селения Хубаевых, как Суарта, Стыр-Гнух, Хурыкау / Хуырыхъæу (левый берег Гнухдона, сверху вниз по течению), Болатат и Дисиджин (правый берег Гнухдона), и связанные с ними погребальные комплексы (полуподземные склепы и каменные ящики). Из этих пяти селений граффити были зафиксированы только на постройках самого старого из них — Стыр-Гнух (ниже которого по склону к реке находилось селение-отселок Хурыкау) (рис 1). Точнее, речь идет о единственном строении — самой старой из фамильных башен (в каждом из селений здесь имелось по одной). Граффити нанесены на ее лицевой стороне, обращенной на юго-запад, к реке, и сделаны неподалеку от находящегося на втором ярусе входа в эту башню весьма распространенного в регионе типа («с полукруглой спинкой») [Šida Kartli 2002: 49] (рис. 2; 3, 1-2)[1].

Справа от входного проема изображен христианский т.н. Голгофский крест (рис. 3, 1). У креста есть интересное дополнение сверху — на некотором расстоянии от него вырезаны в ряд три «жертвенных» лунки, как на «чашечных камнях».

[1] Фотографии этих граффити были впервые качественно сделаны И.Т. Маргиевым в июне 2015 г. Сзади, на спинке башни, в 2025 г. выявлена серия грузиноязычных граффити, начиная с 1971 г.

Слева на стене, ниже от входа гравирована эмблема — нысæн (дамгъæ) фамилии или патронимии [ср. Марзоев 2021] (рис. 3, 2). Ее тип пока уникален для Осетии. Плита с нею треснула, но изображение хорошо сохранилось. В нашем случае знак изображен на башне самого раннего из многочисленных поселений Хубаевых в Гнухе. Поэтому можно думать, что речь идет об эмблеме именно *фамилии Хубаевых*, а не одного из ее подразделений (патронимий).

Одиночная или основная (из нескольких) тамга на боевых башнях наносилась в Южной Осетии на разных участках, но всегда связанных со входом в башню или, как на башнях Кубилаевых и Хубаевых, с фасадной стеной. Так, в нижней башне Джелиевых (Верхний Ерман) и в восточной башне Фарниевых (Средний Ерман) она (одна из нескольких) наносилась отдельно справа от входа; в башне Битаровых (Баджин) и Кубилаевых (Верхний Ерман) она гравировалась слева от входа или у левого угла; в башне Короевых она представлена на арочном камне над входом [Яценко, Сланов, Хутинаев 2023: рис. 3, 6; 5, 6, 9; 6, 4; 8, 4, 10; Яценко, 2024: рис. 9, 1].

2. Другие постройки Хубаевых в верховьях Гнуха.

Из их числа стоит отметить в самом верхнем из селений ущелья — *Суарта*, принадлежавшему патронимии Кобесовых, находящийся ниже руин селения полуподземный склеп этой патронимии. По легенде, во время опасной эпидемии 7 братьев решили в нем замуровать себя еще живыми. При останках умерших в склепе сфотографированы остатки одежд трех типов: из ярко-красной ткани, немного выцветшей синей и беленое полотно (?). В их числе — фрагмент ворота с рядом узелковых пуговичек (рис. 7, 4). Интересны фрагменты нескольких деревянных изделий: деревянной кадушки (выдолбленный из цельного пня сосуд со вставленным в паз дискообразным днищем и с цельным носиком, вырезанным из торчащего из пня сука) и токарной тонкостенной чашечки (рис. 7, 3), а также два черенка.

На другом (правом) берегу Гнухдона представляет интерес плохо сохранившаяся башня селения *Болатат*, превращенная затем в святилище (дзуар-мæсыг) (рис. 3, 3). Таких святилищ известно сравнительно немного, и достоверная информация о них, увы, скудна [ср. Яценко 2024: 110]. Здесь сохранились в щелях стен следы почитания позднесоветского времени: монеты второй половины XX в., воткнутые деревянные шампуры от жертвенных шашлыков, баранья лопатка для гаданий и др.

В собственно с. *Стыр-Гнух* на нижнем (южном) мысу гребня, на котором стояло селение, сохранились следы святилища Урс-Дзуар в виде алтаря из камней. Полуподземный склеп селения находился, как обычно здесь, ниже — ближе к реке.

3. Бывшее селение Дзугата. Каменные плиты с гравировками.

В глубине ущелья Дзомаг на левом берегу Дзомагдона, почти напротив с. Фази-Дзомаг, на скальном гребне, на высоте около 2000 м находятся руины бывшего с. Дзугата, принадлежавшего Дзугаевым (рис. 4, 1). Ближе к селению, в понижении узкого гребня, ведущего в селение, обследована плоская каменная плита размером 2,2×1,5 м (рис. 4, 2). По мнению, И. Т. Маргиева, на этом месте могло находиться сельское место собраний — ныхас. На камне выступали изображения, в основном скрытые лишайниками (до расчистки они частично были сфотографированы И. Т. Маргиевым в августе 2013 г.). После их расчистки гравировки стали видны полностью. Это граффити советского времени, нанесенные узким лезвием стального ножа (рис. 4, 3). Здесь присутствуют фамилия и инициалы трех разных Дзугаевых. Но куда более интересна небольшая композиция в виде схематичного, но «классического» Мирового древа с 5 ветвями в прямоугольной рамке, вокруг которого эти надписи нанесены. В данной конкретной ситуации можно считать ее *тамгой Дзугаевых*. Подобные тамги в виде схематичного многоярусного Мирового древа на «постаменте» известны уже у предков осетин — сарматов [Драчук 1975: табл. X, № 737]. Размещение тамги на каменном сиденье для представителя каждой из фамилий на ныхасе документировано, например, для селения Калак в Мамисонском ущелье, где два таких сиденья были для Еловевых и Гаевых [Яценко 2023, рис. 15, 1]. В Дзугата это могло быть сиденье для старейшего из Дзугаевых. Неподалеку находится полуподземный склеп селения, вход в который сегодня едва проступает из-под земли и был впервые зафиксирован И. Т. Маргиевым [Мæргъиты 2018: 35] (рис. 7, 1). В склепе интересны фрагменты кожаных изделий (в т. ч. обуви) и разнотипной керамики.

При входе в само селение со стороны скального гребня лежит небольшой камень с плоской поверхностью размером 1,6×1,2 м. На нем точечной выбивкой гравирована инициал Д. (Дзугаев), рядом помещены плохо сохранившиеся миниатюрные (нанесенные тонкой линией стального лезвия ножа) короткие надписи и геометрические фигуры.

Вдоль улицы самого селения, в углу одного из разрушенных домов был вмонтирован основной поверхностью вверх хорошо известный сегодня благодаря публикациям И. Т. Маргиева более ранний «чашечный камень» [Мæргъиты 2010; 2019: 90–96; ср. Бгажноков 2016]. Он имеет размер 1,4 × 0,8 м и толщину 0,4–0,5 м, на его основной плоскости высечены 38 «чашечных» углублений. «Чашечки» размещены в основном пятью горизонтальными рядами, причем некоторые из них в трех случаях соединены в центре по три экземпляра продольными линиями. Размещение «чашечного камня» в стенах поздних построек известно и в других пунктах

Южной Осетии. Например, в кладке башни Вазаговых в с. Сиата на Малой Лиахве был плоский и узкий камень с рядом высеченных «чашечных» углублений (позже там тонким лезвием ножа гравировали кресты и круги)[2]. Ряд «чашечек» в камне на одной из поверхностей почитаемых объектов (в частности — на верхнем торце, помещенном горизонтально) известен еще у сарматов, например — на стеле рубежа н.э. со святилища у Кривого Рога [Яценко, Шевченко, Усенко 2022, рис. 10].

Напротив Дзугага, на другом берегу Дзомагдона, у Фази-Дзомага был изучен полуподземный склеп. Фасад его обвалился, отчего поверхность внутри была сильно задернована (рис. 7, 2). Обнаружить его вход на местности сразу не удалось, и он был выявлен лишь со скального гребня, с противоположного берег реки.

4. Дополнительные объекты с изображениями эмблем типа нысæн / дамгъæ.

Еще два интересных каменных артефакта стало известно благодаря фиксации в ходе этнографических маршрутов И. Т. Маргиева.

Один из них — надгробная стела из селения *Гыццыл-Гуфта* на берегу Большой Лиахвы в ее среднем течении (рис. 5, 1). Фотография сделана в декабре 2008 г. На стеле видим в центре уникальную эмблему-тамгу. Вокруг нее изображены декоративные элементы: по верхнему краю — три круга, по нижнему краю — один круг. Тамга, несомненно, относится к клану Хубуловых, заселявшему Гуфту и ряд других селений, но к какой конкретной из отпочковавшихся от него фамилий — сказать сейчас невозможно. Тип этой эмблемы — очень древний: идентичный знак известен уже на одном из сарматских зеркал-подвесок II–III вв. н. э. в склепе 566 в Усть-Альминском в Юго-Западном Крыму [Яценко 2018: рис. 4, № 25].

Другой артефакт — плита в кладке ганаха (?) среди развалин селения Уаллагкау в Челиатском ущелье (общество Урстуалгом) (рис. 5, 2). Это селение принадлежало Макиевым. Фото сделано в июне 2010 г. Эмблема Макиевых была изображена на облицовке, возможно — самой жилой башни. Этот тип тамги известен еще сарматам, в частности на литейной форме для одного из зеркал в Танаисе [Арсеньева 1984, рис. 1].

Изображение одиночной тамги на ганахах в Южной Осетии (точнее — в Урстуалгоме) — не уникальная ситуация. Они документированы у Тотровых в Ходзе и у Бегизовых в Едысе [Яценко, Сланов, Хутинаев 2023: рис. 11, 7а; 12] и, видимо, у Албеговых в том же Едысе [Яценко

[2] Фото этой плиты любезно предоставлено И. Т. Маргиевым в июле 2025 г. Оно было сделано в июле 2016 г.

2024, рис. 11, 5–6]. Скопление тамг есть на ганахе неизвестной фамилии в Галиате [Яценко 2023: рис. 1–2].

В целом на сегодня мы знаем эмблемы 13 разных фамилий (в одних случаях это, видимо, общефамильный знак, как на башне Хубаевых в Стыр-Гнухе; во многих других это знак одной из патронимий в фамилии) (рис. 6). Интересно, что пять образцов тамг (№№ 4, 9а, 10, 12, 13) имеют в основе трезубец, и что в нашей коллекции немало сложных форм (№№ 1, 2, 5, 9б, 11). Так или иначе, но мы уже немало знаем об эмблематике фамилий Южной Осетии — о той стороне старого быта, которая давно и незаслуженно забыта осетинской общественностью. И в этом решающую роль сыграли работы Историко-архитектурной экспедиции под руководством А. А. Сланова и затем — И. Т. Маргиева 2023–2025 гг.

Террасы. Особым видом археологических объектов, привлекших внимание участников экспедиции, стали сельскохозяйственные террасы в высокогорье (например — в самых верховьях Гнухдона по его правому берегу, напротив с. Суарта и у с. Болатат — Дисиджин) (рис. 8). Внушительные по масштабу проделанной работы террасы более характерны для предгорных районов Южной Осетии и районов Северной Осетии, расположенных между Скалистым и Боковым хребтами. Действительно, в межгорных котловинах Северной Осетии присутствует грандиозный осадочный слой предшествующих геологических эпох, формировавший удобные просторные склоны, на которых создавались террасы. Высокогорные же террасы, не имея таких выраженных очертаний, возводились, тем не менее, с неменьшими трудовыми затратами. В высокогорной зоне долины рек более узки, и облик террас был несколько иным. Поэтому даже незначительные по размерам террасы в такой местности могут стать важной темой для будущих исследований. Кроме обычных горизонтальных террас, в высокогорье подчас встречаются и многочисленные, ориентированные вдоль склонов валы из камней, образованные в результате расчистки угодий (они хорошо сохранились, например, у Верхнего Ермана в Урстуалта).

