



A stylized, handwritten signature in black ink. The signature is elongated and features a large, sweeping loop on the right side, with several horizontal strokes intersecting it.

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
SOUTH OSSETIAN STATE UNIVERSITY
NAMED AFTER A. A. TIBILOV

ALLON

ON THE OCCASION OF THE 60th
ANNIVERSARY OF THE HONORED
SCIENTIST OF THE REPUBLIC OF SOUTH
OSSETIA, PROFESSOR YU. A. DZITSTSOYTY

Collective monograph
Moscow, 2021 — Tskhinval, 2021

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЮГО-ОСЕТИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А. А. ТИБИЛОВА

ALLON

К 60-ЛЕТИЮ ЗАСЛУЖЕННОГО
ДЕЯТЕЛЯ НАУКИ РЮО
ПРОФЕССОРА
Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ

Коллективная монография
Москва, 2021 — Цхинвал, 2021

УДК 902/904
ББК 82.3(2)

Утверждено к печати РИСО ИВ РАН
Approved for print by the Publishing Editorial Council of IOS RAS

Редакционная коллегия: А. Ю. Скаков (отв. ред.), И. В. Скакова (ред.)
Editorial staff: A. Yu. Skakov (managing editor), I. V. Skakova (editor)

Рецензенты: д.и.н. А. К. Аликберов, к.и.н. В. О. Бобровников
Readers: A. K. Alikberov, Dr. of Hist. Sci., V. O. Bobrovnikov, Cand. of Hist. Sci.

**ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиц-
цойты:** Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Коллективная
монография / отв. ред. А. Ю. Скаков, И. В. Скакова. — М.: ИВ РАН, 2021. — 206 с., ил.

**ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic
of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitssoyty:** Collective monograph (Moscow, 2021;
Tskhinval, 2021). Collective monograph / Eds. A. Yu. Skakov, I. V. Skakova. — Moscow: Institute
of Oriental Studies RAS, 2021. — 206 p., ill.

Коллективная монография, посвященная известному осетинскому ученому, филологу, историку и лингвисту Юрию Дзиццойты и приуроченная к его юбилею, включает главы по широкой тематике, охватывающей как вопросы изучения Нартовского эпоса, этимологии, топонимии, так и историческую проблематику. В отдельных главах монографии рассматривается мифология древнего населения Кавказа и Евразии. Кроме того затрагиваются вопросы истории Кавказа в эпоху средневековья, а также средневекового искусства этого региона в увязке с мифологическими и дохристианскими мотивами.

The collective monograph, dedicated to the famous Ossetian scientist, philologist, historian and linguist Yuri Dzitssoyty and timed to coincide with his anniversary, includes the chapters on a wide range of topics, covering both the study of the Nart epic, etymology, toponymy, and historical problems. A number of the chapters in the collective monograph are devoted to the mythology of the ancient population of the Caucasus and Eurasia, as well as to the history of the Caucasus in the Middle Ages, and also to medieval art of this region in conjunction with mythological and pre-Christian motives.

На обложке: М. Туганов «Дзлау на оленях» из серии иллюстраций к Нартовскому эпосу, фрагмент
Cover: M. Tuganov "Dzlau on Reindeer" from a series of illustrations to the Nart epic, fragment

- © ФГБУН ИВ РАН, 2021
Institute of Oriental Studies RAS, 2021
- © Юго-Осетинский Государственный университет
им. А. А. Тибилова, 2021
South Ossetian State University named
after A. A. Tibilov, 2021
- © Авторы статей
(фамилии выделены в содержании), 2021
Authors of the papers
(the names noted in the contents), 2021