Исследование строительных растворов. Для двух объектов (полуподземный склеп Хубаевых в Стыр-Гнухе, ущелье Гнух, и башня Джикаевых-Хубеевых в с. Хубета, ущелье Дзомаг) Е. В. Вдовченковым были взяты образцы растворов в рамках **гранта РНФ по биобетону**. Проект является инициативой биологов Южного федерального университета (В. А. Чистяков) и группы инженеров Санкт-Петербургского политехнического университета под руководством Н. И. Ватина.

Концепция самовосстанавливающегося биобетона основана на использовании микробно-индуцированного осаждения карбоната кальция (MICP — Microbial-Induced Calcite Precipitation), при котором специально отобранные микроорганизмы способствуют образованию кристаллов $CaCO_3$, заполняющих трещины в бетонной матрице. Этот процесс имитирует естественные механизмы биоминерализации, и может активироваться при появлении трещин [см., например: Elgendy et al. 2025]. В этой связи особый интерес представляют бактерии, выделенные из строительных материалов древних и традиционных обществ. Исследования микробиома исторических памятников показали присутствие специализированных микробных сообществ, адаптированных к экстремальным условиям среды.

Ответственным за археологическую часть работ по проекту является Е. В. Вдовченков. Ранее в рамках данного проекта были уже получены результаты по выделению жизнеспособных бактериальных спор из образцов древнего раствора из позднеантичных и раннесредневековых построек Херсонеса Таврического. Длительная экспозиция этих материалов в естественных условиях могла способствовать селекции микроорганизмов с особыми свойствами адаптации к щелочной среде и способностью к биоминерализации. Выделенные культуры микроорганизмов были экспериментально опробованы в условиях процессинга современного бетонного раствора. Аналогичное по принципу исследование метода стимулирования биогенного минералообразования на поверхности образцов известняковой кладки было проведено в том же Юго-Западном Крыму, в раннесредневековом «пещерном городе» Эски-Кермен; оно показало перспективность данного метода для консервации и реставрации кладок [см., например: Rudenko et al, 2023]. Создание неорганических покрытий может стать одним из наиболее перспективных способов защиты объектов культурного наследия из известняка и мрамора.

Кроме этого, Р. И. Хугати по ходу маршрутов брал образцы строительного раствора (поскольку в них, предположительно, имеется примесь органики) и древесины на С14 для уточнения датировок в конструкциях башен и склепов.

В целом результаты работы нашей группы в минувший сезон по ряду поставленных задач неплохие, и они внушают оптимизм на будущее.

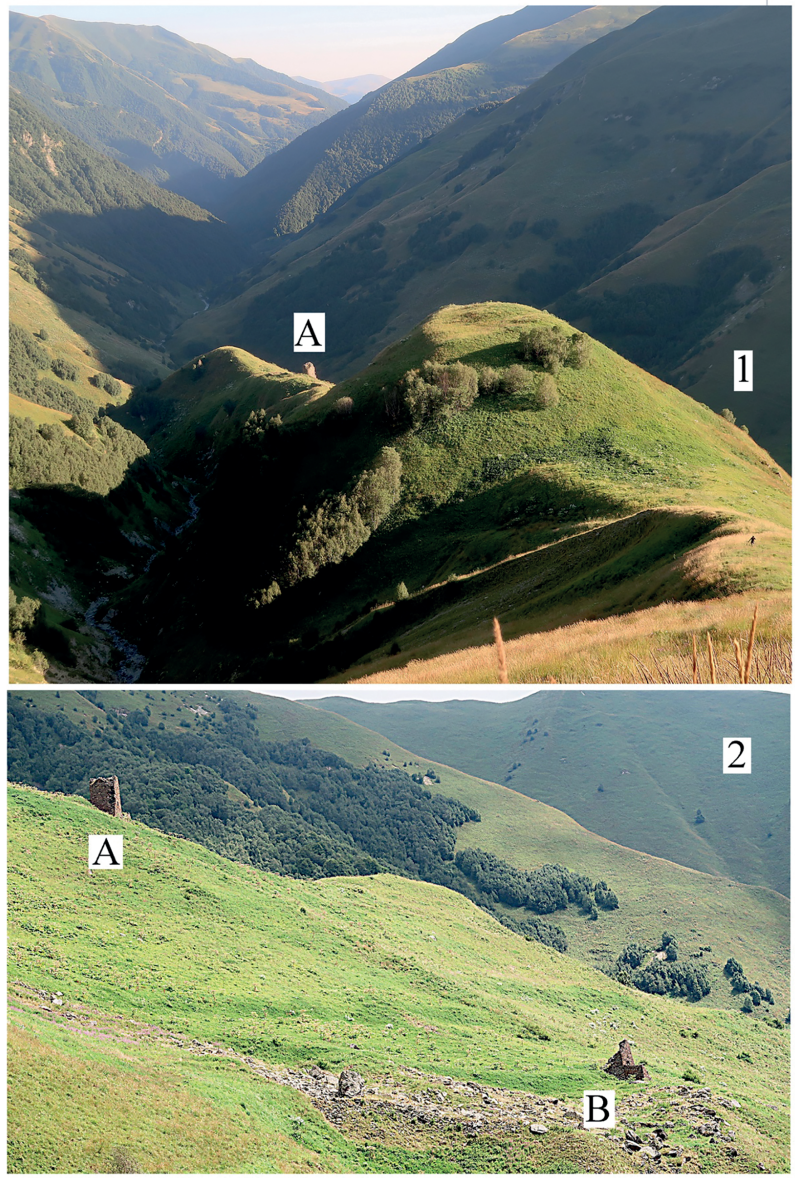


Рис. 1. Вид селения Стыр-Гнух в ущелье Гнух: 1 — вид с севера, с верховьев ущелья; 2 — вид с северо-запада, от р. Гнухдон. А — башня в Стыр-Гнухе; В — башня в Хурыкау (фото С. А. Яценко)

Fig. 1. View of Styr-Gnukh Village in the Gnukh Gorge: 1 — view from the north, from the upper reaches of the gorge; 2 — view from the northwest, from the Gnukhdon River. A — tower in Styr-Gnukh; B — tower in Khurykau Village (photo by S. A. Yatsenko)

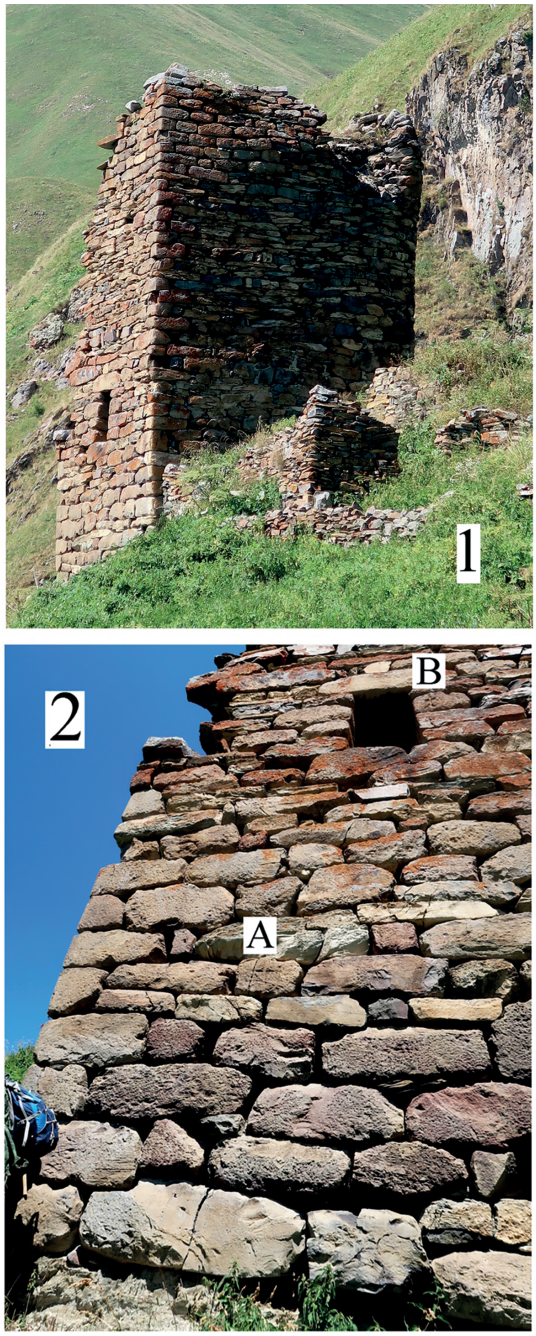


Рис. 2. Фасад (1) и вход (2) башни Хубаевых в с. Стыр-Гнух (вид с юга) (фото С. А. Яценко)

Fig. 2. Facade (1) and entrance (2) of the Khubaevs tower in Styr-Gnukh Village (view from the south) (photo by S. A. Yatsenko)

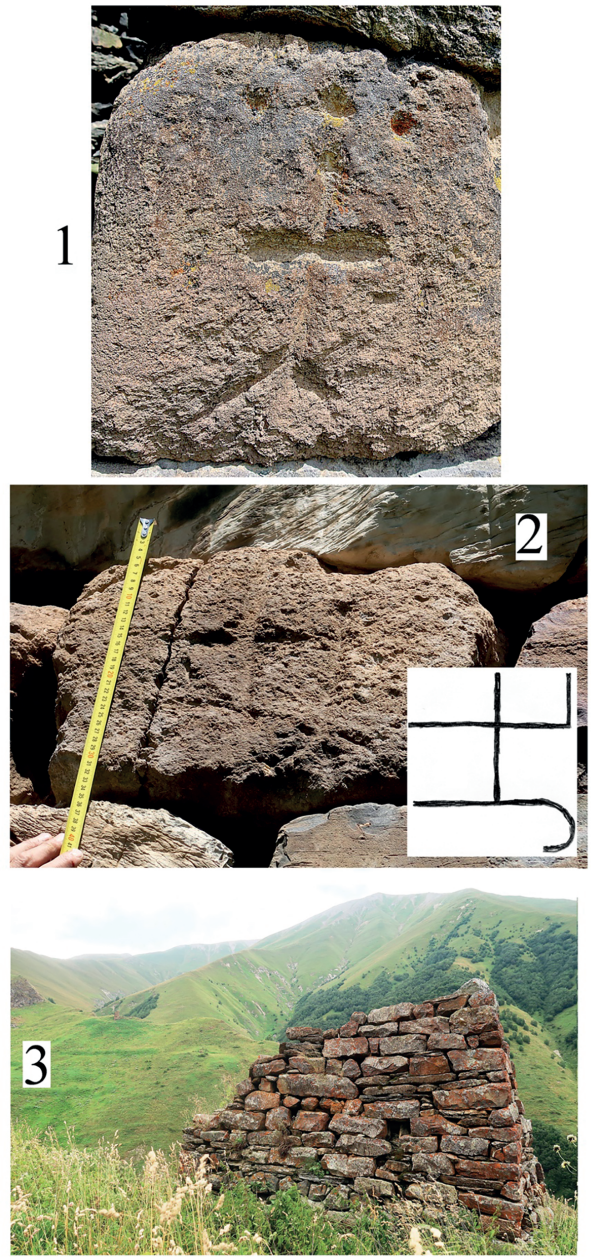


Рис. 3. 1–2 — вход в башню Хубаевых в Стыр-Гнухе (1 — Голгофский крест, фото И. Т. Маргиева; 2 — эмблема (нысæн / дамгъæ) Хубаевых); 3 — башня-святилище (дзуар-мæсыг) в с. Болатат (вид с запада) (фото С. А. Яценко).

Fig. 3. 1–2 — entrance to Khubaev tower in Styr-Gnukh Village (1 — Calvary cross, photo by I. T. Margiev; 2 — emblem (nysæn / damgæ) of Khubaevs); 3 — tower-sanctuary (dzuar-mæsyg) in Bolatat Village (view from the west) (photo by S.A. Yatsenko)

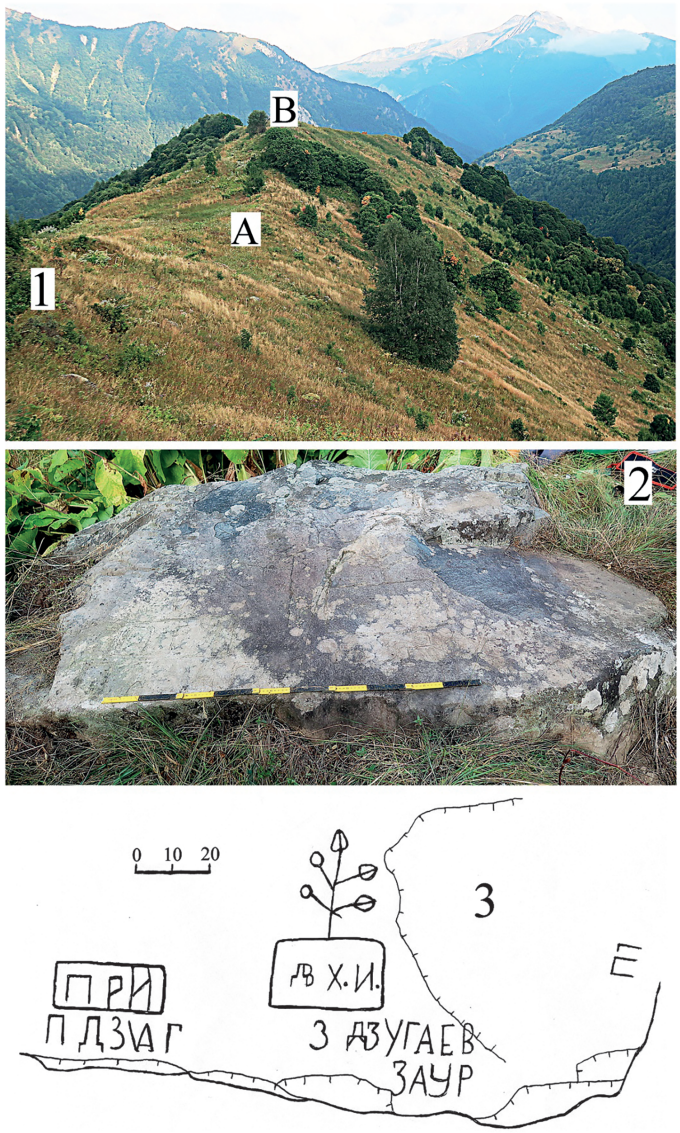


Рис. 4. Селение Дзугата в ущелье Дзомаг: 1 — общий вид (А — место находки плиты с эмблемой (нысæн) Дзугаевых; В — место находки «чашечного камня») (вид с севера); 2 — плита с эмблемой и инициалами Дзугаевых; 3 — прорисовка плиты с эмблемой (фото и рис. С. А. Яценко)

Fig. 4. Dzugata Village in the Dzomag Gorge: 1 — general view (A — location of the find of the slab with the emblem (nysæn) of the Dzugaevs; B — location of the find of the "cup stone") (view from the north); 2 — slab with the emblem and initials of the Dzugaevs; 3 — drawing of the slab with the emblem (photo and drawing by S. A. Yatsenko)

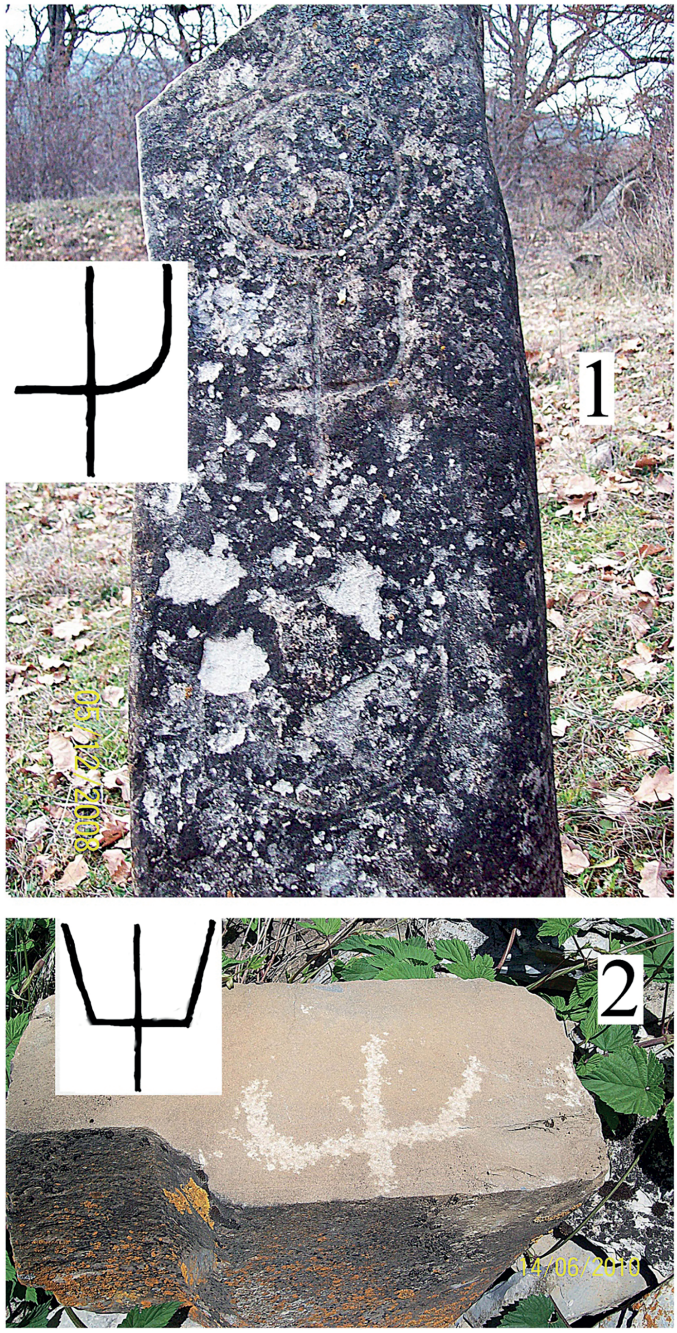


Рис. 5. Эмблемы (нысæн) фамилий: 1 — с. Гыццыл-Гуфта, надгробие; 2 — Уаллагкау (кладка ганаха?) (фото И. Т. Маргиева).

Fig. 5. Emblems (nysæn) of some families: 1 — Gytsyl-Gufta Village, tombstone; 2 — Uallagkau Village (“ganakh” tower-house?) (photo by I. T. Margiev)

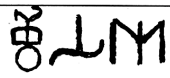
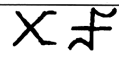
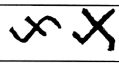
№№	Фамилия	Знак	Дополнительные и вероятные	Селение (общество)	Тип объекта
1	Албеговы			Едыс (Урстуалгом)	ганах
2	Бегизовы			Едыс (Урстуалгом)	ганах
3	Дзебисовы			Баджин (Дзимыр)	башня
4	Джелиевы			Верхний Ерман (Урстуалгом)	2 башни
5	Битаровы			Баджин (Дзимыр)	башня
6	Короевы			Верхний Ерман (Урстуалгом)	башня
7	Кубилаевы			Верхний Ерман (Урстуалгом)	башня
8	Тотровы			Ходз (Урстуалгом)	ганах
9	Фарниевы			Средний Ерман (Урстуалгом)	башня, склеп
10	Хубаевы			Стыр Гнух (Гнух)	башня
11	Дзугаевы			Дзугата (Дзомаг)	сидение ныхаса (?)
12	Макиевы			Уаллагкау (Урстуалгом)	ганах (?)
13	Хубуловы (?)			Гыццыл Гуфта (Дзаугом)	надгробие

Рис. 6. Типы эмблем (нысæн) фамилий Южной Осетии, выявленные экспедицией в 2023–2025 гг., а также И. Т. Маргиевым (сост. С. А. Яценко).
Fig. 6. Types of emblems (nysæn) of families in the South Ossetia, identified by the expedition in 2023–2025, as well as by I. T. Margiev (compiled by S. A. Yatsenko)

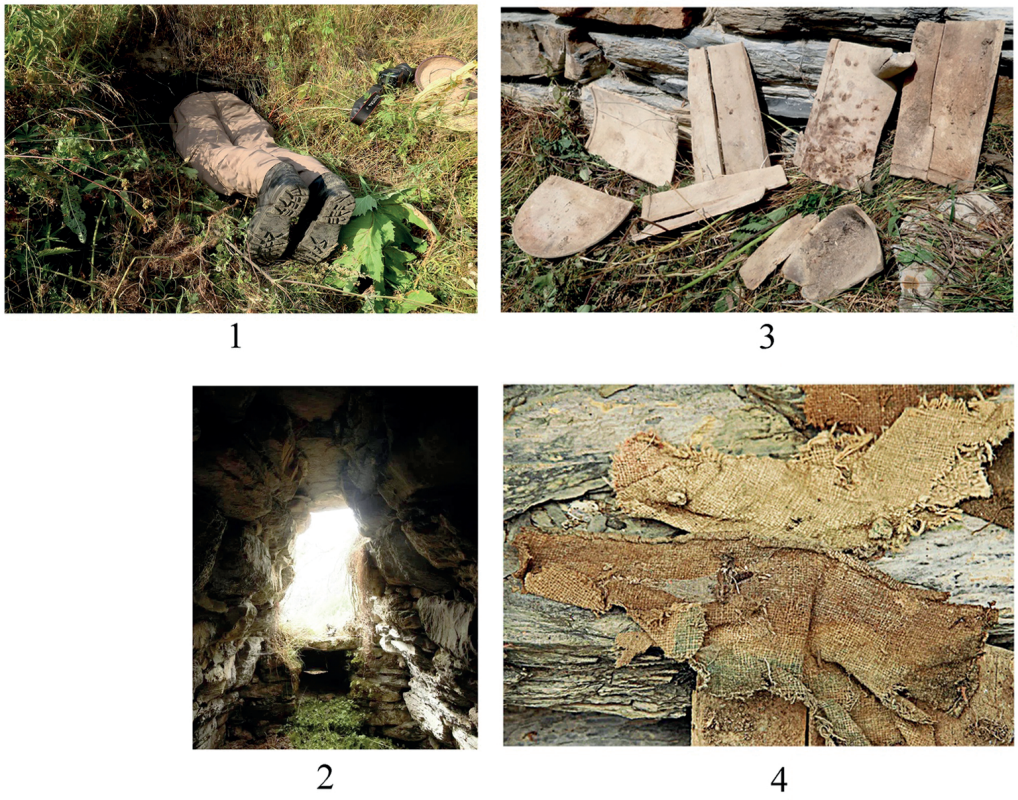


Рис. 7. Склепы, изученные экспедицией: 1 — с. Дзугата; 2 — с. Фазы-Дзомаг; 3–4 — с. Суарта (1 — фото С. А. Яценко; 2–4 — фото Р. И. Хугати)

Fig. 7. Crypts studied by the expedition: 1 — Dzugata Village; 2 — Fazy-Dzomag Village; 3–4 — Suarta Village (1 — photo by S. A. Yatsenko; 2–4 — photo by R. I. Khugati)



Рис. 8. Сельскохозяйственные террасы в верховьях Гнуха: 1 — напротив с. Суарта (вид с юго-востока); 2 — между с. Болатат и Дисиджин (вид с северо-востока) (фото С. А. Яценко)

Fig. 8. Agricultural terraces in the upper part of Gnukh: 1 — opposite Suarta Village (view from the southeast); 2 — between Bolatat and Disidzhin villages (view from the northeast) (photo by S. A. Yatsenko)

ЛИТЕРАТУРА

Арсеньева Т. М. Литейные формы для отливки зеркал из Танаиса, Древности Евразии в скифо-сарматское время. М.: Наука, 1984. С. 20-23.