ISBN 978-5-907384-42-2

DOI : 10.31696/978-5-907384-42-2-2021

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (<i>В. Б. Тедеев</i>)	7
ГЛАВА 1. Комментарии к одной осетинской этимологии (<i>А. И. Фалилеев</i>) ...	9
ГЛАВА 2. К историчности этимологии (<i>А. А. Туаллагов</i>)	19
ГЛАВА 3. О некоторых топонимах Осетии (<i>Р. Г. Дзаттиаты</i>)	30
ГЛАВА 4. Хатиагский язык «Нартиады» и язык млеччха «Махабхараты» (<i>Борис Мысыккаты</i>)	33
ГЛАВА 5. Хатиагский язык и скифские стратагемы (<i>Борис Мысыккаты</i>)	46
ГЛАВА 6. Хатиагский язык и этимология имени нарты Уарызмага (<i>Борис Мысыккаты</i>)	54
ГЛАВА 7. Скифы и истоки восточногрузинской государственности (<i>З. А. Джиеова</i>)	62
ГЛАВА 8. Нартовские сказания осетин и эпос финно-угорских народов: общее и типологическая близость (<i>Л. А. Чибиров</i>)	70
ГЛАВА 9. Игровая модель осетинской традиционной загадки (мифо-ритуальный аспект) (<i>Т. К. Салбиев</i>)	80
ГЛАВА 10. Образы змеи, лягушки и рыбы в мифологии древнего населения Кавказа (кобано-колхидская культурно-историческая общность эпохи раннего железа) (<i>А. Ю. Скаков</i>)	101
ГЛАВА 11. Вслед за оленем: сармато-аланские истоки образа оленья-путеводителя в представлениях средневековых франков (<i>К. Ю. Рахно</i>)	140
ГЛАВА 12. Мотив головы барана в архитектурной пластике Кавказа X–XIV вв. (<i>Е. Ю. Ендольцева</i>)	161
ГЛАВА 13. Актуальные проблемы изучения средневекового антропогенного ландшафта Северо-Западного Кавказа в XXI в. (<i>И. А. Дружинина</i>)	173
ГЛАВА 14. Сословный статус и термин <i>wæzdan/wezdon</i> в постсредневековой Алании-Осетии (<i>Р. С. Бзаров</i>)	195
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	204

CONTENT

FOREWORD (<i>V. B. Tedeev</i>)	7
CHAPTER 1. Comments on the ossetic etymology (<i>A. I. Falileyev</i>)	9
CHAPTER 2. To the historicity of etymology (<i>A. A. Tuallagov</i>)	19
CHAPTER 3. About some toponyms of Ossetia (<i>R. G. Dzattiaty</i>)	30
CHAPTER 4. Khatilag language and scythian stratagems (<i>B. Mysykkaty</i>)	33
CHAPTER 5. Khatilag language of “Nartiada” and the language of molecha from “Mahabharata” (<i>B. Mysykkaty</i>)	46
CHAPTER 6. Khatilag language and ethymology named after nart Uyryzmag (<i>B. Mysykkaty</i>)	54
CHAPTER 7. Scythians and the origins of the Eastern Georgian statehood (<i>Z. A. Dzhiioeva</i>)	62
CHAPTER 8. Nart’s tales of the ossetians and epos of the finno-ugric peoples: general typological proximity (<i>L. A. Chibirov</i>)	70
CHAPTER 9. Game model of the ossetian traditional puzzle (mytho-ritual aspect) (<i>T. K. Salbiev</i>)	80
CHAPTER 10. Images of snake, frog and fish in the mythology of the ancient population of the Caucasus (Koban-Kolkhis cultural and historical community of the Early Iron Age) (<i>A. Yu. Skakov</i>)	101
CHAPTER 11. Following the deer: sarmato-alanian origins of the guided deer image in the representations of medieval frances (<i>K. Yu. Rakhno</i>)	140
CHAPTER 12. Motive of mutton’s head in architectural plastic of the Caucasus in the 10 th –14 th centuries (<i>E. Yu. Endol’tseva</i>)	161
CHAPTER 13. Current problems of studying the medieval anthropogenic landscape of the North-West Caucasus in the XXI century (<i>I. A. Druzhinina</i>)	173
CHAPTER 14. State status and term <i>wæzdan</i> / <i>wezdōn</i> in post-medieval Alanya-Ossetia (<i>R. S. Bzarov</i>)	195
LIST OF ABBREVIATIONS	204