Бгажноков Б. Х. Культура чашевидных знаков Евразии. Нальчик: ГБИГИ, 2016. 82 с.

Гутнов Ф. Х. Осетинские фамилии. 3-е изд. Владикавказ: Респект. 2019. 816 с.

Драчук В. С. Системы знаков Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка. 1975. 176 с.

Маргиев И. Т. Чашечные камни Южной Осетии, РЕС. 30.05.2010. — https://cominf.org/node/1166483411 .

Маргиев И. Т. (Мæргъиты) Ирыстоны кæмтты ивгъуыдæй. Цхинвал: Глобус, 2018. 167 ф.

Маргиев И. Т. (Мæргъиты) Ирон этнографийы æмæ историйы фарстатæ. Цхинвал: Глобус, 2019. 160 ф.

Марзоев И.-Б. Т. Дамгъæ, Алания от А до Я. Владикавказ: Проект-Пресс, 2021. С. 118–122.

Сланов А. А. Исторические области Южной Осетии. Владикавказ: ИПП В. А. Гассиева, 2017. 224 с.

Яценко С. А. Заметки по планиграфии Усть-Альминского некрополя в Крымской Малой Скифии, МАИАСП. Нижневартовск. 2018. № 10. С. 98–117.

Яценко С. А. О некоторых группах осетинских и аланских тамг, Вопросы древней и средневековой археологии Северного Кавказа и прилегающих территорий (Из истории культуры народов Северного Кавказа. Вып. 16). Ставрополь, М.: Печатный двор, 2023. С. 436–468.

Яценко С. А. Осетинские башни-святилища в урочище Ерман, Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». М., 2024. № 2. С. 108–117.

Яценко С. А., Сланов А. А., Хутинаев А. Х. Осетинские граффити на постройках верховьев Большой Лиахвы, МАИАСП. Нес-Циона, 2023. № 15. С. 555–589.

Яценко С. А., Шевченко Е. Б., Усенко В. П. О серии каменных плит с сарматскими тамгами из Одесского археологического музея, Stratum plus. 2022. № 6. С. 277–312.

Elgendy I. M., Elkaliny N. E., Saleh H. M., Darwish G. O., Almostafa M. M., Metwally K., Yahya G., Mahmoud Y. A.-G. Bacteria-powered self-healing concrete: Breakthroughs, challenges, and future prospects, Journal of Industrial Microbiology and Biotechnology. 2025. Vol. 52. — https://doi.org/10.1093/jimb/kuae051.

Rudenko A. P., Namsaraev Z. B., Komova A. V., Loboda A. Yu., Mandrykina A. V., Krasheninnikov S. V., Sharikov R. V., Gurieva P. V., Kovalenko E. S., Khairedinova E. A., Tereschenko E. Yu., Aibabin A. I., Yatsishina E. B. Application of Biogenic Mineral Formation

for the Preservation of Limestone Masonry at the Eski-Kermen Archeological Site, Nanobiotechnology Reports. 2023. T. 18. No 1. P. 141-151.

Šida Kartli, Çigni I. Ṗaṭara da Didi Liaxvis xeobebis arkiṭekṭuruli memḳvidreoba: Cxinvalis raioni: 1981–1983 ç̣lebis eksṗediis masalebi. Tbilisi. 2002. 276 gv. [Шида-Картли. Т. I. Архитектурное наследие ущелий Малой и Большой Лиахви: Цхинвальский район: Материалы экспедиции 1981–1983 гг. Тбилиси 2002. 276 с. (На груз. яз.)].

СОКРАЩЕНИЯ

МАИАСП — Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья

РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет

REFERENCES

Arsenyeva T. M. Casting Moulds for Mirror Production from Tanais, Antiquities of Eurasia in the Scythian-Sarmatian Period. Moscow: Nauka, 1984, pp. 20–23. (in Russian)

Bgazhnokov B. Kh. The Culture of Cup-Shaped Signs of Eurasia. Nalchik: GBIGI, 2016, 82 pp. (in Russian)

Gutnov F. Kh. Ossetian Surnames. 3rd ed. Vladikavkaz: Respekt, 2019, 816 pp. (in Russian)

Drachuk V. S. Sign Systems of the Northern Black Sea Region. Kyiv: Naukova Dumka, 1975, 176 pp. (in Russian)

Margiev I. T. Cup Stones of South Ossetia, RES, 30 May 2010. Available at: https://cominf.org/node/1166483411. (in Russian)

Margiev I. T. (Мæргъиты). Irystony Kæmtty Ivgъuydæy. Tskhinval: Globus, 2018, 167 pp. (in Ossetian)

Margiev I. T. (Мæргъиты). Iron Ethnography and Historical Studies. Tskhinval: Globus, 2019, 160 pp. (in Ossetian)

Marzoev I.-B. T. Damgæ, in Alania from A to Z. Vladikavkaz: Proekt-Press, 2021, pp. 118–122. (in Russian)

Slanov A. A. Historical Regions of South Ossetia. Vladikavkaz: IPP V. A. Gassiev, 2017, 224 pp. (in Russian)

Yatsenko S. A. Notes on the Planigraphy of the Ust-Alma Necropolis in Crimean Minor Scythia, MAIASP, Nizhnevartovsk, 2018, No. 10, pp. 98–117. (in Russian)

Yatsenko S. A. On Certain Groups of Ossetian and Alanian Tamgas, in Issues of Ancient and Medieval Archaeology of the North Caucasus and Adjacent Territories (From the History of

the Culture of the Peoples of the North Caucasus, Issue 16). Stavropol, Moscow: Pechatny Dvor, 2023, pp. 436–468. (in Russian)

Yatsenko S. A. Ossetian Tower-Sanctuaries in the Erman Gorge, Bulletin of RSUH. Series "Literary Studies. Linguistics. Cultural Studies", Moscow, 2024, No. 2, pp. 108–117. (in Russian)

Yatsenko S. A., Slanov A. A., Khutinaev A. Kh. Ossetian Graffiti on Structures in the Upper Basin of the Bolshaya Liakhva River, MAIASP, Nes-Ziona, 2023, No. 15, pp. 555–589. (in Russian)

Yatsenko S. A., Shevchenko E. B., Usenko V. P. A Series of Stone Slabs with Sarmatian Tamgas from the Odessa Archaeological Museum, Stratum plus, 2022, No. 6, pp. 277–312. (in Russian)

ABBREVIATIONS

MAIASP — Materials on the Archaeology and History of the Ancient and Medieval Black Sea Region

RSUH — Russian State University for the Humanities

DOI: 10.46698/VNC.2025.27.90.001

ЮБИЛЕЙ

Хасан Вахитович Туркаев
доктор филологических наук, профессор,
ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН
(121069, г. Москва, ул. Поварская, 25а, стр. 1)
E-mail: info@imli.ru

ЗВЕЗДА НАД ЭЛЬБРУСОМ

(к юбилею кавказоведа Аллы Ивановны Алиевой)

Аннотация. Статья посвящена научной и общественной деятельности выдающегося кавказоведа, доктора филологических наук Аллы Ивановны Алиевой. Автор раскрывает роль А. И. Алиевой в сохранении, систематизации и научном осмыслении духовного наследия народов Северного Кавказа — прежде всего чеченского и ингушского. Особое внимание уделено её вкладу в изучение русской академической традиции кавказоведения XVIII–XX вв. и введению в научный оборот забытых трудов российских исследователей. В статье подчёркивается гуманистическая миссия Алиевой, её подвижническая работа в архивах России и за рубежом, а также влияние её трудов на развитие современной этнографии, фольклористики и литературоведения. Образ Аллы Ивановны представлен как символ духовного света и продолжательницы традиций российской научной интеллигенции.

Ключевые слова: Алла Ивановна Алиева; кавказоведение; Северный Кавказ; фольклор; этнография; русская академическая наука; филология

Для цитирования: Туркаев Х. В. Звезда над Эльбрусом (штрихи к творческому портрету Аллы Ивановны Алиевой), NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 329–339.

Рукопись поступила в редакцию 03.07.2025
Рукопись принята к печати 10.09.2025

Khasan Vakhitovich Turkaev
Dr., Professor, Leading Researcher,
Institute of World Literature, Russian
Academy of Sciences (Bldg. 1,
Povarskaya St., 25a, Moscow, 121069)
Email: info@imli.ru

A STAR OVER ELBRUS

(dedicated to the anniversary of the Caucasian scholar Alla Ivanovna Aliyeva)

Abstract. This article is devoted to the scholarly and public work of the eminent Caucasus scholar, Doctor of Philology Alla Ivanovna Alieva. The author explores Alieva's role in preserving, systematizing, and scientifically understanding the spiritual heritage of the peoples of the North Caucasus — primarily the Chechen and Ingush. Particular attention is paid to her contribution to the study of the Russian academic tradition of Caucasus studies in the 18th–20th centuries and the introduction of forgotten works by Russian researchers into scholarly circulation. The article highlights Alieva's humanistic mission, her dedicated work in Russian and international archives, and the influence of her works on the development of modern ethnography, folklore studies, and literary criticism. Alla Ivanovna is presented as a symbol of spiritual light and a continuer of the traditions of the Russian scientific intelligentsia.

Keywords: Alla Ivanovna Alieva; Caucasian studies; North Caucasus; folklore; ethnography; Russian academic science; philology

For citation: Turkaev, Kh. V., A Star over Elbrus (dedicated to the anniversary of the Caucasian scholar Alla Ivanovna Aliyeva), NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 329–339.

Received on 03.07.2025.
Accepted on 10.09.2025

Мы, молодые люди, повзрослевшие в Казахстане и Киргизии, по возвращении на свою малую родину, непрестанно любовались грядой высоких белоснежных кавказских гор. Их образ в нашей памяти запечатлелся еще там, на чужбине: мы, дети спецпереселенцев, учась в школе, самозабвенно читали кавказские произведения М. Ю. Лермонтова:

А там вдали грядой нестройной,
Но вечно гордой и спокойной
Тянулись горы…

Они, вершины, тысячелетиями во всей своей первозданной красой и мощи, гордо возвышаются над равнинами и предгорьями, и никакие пыльные бури, продолжительная темень в судьбах народа, вызванная политическими и военными ураганами, проносившимися в подножьях, не имели сил затмить их ослепительную белизну. В них таится неразгаданная земная энергия, и она, несомненно, усиливает жизнестойкость с упованием взирающих на них людей.

Но наше внимание постоянно приковывала к себе самая высокая из этих вершин — Эльбрус, и нам чудилось, что на ее пике всегда излучает свет яркая звезда.