ПРЕДИСЛОВИЕ

В июне 2021 г. исполняется 60 лет видному осетинскому ученому и политику, моему другу Юрию Альбертовичу Дзиццойты. Кандидат филологических наук, профессор Юрий Дзиццойты является заведующим кафедрой осетинского языка и общего языкознания Юго-Осетинского государственного университета имени А. А. Тибилова, заслуженным деятелем науки Республики Южная Осетия, заместителем главного редактора ежегодника «Nartamongæ», членом редакционного совета журнала «Вопросы ономастики».

Осетия знает многих достойных патриотов, которые отдают дань Родине, каждый по-своему: кто-то грудью встает на защиту родной земли, кто-то воспитывает достойное младшее поколение, кто-то пишет осетинскую музыку, кто-то тренирует чемпионов. Ведь патриотизм – это любовь к родине, это желание поддерживать, сохранять и преумножать культурные, исторические и духовные ценности и передавать их из поколения в поколение. Юрий Дзиццойты относится к плеяде выдающихся ученых – истинных патриотов Осетии, вклад которых в отечественную науку невозможно переоценить. Разносторонний научный и исследовательский опыт дал ему богатый материал, который лег в основу последующих исследований. Их результаты в виде научных трудов опубликованы не только в Южной Осетии и России, но и за рубежом (Франция, Италия, Испания, Таджикистан и Абхазия). Юрий Дзиццойты – участник научной экспедиции «Via Alanica» (Россия, Украина, Венгрия, Франция).

В течение ряда лет научно-практические устремления Дзиццойты, помимо исследовательской деятельности, были связаны с популяризацией и введением в обиход мирового научного пространства духовно-культурного наследия осетинского народа, уникального скифо-сармато-аланского наследия.

Дзиццойты уделяет много внимания проблемам межнационального взаимодействия на Кавказе, которые стали особенно остры за последнее время. Юрий Альбертович всегда остается непоколебимым в отстаивании научной истины, не изменяя своим нравственным и научным идеалам.

Любовь к истории и культуре своего народа определила сферу его интересов – осетинское и иранское языкознание, история, этимология, фольклористика. Нартоведение является одним из главных направлений научно-исследовательской деятельности в осетинской фольклористике, и именно нартоведению была посвящена его диссертация. В своем отзыве на эту диссертацию выдающийся иранист В. И. Абаев писал: «Диссертант блестяще показал, что нартовская тема себя не исчерпала, что здесь возможны еще не только фактологические, но и концептуальные открытия»¹.

Рассматривая историю осетинского языка на широком иранском фоне, Юрию Альбертовичу удалось создать убедительные исследования по апеллятивной и онома-

¹ Письма Васо Абаева / Сост. Н. Г. Джусойты. Цхинвал: Южная Алания, 2008. С. 77–78.

стической лексики осетинского языка, истории сложения диалектов осетинского языка, истории их взаимоотношений с кавказскими и другими языками.

Анализ географических и этнических названий в Нартовском эпосе привел ученого к мнению о тождестве мифической «страны Нартов» с исторической Аланией, хотя существуют и другие сказания, позволяющие соотнести «страну Нартов» со Скифией.

Сравнительный анализ грузинского (картвельского) эпоса «Амираниа-ни» и осетинского Нартовского эпоса позволил ученому сделать вывод о скифо-сарматских истоках первого из них.

Анализ сакральной лексики осетинского языка, а также христианской лексики аланского языка, позволил сделать интересные выводы о становлении христианства у алан.

Юрий Альбертович занимался также активной политической деятельностью. Во время агрессии Грузии против Юго-Осетинской автономной области, Ю. А. Дзиццойты был в числе тех патриотов Осетии, которые в дальнейшем провозгласили и отстаивали независимость Республики Южная Осетия. Будучи депутатом Парламента РЮО 1-го, 4-го и 5-го созывов, а также вице-спикером Парламента (2004–2014 гг.), Юрий Альбертович активно боролся за международное признание своего государства, возглавив комиссии по референдуму (1991 и 1992 гг.). В должности вице-спикера Юрий Альбертович возглавлял комитет по международным отношениям, активно налаживая связи как с Россией, так и с отдельными ее регионами, в первую очередь – с Северной Осетией. Хорошо известно выступление Юрия Альбертовича от имени парламентариев РЮО на слушаниях, проведенных Парламентом РФ в марте 2008 г. В своем выступлении он убеждал своих российских коллег в том, что единственным выходом из сложной политической ситуации, в которой оказалась Южная Осетия по вине националистически настроенного руководства Грузии, будет признание ее независимости. Время показало справедливость этих выводов. После признания РЮО в 2008 г., Юрий Альбертович возглавил в Парламенте РЮО комиссию по изучению вопроса о геноциде южных осетин. За свою многолетнюю политическую деятельность Юрий Альбертович награжден медалями и Орденом Дружбы РЮО, а также медалями Нагорно-Карабахской и Приднестровской республик.

В многочисленных аналитических статьях, помещенных на страницах различных периодических изданий, а также в публичных выступлениях Юрий Альбертович оппонировал грузинским политикам и политологам, поставившим под сомнение существование Южной Осетии как историко-географического понятия.

Юрий Дзиццойты не только ценный сотрудник ЮОГУ, но и наш дорогой друг и верный соратник. Любящий семьянин, отец двух дочерей. Широко, масштабно мыслящий человек Юрий Дзиццойты встречает свой юбилей исполненным созидательной энергии, мудрого оптимизма и деятельных забот о настоящем и будущем осетинской науки, и мы желаем ему крепкого здоровья и благополучия, новых творческих свершений и долгих лет жизни!

*В. Б. Тедеев
профессор, ректор ЮОГУ им. А. А. Тибилова*

Глава 1

КОММЕНТАРИИ К ОДНОЙ ОСЕТИНСКОЙ
ЭТИМОЛОГИИА. И. Фалилеев¹

РЕЗЮМЕ. Недавно Ю. А. Дзиццойты предложил свою этимологию для осет. (диг.) *ærvuǵæ* «ласка (зоол.)». Согласно юбиляру, слово восходит к иранск. **arbakā-* «маленькая» в увязке с др.-иран. **arba-* «маленький, юный». В статье рассматривается семантический аспект этой реконструкции с учетом данных, представленных в других индоевропейских языках, а также в тюркском. Предложенное юбиляром решение этой этимологической проблемы подтверждается нашими знаниями о мотивации названия «ласки» во многих лингво-культурных традициях. В работе сделаны попытки уточнить семантические переходы: то, что название ласки во многих языках имеет связь с прилагательным «маленький, юный» известно, но эта связь представляется опосредованной и обнаруживается, в первую очередь, в женском и брачном контексте. Корректировки внесены в анализ этимона (иранск. **arba-*) в связи со значительным пересмотром старой индоевропейской этимологии, принятой в первом томе «Этимологического словаря иранских языков», на основании которого Ю. А. Дзиццойты и анализирует осет. (диг.) *ærvuǵæ* «ласка». Как и слова других языков, включенные Ю. Покорным в словарную статью **orbho-* «*verwaist, Waise*», его следует возводить к и.-е. **h₂erbh-* или **h₃erbh-*, на чем настаивает современная индоевропеистика. Также приводятся соображения касательно предьстории лат. *mustela* «ласка» в связи с осетинск. *mystülæg* «*id.*».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: иранистика, индоевропеистика, этимология, семантическая верификация, зоонимы.