Неизменная такая аналогия предстает и сейчас в моем воображении, когда я вспоминаю судьбы представителей творческой интеллигенции Северного Кавказа, с которыми мне приходилось поддерживать дружеские и творческие отношения. В характере, общительности, чистосердечии, готовности помочь начинающим ученым, скажем патриархов кабардинской и осетинской науки, я улавливал много сходного с героями чеченских героико-эпических песен о кабардинцах и осетинах, сложенных моим народом в XVIII–XIX вв. (См. «Илли. Чеченские героико-эпические песни в переводах русских поэтов». Сост. и отв. ред. Х. В. Туркаев. М., 2022.).

Уже во взрослой жизни, по мере углубления в историко-культурное прошлое чеченского народа, я понял, что свет яркой звезды над Эльбрусом являлся предвестником появления в северо-кавказской науке крупного ученого-кавказоведа, которому судьбой было предназначено подытожить великие открытия русских ученых-кавказоведов прошлых веков, и с такой же, как и у них, неистовостью продолжить традиции осмысления художественных культур народов Северного Кавказа.

Такая судьба выпала на долю голубоглазой блондинки, наделенной Богом и умом, и красотой, щедрой на помощь молодым ученым, выдающейся дочери своего народа Аллы Ивановны Алиевой.

Она самозабвенно, граничащей с самопожертвованием, вот уже несколько десятилетий продолжает гуманистические традиции академической мысли русских ученых второй половины XVII — начала XX вв., в чьем творчестве во всем историко-этнографическом и культурном многообразии его народов запечатлен весь Северный Кавказ.

Российская академическая мысль с момента своего возникновения (по Указу Петра I от 8 февраля 1724 г.) стремительно и неудержимо, с благородными помыслами, устремилась в нетронутые и неизвестные науке дотоле дали и пространства Российской империи.

В поле зрения ее научных интересов оказались подвластные империи народы, их языки, история, этнография, культуры, география.

Ретроспективным взглядом всматриваясь в достижения академической науки XVIII–XIX вв. в этом направлении, все более утверждаюсь в мысли: необыкновенно быстрая во времени и пространстве вовлеченность малых народов в контекст научной и культурной жизни России, начало процесса сложения их национальной идентичности произошли только благодаря демократическим воззрениям русских ученых, открывавших уникальные по своей природе мироустройства целые неизведанные материки в российском государстве.

Так, уже в XVIII вв. русские ученые обнаружили на Северном Кавказе не только этнографо-антропологические субстраты, их уникальную историю, но и накопленные горцами на протяжении многих веков выдающиеся памятники духовной культуры: мифы и нартский эпос, волшебные и героические сказки, малые формы позднего исторического эпоса, выдающуюся башенную архитектуру Средневековья, а также новую форму осмысления действительности, сформировавшуюся в эпоху Ренессанса — героические и исторические песни, арабоязычную литературу. Позже, в середине XIX в., Л. Н. Толстой назвал это наследие «сокровища поэтически необычайные».

Особая и неповторимая система художественности, в каждом пласте которой трансформировалась многовековая история горских племен, их философия прошедших эпох, взаимосвязи и мировыми художественными культурами, еще до 1917г. вовлечена в контекст российской и европейской науки и культуры академиками И. А. Гильденштендом, П. С. Палласом, П. Л. Шиллингом, А. М. Шёгреном, В. В. Бартольдом, И. Ю. Крачковским, В. Ф. Миллером, исследователями П. К. Усларом, А. П. Берже, И. А. Бартоломеем, П. И. Головинским, А. Н. Греном, Е. З. Барановым, Н. Семеновым, В. Я. Светловым, Е. Д. Максимовым, Н. С. Иваненковым, Д. С. Ткаченко и др.

В советские времена традиции предшественников продолжили академики Б. Б. Пиотровский, В. Л. Алексеев, члены-корреспонденты АН СССР Ю. А. Жданов и Р. М. Мунчаев, Б. Л. Сучков, Ф. Ф. Кузнецов, выдающиеся археологи доктора наук Е. И. Крупнов, В. И. Козенкова, В. И. Марковин, в постсоветские годы В. А. Тишков, А. Б. Куделин, Ю. А. Петров, В. В. Полонский и другие широко известные ученые.

Национальная наука народов Северного Кавказа и зародилась в начале 20-х гг. XX в. и до сих пор зиждется на научных трудах русских ученых, прежде всего XVIII–XIX вв. Своеобразие исторического пути горских племен, их духовно-нравственного мира, осмысленные русскими учеными, явились методологическим ориентиром для зарождавшейся молодой горской науки и, если взглянуть шире — их гражданский подвиг во многом

одухотворяюще воздействовал на идейно-эстетическое содержание кавказских произведений русских классиков XIX в.

Продолжавшееся два с лишним века изучения русскими учеными Северного Кавказа в самых разных направлениях научных знаний привело к познанию горцами самих себя; появлению у них первых школ на русском языке обучения; возникновению общественно-просветительской, публицистической и художественной мысли на русском языке; появлению национальной светской интеллигенции; вовлечению их духовного наследия в контекст общероссийской и мировой культуры; ускорению формирования их национальной идентичности, которая позволила впоследствии горской интеллигенции включиться в приумножение общероссийского научного достояния, художественной культуры. Все эти сдвиги, произошедшие в общественной жизни горцев благодаря постоянным импульсам, исходившим из России, от ее научной и художественной интеллигенции, сформировали у горских народов новое мировоззрение, и это дает неоспоримое право утверждать, что уже во второй половине XIX — начала XX вв. наступил ренессансный период в их истории.

В этом заключается, отчасти, историческая миссия русской научной интеллигенции, щедро способствовавшей формированию национальных культур у бесписьменных до 1917 г. народов России.

Научные труды многих ученых, обращавшихся к изучению истории, судеб культур, религиозных верований народов Северного Кавказа в XVIII — начала XX вв., собранные воедино, систематизированные, изданные, снабженные научно-исследовательскими разделами, комментариями, изданы только в наши дни.

Для общественной жизни страны имеет сегодня чрезвычайно важное значение воссоздание в научных трудах совместно пройденных этапов истории русского и горских народов Северного Кавказа, глубинных корней взаимопроникновения их культур.

В этом смысле ученый с мировым именем А. И. Алиева совершила по-настоящему гражданский и научный подвиг: извлекла сотни исследований русских ученых из российских и зарубежных архивов, изданий указанных веков, посвященных истории, языку, фольклору и этнографии, религиозным верованиям некоторых народов Северного Кавказа.

В первой книге, изданной А. И. Алиевой серии, сказано: «Тематическую подборку публикаций российских авторов отличало достаточно полное представление сведений не только по истории, языку и т. д. Работы А. П. Берже, А. И. Ипполитова, Н. Ф. Дубровина, Н. С. Семенова, В. Ф. Миллера, Е. Д. Максимова и Н. С. Иваненкова содержали подходы к проблемам как истории Чечни, так и этногенеза чеченцев, отношений

внутри чеченского общества, этнографии религиозных представлений, быта и нравов, традиционной культуры»[1].

Выдающимся вкладом А. И. Алиевой в изучении истории духовного наследия чеченского народа является и вторая книга изданной ею серии[2].

Значение этих трудов сегодня трудно переоценить: ученый ввела их в контекст современных исследований и тем самым сделала достоянием общественной и научной мысли страны своеобразную философию древности чеченского и ингушского народов.

«На протяжении XIX — начала XX вв., — пишет А. И. Алиева, — в российской, преимущественно в научной среде были зафиксированы и опубликованы бесценные материалы по истории, этнографии, фольклору, языку и религиозным воззрениям чеченцев, очень точно зафиксировавшие быт, нравы, традиционную культуру этого одного из древнейших народов Кавказа. Эти труды, предлагаемые вниманию читателей в двух объемных книгах, не только заново вводят их в научный оборот, но и позволяют новому поколению чеченской и российской интеллигенции познакомиться с богатейшим научным наследием прошлого, и, в свою очередь, сохранить, исследовать и дополнить лучшее для современного и следующего поколений»[3].

Сегодня, в наши дни, очень важно высветить этот аспект деятельности русских ученых той эпохи и, помимо, конечно, глобальной значимости их научного и гражданского подвига, предопределившего дальнейшее интернационалистское развитие научной мысли нашей страны.

Благодаря неимоверно большой подвижнической деятельности А. И. Алиевой – ученого, работавшей в пяти архивах (российских и зарубежных), глубинному осознанию и осмыслению ею общественной значимости этих исследований для национальных культур в общественном мнении страны окончательно утвердилось мнение о гуманитарной миссии русской интеллигенции XIX-XX вв.

В глубоко аргументированной и развернутой вступительной статье к изданию[4] впервые в науке по широте и размаху полно охарактеризована культура и философские воззрения ингушского народа. Эти материалы снабжены обширной библиографией трудов ученых, посвященных ингушам.

---

[1] См. История Чечни в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. М.: Литера, 2020, с. 9.

[2] Фольклор и этнография чеченцев в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. М.: Литера, 2020.

[3] Фольклор и этнография чеченцев в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. М., 2020, с. 35.

[4] «Фольклор, этнография, религиозные верования ингушей в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. (Ростов-на-Дону, 2024).

Здесь же уточнена одна важная для сегодняшнего дня деталь: «Основную массу исследователей духовно-нравственного наследия народов Северного Кавказа составляли россияне, находившиеся на военно-гражданской службе на Кавказе. Именно они принимали активное участие в создании в Тифлисе первых на Кавказе «научных обществ». Этот факт свидетельствует о давней и неизменной заботе русской интеллигенции о национальных культурах России.

Готовя к публикации труды русских ученых, А. И. Алиева проделала колоссальную текстологическую работу, снабдила их научными комментариями. Все это явится в дальнейшем серьезным подспорьем для молодой поросли исследователей культурного прошлого ингушей. Одним из наставлений им с этой целью воспринимаются и следующие слова А. И. Алиевой: «Необходимо провести серьезный поиск в архиве Л. Г. Лопатинского, хранящемся в Баку, — возможно, их ждут серьезные открытия, если там будет найден текст «Отчет А. Н. Грена» (1925)».

Обширный список использованной литературы имеет также большое значение для ускоренной интеграции национального культурного наследия в контекст современной многонациональной науки России.

Для уяснения душевных качеств инонациональных исследователей, обращавшихся к национальным культурам, невозможно удержаться, чтобы не привести высказывание дагестанского ученого и просветителя Башира Керимовича Далгата. Он писал: «Заканчивая свое исследование первобытной религии чеченцев, не могу не высказать общего взгляда на все вышеизложенное. Оно приводит к некоторым важным выводам. Прежде всего, нарисованная картина духовного мира чеченцев убеждает в богатых природных дарованиях чеченского племени: творчество, богатая фантазия, поэзия, самобытность и т.п. качества присущи этому народу».

Подобное отношение к народам, чью культуру они изучали, наблюдается во всех изданиях русских ученых прошлого времени.

Многолетняя самоотверженная работа Аллы Ивановны в библиотеках и архивах России и за рубежом по сбору и систематизации изданий, посвященных фольклору, этнографии, религиозным верованиям чеченцев и ингушей, имеет сегодня чрезвычайно большое значение для Российской науки, из которой по разным причинам неоднократно выпадала молодая наука Чечни и Ингушетии: в ее развитии образовались долгие временные паузы. Да и сейчас по этой причине маломощные научные силы двух народов навряд ли смогли бы в скором времени проделать эту работу, которую выполнила Алла Ивановна «трепетно и с любовью».