Не так давно Ю. А. Дзиццойты предложил свою этимологию для осет. (диг.) *ærvuǵæ* «ласка (зоол.)». Согласно юбиляру, слово восходит к иранск. **arbakā-* «маленькая» в увязке с др.-иран. **arba-* «маленький, юный» (Дзиццойты, 2018. С. 353). Автор отмечает, что этот этимон реконструирован в великолепном «Этимологическом словаре иранских языков» В. С. Расторгуевой и Д. И. Эдельман (ЭСИЯ, I. С. 215) «на ограниченном материале ономастической лексики» и признает, что до сих пор осет. *ærvuǵæ* не имело удовлетворительной этимологии. При этом Ю. А. Дзиццойты ссылается на первый том «Историко-этимологического словаря осетинского языка» (ИЭСОЯ, I. С. 183), где В. И. Абаев осторожно предлагает сопоставление осетинского слова с русск. (диал.) *оврак, оврашка, овражек, еврашка* «животное из семьи хомяков», «степная кошка» (?) ссылаясь на известный словарь В. Даля. Действительно, ни этимологически, ни ареально (см.: СРНГ, VIII. С. 314 и XXII. С. 302) это сопоставление не выглядит привлекательным. Этимология же Ю. А. Дзиццойты, что в принципе характерно для его исследований, формально непротиворечива (ср.: Чёнг, 2008. С. 17, 45, 53) и семантически

¹ ORCID: 0000-0002-2845-1685.

возможна. Поскольку она была высказана в рамках добавления осетинского материала для корпуса «Этимологического словаря иранских языков» в весьма сжатой форме, то здесь в сборнике, посвященном Ю. А. Дзицкойты, представляется уместным привести некоторые соображения касательно этой этимологии на более широком индоевропейском фоне.

В семантическом плане не трудно отметить, что многие названия молодых животных в различных языках восходят к словам, обозначающим «юный» *vel sim.*, как, например, «теленок» или «бычок», ср. лат. *iuvencus* «теленок» и «молодой», ст.-слав. *юньць* «теленок» (< **jupьсь*), или осетинск. *wænyd* «бычок» при хот. *jvā* «юный» (ИЭСОЯ, IV. С. 86–7; ср.: Чёнг, 2008. С. 124 и наблюдения этнографического плана в: Цховребов, 1986. С. 17–18, 21–2), ср. также восходящие сюда же арм. (из иранского источника) *yavanak* «детеныш животного» или язг. *wenj* «телка» и ишк. *wānīc* «двухгодовалая телка» (ЭСИЯ, IV. С. 135, 137). Небольшие или попросту маленькие животные нередко называются производными от соответствующих прилагательных, ср. в связи со слав. **malъ* «id.», напр., чешск. (диал.) *mal»ena*, *malyi* и словен. *mālica* «небольшая корова», серб.-хорв. *māleta* «название маленького вола», русск. *малышка* и *моляшка* «очень маленькое существо (рыбка, зверек, птичка)» (ЭССЯ, XVII. С. 152, 154, 155, 165, 173–4). Исторически с этим этимом связывают и греч. *μῆλον* «мелкий скот», продолжения общекельтск. **mīlo-* «животное», др.-исл. *smali* «мелкий скот», особенно «овцы» и примеры из других языков, (см.: Beekes, 2010. С. 944). Часто цитируемое в этой связи арм. *mal* «скот» сюда не относится (Martirosyan, 2010. С. 443), и, хотя продолжают дискуссии в рамках обсуждения отдельных групп слов в этом контексте (напр., по поводу предыстории арм. *ul* «козлик», др.-греч. *πῶλος* «(молодая) лошадь» и готск. *fula* «девочка» (см.: Blažek, 1992. С. 50–51; Beekes, 2010. С. 1266; Martirosyan, 2010. С. 631–632), эта метафора в номинации животных является универсальной. Примечательно, что предложенная Ю. А. Дзицкойты этимология осетинского слова *ærvugæ*, означающего «ласку», сопоставима с историей объяснения названия именно этого животного в прусском. Возведение Э. Бернекером в конце XIX в. др.-прусск. *mosuco* «ласка» к балтийскому корню со значением «маленький» (ср.: др.-прусск. *massais* «меньше») было принято такими выдающимися исследователями как Р. Траутман, Я. Эндзелинс или В. Мажюлис. При этом подходе, в том числе, использовались и данные других языков, показывающих сходное семантическое развитие, ср. итал. *donnola* «ласка» и соответствующие слова, означающие молодую женщину, или турецк. *gelencik* «id.» с аналогичными соответствиями. Этот подход к анализу др.-прусск. зоонима, впрочем, не разделяется многими современными балтистами и индоевропеистами (см. обзор литературы в: Witczak, 2004. С. 131 и сл.). Более того, несмотря на то, что можно найти немало сопоставимых примеров и в других языковых традициях, с собственно семантической точки зрения подобный подход нуждается в существенном уточнении.