И, конечно, прав Президент АН Абхазии З. Д. Джапуа, когда он пишет: «Имя Аллы Ивановны Алиевой — одно из самых известных в российском

кавказоведении второй половины XX века — начала XXI века. Ее книги, статьи, изданные ею тексты произведений разных фольклорных жанров золотыми нитями вплетены в многоцветный ковер кавказской фольклористики»[5].

Такие труды, как историко-культурные ресурсы, говоря словами академика РАН В. А. Тишкова, «имеют высокий консолидирующий характер».

Обширное духовное наследие адыгских народов основательно проанализировано в исследованиях таких широко известных в российской науке ученых, как З. Д. Джапуа, Т. М. Хаджиевой – ведущего научного сотрудника Отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. З. Д. Джапуа в своем предисловии «Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа» (М., ИМЛИ РАН, 2019 г.) к монографии А. И. Алиевой «Адыгский героический эпос. Сказка» пишет: «В изучении поэтики адыгской эпической традиции и волшебной сказки она выступает продолжателем исследовательских традиций А. Н. Веселовского, В. М. Жирмунского и других выдающихся ученых. Вся ее деятельность является образцом бескорыстного служения науке»[6].

Вся трудовая жизнь А. И. Алиевой связана с ИМЛИ им. А. М. Горького АН СССР. После окончания МГУ с красным дипломом ее рекомендовали в аспирантуру. 3 февраля 1959 года она была зачислена на должность сотрудника в сектор народного поэтического творчества ИМЛИ.

«Это было счастливое для советской многонациональной фольклористики время, — пишет Т. М. Хаджиева, — именно в эти годы в нашей стране развернулось крупномасштабное и координированное изучение богатейшего эпического наследия народов СССР... По решению высших партийных органов и Президиума АН СССР центром такого изучения стал сектор народно-поэтического творчества ИМЛИ АН СССР»[7].

Автор настоящей статьи хорошо помнит радостное возбуждение у нас, молодых научных сотрудников, зачисленных на работу в только что восстановленный в 1958 г. Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы сразу после окончания нами Чечено-Ингушского госпединститута. Мне было поручено возглавить сектор литературы и фольклора.

---

[5] Джапуа З. Д. Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа. — В кн.: А. И. Алиева Адыгский героический эпос. Сказка. М., ИМЛИ РАН, 2019, с. 5–20.

[6] Джапуа З. Д. Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа. — В кн.: А. И. Алиева Адыгский героический эпос. Сказка. М., ИМЛИ РАН, 2019, с. 19.

[7] См. Т. М. Хаджиева. Поздравляем Аллу Ивановну Алиеву — Научный альманах. Традиционная культура. № 1 (61), 2016.

Начало нашей работы по сбору и записи чеченских и ингушских нартских сказаний сопряжено с именем Уздият Башировны Далгат — ст. н. сотрудника Отдела фольклора ИМЛИ, дочери известного кавказоведа Башира Далгата — автора исследования «Первобытная религия чеченцев и ингушей».

Директором нашего института А. А. Саламовым были мобилизованы имеющиеся в штате несколько филологов, а также преподаватели пединститута для участия в экспедициях по районам Чечни и Ингушетии для целенаправленной записи нартских сказаний. Тогда у чеченцев и ингушей, только что вернувшихся на свою родину, много было сказителей, знатоков фольклорных жанров, наследованных ими от своих отцов, дедов, прадедов.

За два года мы, молодые сотрудники НИИ и пединститута, с большим вдохновением и радостью от того, что АН СССР заинтересовалась нашим духовным наследием, подготовили двуязычные тексты сказаний (на родном языке и их подстрочные переводы на русский язык) в соответствии с требованиями с задуманной ИМЛИ в академической серии «Эпос народов СССР».

В 1967 г. я отвез подготовленные нами рукописи в ИМЛИ и передал их замдиректора Института А. А. Петросян. В ходе работы над ними в Чечено-Ингушскую Республику приезжали У. Б. Далгат и завотделом фольклора ИМЛИ В. М. Гацак для согласования некоторых научно-организационных и дискуссионных вопросов, связанных с художественным содержанием отдельных текстов.

В 1972 г. в издательстве «Наука» РАН была издана солидная монография У.Б. Далгат «Героический эпос чеченцев и ингушей», к которой были приложены некоторые тексты, подготовленные нами.

Отдельным изданием в серии «Эпос народов СССР» чеченские и ингушские тексты тогда не были изданы.

Но судьба вновь свела меня с ними пять десятилетий спустя: я, уже как научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, поработал в архиве незабвенной Уздият Башировны и нашел подготовленные нами в те далекие годы тексты «Чечено-Ингушские нартские сказания». Сын У. Б. Далгат Башир великодушно вернул их нам. Они ждут своего издания под грифом ИМЛИ им. А. М. Горького РАН.

...Луч звезды над Эльбрусом впервые осветил духовную культуру чеченцев и ингушей сразу же в начале ее возрождения в последепортационный период: в 1963 году на русском языке были изданы «Очерки чечено-ингушской литературы». Первым высококвалифицированным анализом происходящих в литературном процессе поисков была рецензия А. И. Алиевой,

опубликованной в самом авторитетном издании «Вопросы литературы»[8]. Тем самым А. И. Алиева, молодой кандидат филологических наук, обратила внимание научной общественности страны на идейно-эстетические особенности художественного сознания народа, чья культура начала вновь реинтегрироваться в общесоюзный литературный контекст.

Таким было начало опеки и заботы А. И. Алиевой о чечено-ингушском духовно-нравственном и художественном наследии, его вовлечении в общесоюзный контекст науки. За десятилетия своей работы в ИМЛИ им. А. М. Горького доктор филологических наук, имеющая много научных званий, А. И. Алиева, несмотря на свою титаническую занятость осмыслением художественного наследия адыгских народов, непрестанно и заботливо относится к фольклорному и литературному наследию народов Северного Кавказа, воспитанию для них молодой поросли ученых.

...Лет десять тому назад я поделился с А. И. Алиевой, что подготовил для издания в «Науке» 6 томов своих избранных научных трудов. Алла Ивановна изъявила желание написать к шеститомнику вступительную статью. Статья была написана. В ней есть все: и наука, и теплые слова, душевная щедрость и радость за трудолюбие коллеги.

...Так и живем в семье российской — вольной и дружной.

ЛИТЕРАТУРА

Алиева А. И. Фольклор, этнография, религиозные верования ингушей в российских научных изданиях XIX — начала XX вв., Ростов-на-Дону, 2024.

Ахмадов Я. З. (ed.) История Чечни в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. М.: Литера, 2020.

Ахмадов Я. З. (ed.) Фольклор и этнография чеченцев в российских научных изданиях XIX — начала XX вв. М., 2020.

Джапуа З. Д. Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа. — В кн.: А. И. Алиева Адыгский героический эпос. Сказка. М., ИМЛИ РАН, 2019.

Джапуа З. Д. Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа. — В кн.: А. И. Алиева Адыгский героический эпос. Сказка. М., ИМЛИ РАН, 2019.

Корзун В. Б. (ed.) Очерк истории Чечено-Ингушской литературы, Вопросы литературы, 1963, № II.

Хаджиева Т. М. Поздравляем Аллу Ивановну Алиеву. — Научный альманах. Традиционная культура. № 1 (61), 2016.

[8] См.: Очерк истории Чечено-Ингушской литературы. // Вопросы литературы, 1963, № II, с. 202.

REFERENCES

Alieva A. I. Folklore, Ethnography, and Religious Beliefs of the Ingush in Russian Scholarly Publications of the 19th — Early 20th Centuries. Rostov-on-Don, 2024. (in Russian)

Akhmadov Ya. Z. (ed.) History of Chechnya in Russian Scholarly Publications of the 19th — Early 20th Centuries. Moscow: Litera, 2020. (in Russian)

Akhmadov Ya. Z. (ed.) Folklore and Ethnography of the Chechens in Russian Scholarly Publications of the 19th — Early 20th Centuries. Moscow, 2020. (in Russian)

Dzhapua Z. D. Unexplored Paths of a Folklorist and Caucasologist. In: A. I. Alieva, Adyghe Heroic Epic. The Tale. Moscow: IMLI RAS, 2019. (in Russian)

Korzun V. B. (ed.) Essay on the History of Chechen-Ingush Literature. Voprosy Literatury, 1963, No. II. (in Russian)

Khadzhieva T. M. Congratulations to Alla Ivanovna Alieva. Scientific Almanac. Traditional Culture, No. 1 (61), 2016. (in Russian)

DOI: 10.46698/VNC.2025.38.95.001

OBITUARY

Вера Борисовна Ковалевская
Доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник отдела
теории и методики Института археологии
РАН (117292 Москва,
ул. Дм.Ульянова, д. 19)
E-mail: kovalevskayavb@iaran.ru

СТРАНИЧКИ ВОСПОМИНАНИЙ О ВЫСОКОГОРНОМ ТЛИ В ПАМЯТЬ О БАГРАТЕ ВИССАРИОНОВИЧЕ ТЕХОВЕ

Аннотация. Статья представляет собой научно-мемуарный очерк, посвящённый памяти выдающегося кавказоведа и археолога Баграта Виссарионовича Техова. Автор, В. Б. Ковалевская, рассказывает о многолетнем сотрудничестве с Теховым, его вкладе в исследование кобанской и тлийской культур, а также о значении Тлийского могильника для понимания этногенеза народов Кавказа. В тексте сочетаются личные воспоминания и научный анализ — в частности, рассматриваются вопросы происхождения и распространения скифских акинаков, роль Северного Кавказа как центра культурных и миграционных процессов в VII–V вв. до н. э., а также вклад Техова в развитие кавказской археологии. Статья наполнена глубоким уважением к личности учёного, чья деятельность связала поколения археологов и внесла неоценимый вклад в сохранение исторического наследия региона.

Ключевые слова: Баграт Виссарионович Техов; Вера Борисовна Ковалевская; Тлийский могильник; кобанская культура; скифы; акинаки; этногенез Кавказа; археология; Северный Кавказ; кавказоведение.

Для цитирования: Ковалевская В. Б. Странички воспоминаний о высокогорном Тли в память о Баграте Виссарионовиче Техове, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 340–350.

Рукопись поступила в редакцию 13.10.2025
Рукопись принята к печати 20.10 .2025

Vera Borisovna Kovalevskaya
Dr., Leading Researcher, Department of Theory and Methodology, Institute of Archaeology, Russian Academy of Sciences (117292 Moscow, 19 Dm. Ulyanova St.)
Email: kovalevskayavb@iaran.ru

PAGES OF MEMORIES OF THE HIGHLAND TLI IN MEMORY OF BAGRAT VISSARIONOVICH TEKHOV

Abstract. This article is a scholarly memoir dedicated to the memory of the eminent Caucasus scholar and archaeologist Bagrat Vissarionovich Tekhov. The author, V. B. Kovalevskaya, discusses her long-standing collaboration with Tekhov, his contribution to the study of the Koban and Tli cultures, and the significance of the Tli burial ground for understanding the ethnogenesis of the peoples of the Caucasus. The text combines personal recollections and scholarly analysis, examining in particular the origins and spread of the Scythian Akinakes, the role of the North Caucasus as a center of cultural and migration processes in the 7th–5th centuries BC, and Tekhov's contribution to the development of Caucasian archaeology. The article is filled with profound respect for the scholar, whose work connected generations of archaeologists and made an invaluable contribution to the preservation of the region's historical heritage.