Известны различные семантические мотивации наименования ласки в разных языках и диалектах, а также этимологии, сближающие их с различными названиями других животных (см., напр.: ЕИЕС. Р. 638; *Blažek*, 1992. С. 56–60; *De Vaan*, 2000. С. 288; или: *Martirosyan*, 2010. С. 159–162). В ряде случаев этимология этих слов или детали ее оказываются дискуссионными, как в случае со славянскими названиями (см., напр.: ЭССЯ, XIV. С. 35–8; *Witczak*, 2004. С. 133–135). Следует также отметить и то, что имеются попытки установить общее для иранских языков слово, обозначающее небольшое животное семейства куньих, особенно ласку и хорька. Так, известна реконструкция общеиранск. **rāšukā- / lāšukā-* на основании совр. перс. *rāsū* «ласка» и «соболь», ховар. *rušk* «хорек» и *lūgda lū*, *lū* «лесная куница», так (*Witczak*, 2004. С. 134), ср. (*Blažek*, 1992. С. 60) в тесной увязке с известными славянскими данными. Попутно можно напомнить о ряде сложностей, связанных с точным определением названий этих зверьков, особенно упомянутых в древнеиранских текстах (ср.: *De Vaan*, 2000. С. 281, 289). В осетинском, как неоднократно отмечалось (*Абаев*, 1965. С. 28, 130–131; ИЭСОЯ, II. С. 143), слово *mystūlæg* «ласка (зверек)» является, скорее всего, производным от осетинск. *myst* «мышь» и, согласно В. И. Абаеву (1965. С. 28), неотделимо от лат. *mustela* «id.», причем «полное тождество оформления позволяет говорить о специфической скифо-латинской изоглоссе». То, что осетинское слово *myst* «мышь» имеет глубокие индоевропейские перспективы на уровне корневого анализа никогда не вызывало сомнений (см.: ЭСИЯ, V. С. 394–398), но лишь не так давно было предложено разумное объяснение конечного *-t* формы. Дж. Чёнг (2008. С. 290) острожно интерпретировал его как рефлекс иранск. **čī-ā* (о суффиксе см.: Чёнг, 2008. С. 181–182 с лит.), т. е. *myst* < **mūš-čī-ā*, и этот анализ был принят Ю. А. Дзиццой-ты (2017. С. 276–277). Латинское название «ласки» *mūstella*, *mūstēla* (см. аттестации в: *Schaffner*, 2006. С. 1–4, 7–9) также связано с названием мыши (*mūs*), восходящим к прото-итал. **mūs*, и в конечном итоге – к тому же и.-е. корню, что и осетинск. *myst* (см.: *De Vaan*, 2008. С. 396). Ср. также осетинск. (дигорск.) *k. yrm myst / qæræw mistæ* «крот» «слепая мышь» (ИЭСОЯ, I. С. 611), в этой связи см. (ЭСИЯ IV, 375–377) и (*Blažek*, 1992. С. 36) для индоевропейской перспективы.