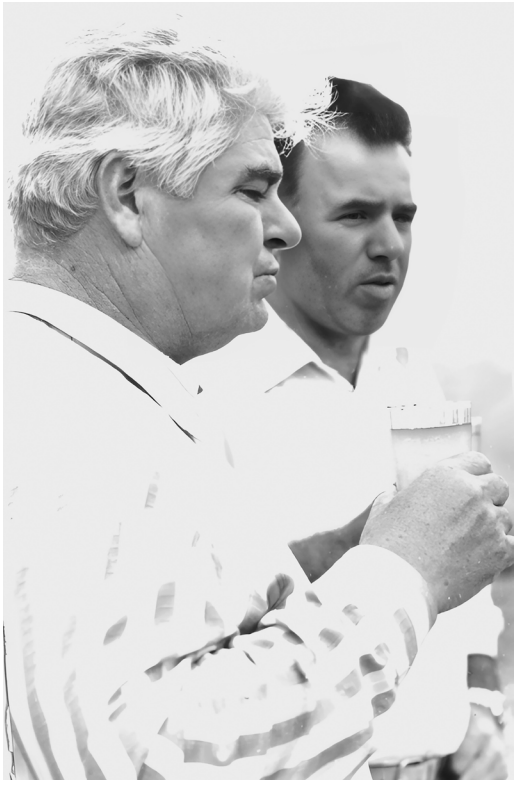
Keywords: Bagrat Vissarionovich Tekhov; Vera Borisovna Kovalevskaya; Tli burial ground; Koban culture; Scythians; Akinakes; ethnogenesis of the Caucasus; archaeology; North Caucasus; Caucasian studies

For citation: Kovalevskaya, V. B., "Pages of Memories of the Highland Tli in Memory of Bagrat Vissarionovich Tekhov," NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 340–350.

Received on 13.10.2025
Accepted on 20.10.2025

Чем дольше ты живешь, тем важнее для тебя становятся уже ушедшие твои коллеги-друзья. Археология для нас всех тем и ценна, что коллеги на всю жизнь становятся твоими друзьями, а их уход всегда невосполним.

Познакомилась я с Багратом Виссарионовичем более полувека назад; я считаю не по его книгам или встречам на кавказских конференциях в конце 50-х годов. Главная встреча состоялась в Южной Осетии, в институте,



Б. В. Техов и Л. А. Чибиров

где Баграт Виссарионович был полноправным хозяином, а семьей его были потрясающей красоты тлийские находки. Я как сейчас помню, как торжественно он вносит на вытянутых руках, лотки за лотком, как бы на вышитой золотом бархатной бордовой подушке аккуратные разноразмерные коробки и коробочки, наполненные украшениями и оружием из Тли. Это была настоящая магия — лицезреть, как Техов извлекал их из белизны мягкой бумаги, и было понятно, что это чудо он мог доверить только себе, отказавшись от помощи лаборантов. Баграт Виссарионович трепетал над каждой находкой, будто отец над своими малыми детьми. Никогда я не встречала ни у кого из знакомых мне археологов такой трепетной, постоянной любви к своим находкам, будь то бронзовый гравированный боевой топорик или железный кинжал-акинак, прекрасная бусина или роскошный пластинчатый бронзовый орнаментированный пояс со сценками охоты на оленя, сражения на боевых колесницах или битвы всадников с пехотинцами, булавка или литая пряжка. Баграт Виссарионович не в силах был скрыть тех чувств, которые охватывали его, когда он прикасался к извлеченных им из земли находкам — словно к беззащитным существам, за которых он «всегда в ответе», и которые безусловно нуждались в его опеке. И так было всегда, когда бы я ни приезжала, а ведь было и так, что приезжала я не менее раза в год, так как часто у меня в один полевой сезон была в плане сначала, к примеру, Красная Поляна, затем Карачаево-Черкесия или Северная Осетия, когда ближе и интереснее было проехать через Закавказье, чем обогнуть Кавказский Хребет с Запада. Слов нет, тлийские кобанские находки обладают изысканной красотой, они специфичны и уникальны — и поистине несравненны, ведь это свой особый мир! Когда в середине XIX века они стали известны миру — сначала кавказскому, а затем российскому и европейскому, они

произвели столь ошеломляющее впечатление на весь европейский культурный мир, что экспонаты Кобанской культуры в экспозиции стали знамениты и востребованы во многих музеях мира, помимо Владикавказа и Тифлиса, Ашмолеан музея в Британии и Сен-Жермен-де-Прэ во Франции, Санкт-Петербурга и Москвы.

По мере развития научных исследований меня всегда интересовали все новые исторические проблемы и факты, их отражающие. Вначале, когда я работала над книгой «Конь и всадник», мне важно было пересмотреть все изображения верхового и колесничного коня (как и во многих случаях это был один и тот же экстерьерный тип — несмотря на то, что на Ближнем Востоке в бою сначала использовались колесницы, а конные подразделения всадников возникли значительно позже; степи же были родиной кочевничества и всадников). На поясах и позже на топорах можно было разглядеть конскую узду, иногда увидеть высокую заднюю луку седла, на узде — изображение свисающей отрубленной головы врага, что находит соответствие в «скифском логосе» Геродота, где он рассказывает об обычае скальпировать поверженного противника и украшать этим трофеем узду коня у скифов.

Уже позднее, когда я вела раскопки позднекобанского могильника с сильным скифским влиянием VII–V вв. до н. э. Уллу-Баганалы в Приэльбрусье, для уточнения датировок было необходимо внимательно рассмотреть все погребения Тли скифского периода. Появился и повод. У Баграта Виссарионовича в нашей лаборатории производилась реставрация, консервация и изучение металла коллекции акинаков из Тли, которые требовали тщательной и бережной перевозки в Цхинвал. Легко и радостно мне было это сделать, поскольку раскопки я вела в Верхнем Кобане (правда, средневекового могильника).

Акинаки стали настолько красивы, остры и потенциально опасны, что стало понятно, почему они были в такой цене в бою — у их владельцев, и у археологов — в артефактах, содержащих кладези информации о дате и культурных связях. Баграта Виссарионовича очень занимал вопрос о роли скифов в истории Кавказа.

Скифское влияние и в самом деле сыграло очень большую роль в этногенезе народов Кавказа. Археологами изучены всемирно известные скифские курганные могильники в степной зоне и смешанные скифо-кобанские могильники в предгорьях, расположенные вблизи поселений с каменным домостроительством и традиционной кобанской материальной культурой. На протяжении времён происходит смешение местных и пришлых черт, причем из новаций скифского времени следует отметить

изменение в оружии (замена бронзового оружия более эффективным — железным), появление предметов скифского звериного стиля, находки скифских котлов как в степных, так и в предгорных районах Северного Кавказа и сохранение их в быту кавказских горцев до недавнего прошлого.

Мне хочется остановиться на анализе скифских кинжалов-мечей — акинаков. Я придерживаюсь гипотезы об их северокавказском происхождении из биметаллических кинжалов кабардино-пятигорского типа. Подкрепляют ее и данные языкознания. В 2012 году С.В. Кулланда выдвинул предположение, что слово «акинак» не является по своему происхождению исконно иранским, и, вероятнее всего, «происходит из пранахского *hâhki («железо») <…> +in (суффикс прилагательных) nekV (ср. бацбийское nek «нож»), «железный нож» <…> возможное северокавказское происхождение слова показательно в свете споров о генезисе акинака» [Раевский, Кулланда, Погребова, 2013: 179]. Если добавить указанную гипотезу к картографическим материалам, изложенным далее, то она выглядит не только убедительной, но и доказательной.

Будучи оружием ближнего боя, скифские акинаки никогда не играли первостепенной роли в вооружении скифских воинов, прежде всего конных стрелков-лучников. В арсенале скифского наступательного вооружения мечи и кинжалы занимают третье место после лука со стрелами и копий. Обязательными они были у военной аристократии, и лишний раз доказывает, что погребения в Тли со скифскими акинаками маркировали присутствие верхушки скифской знати среди местного населения, оставившего могильники.

Кратко остановлюсь на Базе данных «Акинак», созданной для анализа передвижений скифов в VII–V вв. до н. э.; ведущим скифоведом нашего института, А. И. Мелюковой была создана новая дробная классификация, учитывающая сочетание форм наверший, перекрестий, рукояти и размеров, адаптированная к материалам Северного Кавказа совместно с В. Г. Петренко, использованная для закавказских древностей М. Н. Погребовой, и для савроматских — М. А. Очир-Горяевой. Все акинаки скифов вводились А. И. Мелюковой с уточненной типологией с датами по сопутствующему материалу в археолого-географическую Базу данных «Акинак» по скифскому оружию: коллективными усилиями внесены материалы из 279 могильников (490 погребений); 557 акинаков объединены в 88 типов, 14 групп, 3 хронологических периода, что является значительно более дробной классификацией, чем та, которая сейчас применяется всеми археологами России по классификации А. И. Мелюковой 1964 года. Она более

дробна примерно в пять раз, а это означает, что этим мы значительно усилили прогностические возможности той географической лицензионной программы GGMag, Map Developer Studio, которой мы пользовались для построения карт.

Сейчас необходимо дать некоторую методическую справку.

Прежде чем попасть к нам в работу, мы считаем очень важным то обстоятельство, что должно пройти несколько этапов случайной выборки изучаемого материала; из всей суммы погребений оказывались бы выделены погребения воинов, из последних — погребения, содержащие *акинаки* (порядка сотни типов). Далее из всего зафиксированного разнообразия данных мы выбираем тот или иной таксон (или их группу), который представлен максимально. Деление на три хронологические группы протяженностью 50–60 лет, позволяет нам считать, что за теми пространственно-временными связями, которые читаются на картах географического распространения каждого из акинаков определенного типа, стоят пути передвижений древнего населения, направления которых так же, как и интенсивность, могут быть выявлены из сопоставления между собой разного типа диахронных карт. Картирование акинаков, редких событий в скифологии, несет на себе большую информацию о событиях культурной истории — тем бóльшую, чем больше процедур последовательного выбора мы совершили. В этом преимущество на методическом уровне редких событий над массовыми, а такое многократное усреднение выявляет основные тенденции их распространения во времени и пространстве.

Выделенный нами период VII–V вв. до н. э. опирается на даты комплексов, из которых происходят акинаки. В первый хронологический этап выделено около 60 находок, датированных второй половиной VII — рубежом VII–VI вв. до н.э. Он соответствует выделенному А. И. Мелюковой раннескифскому периоду, второму этапу по В. Ю. Мурзину, третьему этапу по А. Ю. Алексееву, в котором последний видел «финал киммерийской и скифской истории в Передней Азии; время «гегемонии» второго поколения скифов (эпоха царя Мадия <…>), начало масштабного освоения скифами предгорий Северного Кавказа и Днепровской лесостепи» [Алексеев, 2003, с. 27].

Во второй хронологический этап входит около 40 находок, датированных исследователями VI в. до н. э. Начинать этап следует со второй трети VI в. до н. э., памятуя о том, что исследователи свидетельствуют о некоторой лакуне внутри первой половины VI в. до н. э. [Алексеев, 2003: 154], что, возможно, и является объективной причиной такого членения. Второй этап нашей группировки памятников соответствует третьему этапу

В. Ю. Мурзина и четвертому этапу скифской культуры по А. Ю. Алексееву. Третий этап нашего хронологического членения датируется рубежом VI–V вв. и V веком до н. э. и соответствует среднескифскому этапу А. И. Мелюковой, четвертому этапу В. Ю. Мурзина и пятому-шестому и началу седьмого этапа А. Ю. Алексеева.

Третий этап объединяет подавляющее большинство скифских акинаков (около 80% от включенных в Базу данных), поэтому компьютерные карты, если бы мы их рассматривали для всего массива акинаков, отражали бы те тенденции, которые характеризуют именно этот третий промежуток времени, то есть V в. до н. э., и мы не получили необходимой нам информации об изменении путей между Кавказом и Северным Причерноморьем внутри VII–V вв. до н. э. Поэтому, изучая карты распространения акинаков по первым трем этапам VII–V вв. до н. э., и сравнивая их между собой, мы можем оценить динамику изменения путей во времени. Центром, вернее, импульсом этого движения остается Предкавказье. Главным является то, что все карты VII–V вв. до н. э. указывают на импульс движения с востока на запад, а именно из Центрального Предкавказья (что для античных авторов Азия, но для нас то это Европа, и это следует помнить (!) в Северном Причерноморье (Европу для нас, а для Геродота от Танаиса на восток, где ареал савромат, это Азия). Когда современные исследователи пишут о передвижениях скифов, они, как правило, пишут «из глубин Азии», но если проверить текст Геродота, то там нет «глубин Азии», а есть просто — «из Азии». Так не означает ли это, что по Геродоту скифы в Северное Причерноморье пришли через Танаис с Северного Кавказа? Ведь для Геродота это Азия. Я предлагаю этот вывод в качестве гипотезы, но это давно подтверждено палеоантропологическими данными. Европейские скифы существенно отличаются от азиатских (саков, массагетов), последние палеогенетические данные тоже это подтверждают, также, как и данные карты распространения акинаков VII–V вв. до н. э. Северный Кавказ дает максимум разнообразия типов (50 из 87), максимальную концентрацию, в его памятниках встречено 22 таксона, более нигде не встреченных. Я предложила представление о том, что все европейские скифы пришли с Северного Кавказа, который сегодня официальной наукой считается Европой; значит, не из Азии, и, тем более, не из «далекой Азии», и я надеюсь, что в ближайшее время это уже станет достаточно обоснованным и истинным, к этому подходят многие ведущие скифологи. В этой связи я не могу не сказать о том, что я никогда не смогу согласиться со сторонниками Баграта Виссарионовича об индоевропейской принадлежности кобанских племен Кавказа, однако мы никогда не обсуждали с ним эту тему. Дело в том, что он верил в

это, и я знала, почему — потому, что слишком по-человечески любил он свои памятники кобанской культуры, ведь когда причиной тому является любовь и вера, а Баграт Виссарионович всем сердцем верил, а я — нет, то спорить, по меньшей мере, сложно. При этом считаю, что, скорее всего, население кобанской или кобано-колхидской культуры говорило на языке западной адыго-абхазской ветви прасеверокавказского языка, о чем свидетельствует и сравнительное языкознание по В. И. Абаеву и данные геногеографии Кавказа [Ковалевская, 2022], я думаю, что когда-нибудь будут найдены следы связи кобанского населения эпохи бронзы с огромными массовыми переселениями IV–II тыс. до н. э. с территории Ближнего Востока на северо-западный Кавказ. Пока это тоже остается моей гипотезой.

Чтобы закончить с анализом акинаков, куда ярким вкладом вошли прекрасные образцы из Тли, скажу о нитях, связывающих Северный Кавказ с Европой и Ближним Востоком.

В целом каркас коммуникационных сетей заполняет лесостепную и степную части Восточной и Центральной Европы и Кавказ. Северный Кавказ при максимальной насыщенности находками акинаков, в особенности наиболее древними (189 из 557 экз.), большом их разнообразии (50 типов из 85) и наибольшем в сравнении с другими регионами проценте местных уникальных форм (22 таксона), мы рассматриваем в его историко-географическом единстве как источник и импульс распространения акинаков по всем рассмотренным направлениям (из зоны максимальной концентрации и разнообразия). На всех картах он заведомо является источником разнонаправленного движения. Мы можем получить информацию о том, что часть путей (или их отрезков) использовались на протяжении всего времени (например, Муравский шлях) тогда как часть путей находились в употреблении только в ранее время, а другие возникли лишь в VI или V вв. до н. э. На протяжении всего VII–V вв. до н. э. пути сдвигались к югу, степное население как магнитом притягивалось к античным городам, иранство двигалось к эллинизму, к его предметам роскоши, отдавая в обмен зерно. (подробнее смотри Ковалевская, 2005).

В завершении статьи хочу еще раз остановиться на той роли, которую для мировой и кавказской археологии играют многолетние работы моего дорогого друга — она заключается в его раскопках в суровых высокогорных условиях, это высоты Большого Кавказа, а также написанных им книгах, я бы сказала — это библиотека по поздней бронзе-раннему железу Кавказа.

Близкие между собой по материалу Кобанский и Тлийский могильники — это эталонные и эпонимные памятники, по которым, особенно если их обогатить новыми материалами, выявленными при работах над водохранилищем Зарамагской ГЭС, одним из ведущих специалистов по проблемам происхождения и развития кобанской культуры Х. Т. Чшиевым, который раскопал третий памятник, близкий к Тли и Кобану, запланировано продолжить работу в этом направлении при временном спуске воды из водохранилища. Имея такой массив, в котором могильнику Тли принадлежит важнейшее место, можно будет во всеоружии подойти ко всей проблематике происхождения кобанской культуры на Кавказе, тем более, что эти вопросы теснейшим образом связаны с этногенезом всего того населения, которое заселяет сегодня как Северный, так и часть Южного Кавказа.

Я благодарю Баграта Виссарионовича за плодотворную и теплую поездку на экспедиционной машине после раскопок в Верхнем Кобане, когда мы прибыли в Цхинвал. В процессе этой поездки нам удалось обойти и объездить (верхом) все окрестности Тли, недалеко от Рокского туннеля, после чего Баграт Виссарионович отправился на полевые работы в Тли. Так как я не геолог и не геоморфолог, мне сложно профессионально охарактеризовать местоположение Тлийского могильника, ибо он покрыт напластованиями нескольких древних селевых потоков с высокого, вертикально поднимающегося величественного хребта Большого Кавказа. Рядом со свободно расположенными на склоне домами жителей Тли, церковью, скорее всего, довольно поздней; задернованный, но без деревьев, медленно, хотя и круто спускающийся склон. Это пространство составляет порядка 500×1000–1200 метров поверхности тех селей, которые погребли огромный могильник из каменных ящиков и гробниц разных конструкций, и, наверное, еще неоткрытое поселение также, скорее всего с сооружениями из камня. Это кавказские Помпеи. Слой селя неравномерен, по мощности от 5–10 до 20 и местами значительно больше метров сошедшего с Большого Кавказа. Мы оказались в Тли примерно за 7–10 дней до основных работ. В этот момент несколько рабочих на месте селя углубляли раскоп в 100–150 м^2, который располагался вдоль столбов, врытых в землю на расстоянии в 10–15 м друг от друга, что отмечает предшествующие раскопки, когда была известна глубина (в конце раскопок могильники закапываются практически на ту же высоту, чтобы природные события не повредили еще не раскопанные погребения). Мы втроем, ближайшие друзья-коллеги – кавказовед Мария Николаевна Погребова, скифолог Дмитрий Сергеевич Раевский и я приехали из Кобана после раскопок, и вместе с Багратом

Виссарионовичем провели круглый стол, посвященный проблематике Тли в истории Кавказа. Наше заседание продолжалось практически весь день, и к финалу оно плавно завершилось застольем в обществе местных жителей, для которых Тлийский могильник был местно-чтимым святилищем, чем-то кровно своим, личным, что в действительности является историческим фактом. И сейчас уже не только по историческим свидетельствам, но и по археологическим фактам мы знаем, что аланская культура в конце I — начале II в. н. э. сложилась из местного северокавказского кобанского населения, смешавшегося сначала со скифами, а позднее с сарматами, и в I в. н. э. скорее всего говорившего и на местном кавказском языке, и на иранском – скифо-сарматском. Поэтому для носителей местного кавказского языка на Северном Кавказе переход на аланский язык алан-массагетов, со II в. н. э. произошел естественно и безболезненно, да и сами аланы-массагеты, повстречав население, говорящее на близком, и, очевидно, аорском языке, могли считать себя буквально вернувшимися на Родину, и они действительно «обрели ее!» Надолго!

С Багратом Виссарионовичем мы с благодарностью распрощались в Тли. Он остался там на раскопках, а нам было ближе до Владикавказа, чем ему до Цхинвала.

Далее наши встречи с Багратом Виссарионовичем стали более частыми; они проходили во Владикавказе, в музее, в университете или в каком-нибудь из научных институтов. Встречи эти продолжали оставаться теплыми и интересными, но другими. Важнее и глубже были встречи в Цхинвале и Тли.

Есть сильное ощущение того, что я считаю самым главным — Время проходит, люди уходят согласно законам природы, но Память о них не только не покидает, но и усиливается, приобретая более глубокие оттенки. Так же сильно нарастает и благодарность им, поскольку «сохраненные и сбереженные Землей» археологические памятники, раскопанные и изданные ушедшими уже археологами, способствуют продолжению их жизни в памяти живых, в музеях и библиотеках, привнося из года в год всё более полную, бесценную информацию о Древней жизни человечества. В этом — сила Жизни и Науки, что помогает нам продолжать свой жизненный процесс, работать и вносить всем вместе возможно больший вклад в историю древней жизни Кавказа. А Баграт Виссарионович, крепчайшими нитями связан не только с ныне живущими археологами, но и с каждым жителем Осетии.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев А. Ю. Хронография Европейской Скифии VII–IV вв. до н. э. СПб; изд-во Гос. Эрмитаж. 2003. — 416 стр.

Ковалевская В. Б. Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М., ОНТИ ПНЦ, РАН. 2005. — 397 стр.

Ковалевская В. Б. Геногеография и археология Кавказа — культурогенез алан. Научное издание. Изд-во ИР Владикавказ 2022, 114 с. илл.

Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н. Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля. Институт востоковедения РАН, М., 2013.

REFERENCES

Alekseev A. Yu. Chronography of European Scythia VII–IV centuries BCE. St. Petersburg: State Hermitage Publishing, 2003. 416 pp. (in Russian)

Kovalevskaya V. B. The Caucasus — Scythians, Sarmatians, Alans, 1st millennium BCE — 1st millennium CE. Moscow: ONTI PNTS RAS, 2005. 397 pp. (in Russian)

Kovalevskaya V. B. Genogeography and Archaeology of the Caucasus — Cultural Genesis of the Alans. Scientific Edition. Vladikavkaz: IR Publishing, 2022. 114 pp., ill. (in Russian)

Raevsky D. S., Kullanda S. V., Pogrebova M. N. Visual Folklore: Poetics of the Scythian Animal Style. Moscow: Institute of Oriental Studies, RAS, 2013 (in Russian)

Научное издание

NARTAMONGÆ

Вып. XX

Учредитель — ВНЦ РАН
Главный редактор — *А. Л. Чибиров*
Помощник главного редактора — *А. А. Бетрозов*
Зав. редакцией — *З. А. Чибирова*
Компьютерная верстка — *Н. А.Семенова*

Подписано в печать 15.12.2025. Дата выпуска в свет 25.12.2025.
Бум. офс. Гарнитура шрифта «Times». Усл. п. л. 28,6.
Печать цифровая. Формат 70×100$^{1}/_{16}$. Тираж 100 экз.
Цена свободная

Регистрационный номер: ПИ № ФС77-78272 от 06.04.2020,
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Адрес типографии: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.
Адрес редакции и издательства: 363110, с. Михайловское, ул. Вильямса, 1.
Тел/факс (8672) 254-404. E-mail: nartamonga@gmail.com
Интернет-сайт: https://nartamongae.ru