Подобная семантическая связь в номинации этих животных, по-видимому, является также весьма распространенной, и мы находим ее как на уровне этимологического анализа, так и в современном фольклоре, ср. определение ласки «як мышка беленька» или «вона як мыш» в восточно-славянской традиции (*Гура*, 1997. С. 203). Эта же связь между соответствующими латинскими словами была знакома уже античным и средневековым авторам (см.: *Schaffner*, 2006. С. 11–12) и оставалась популярной среди ученых, хотя также высказывались и другие мнения, как, напр., возведение слова к лат. *mustus* (см.: *Bettini*, 2000, с литературой; ср.: *Nowicki*, 1982–83. С. 271–272). Однако разделяемая на сегодняшний день большинством исследователей интерпретация лат. *mūstella*, *mūstēla* в увязке с названием мыши также вызвала значительную дискуссию касательно ее деталей. Их известно немало, в том числе и попытка увидеть в зоониме композит (*Nowicki*,

1982–83; см. ссылки на дальнейшую литературу и ее критический анализ в: *Schaffner*, 2006. С. 12–15), однако, как представляется, анализ лат. *mūstella*, *mūstēla* предложенный Ш. Шафнером является наиболее принятым в научном сообществе (ср.: *De Vaan*, 2008. С. 396–397). Согласно Шафнеру, латинское слово обозначало первоначально «маленькое животное, похожее на мышь» *vel sim.*, из **mūstre-lā*, диминутив от **mūs-trā* «мышеподобное животное», также представленного в лат. *mūstricula* «инструмент сапожника» и др.-в.-н. *fledare-mustra* «летучая мышь», (см.: *Schaffner*, 2006). В связи с этими наблюдениями соображения касательно предыстории осет. *mystūlæg* «ласка» (и слав. **mystlbь*, ср. др.-русск. *мышль* «белка-летяга», в этом же контексте, см.: ЭССЯ, XXI. С. 52) должны быть скорректированы.

В целом, то, что название ласки во многих языках имеет связь с прилагательным «маленький, юный» известно, но эта связь представляется опосредованной. Она обнаруживается, в первую очередь, в женском и брачном контексте, ср. напр., болг. диалектное название этого зверька *малко мома* «молодая девушка» (*Гура*, 1997. С. 206), немецк. диалектн. *Jüngferchen*, *Fraülein*, *Schönmädchen* и шведск. *jungfru* (*Oettinger*, 1998. С. 651), и о переносе названий «девушка» на животное ласку написано немало (ср.: ЭССЯ, XIV. С. 37; *Witczak*, 2004. С. 136–137; *Bettini*, 2000; *Schaffner*, 2006. С. 10–11). Указанная связь отражена как в фольклоре, так и в мифологии разных народов. К примеру, Эзоп рассказывает о превращении Афродитой ласки в молодую красивую девушку, ср. средневековую армянскую басню «Ласка и мышь», где на месте Афродиты мы обнаруживаем богиню Асттик (см. ссылки в: *Martirosyan*, 2010. С. 800). К. Мошинский отмечает, что согласно поверьям славян (особенно на юге и юго-западе ареала), ласка является по происхождению (молодой) женщиной, и многообразные связи между этим зверьком и девой юной в славянском фольклоре собраны в (*Гура*, 1997. С. 205–206 и 215–217 с дальнейшими отсылками). К тому же, многие языки указывают на связь между названием животного и некоторыми терминами родства. В ряде неиндоевропейских языков последние принадлежат к мужскому полу (см. примеры в: *Oettinger*, 1998. С. 651), что в целом не является характерным для индоевропейской традиции (однако ср. датск. диалектн. *brud* «ласка» и «брат»), где обозначение ласки соотносится в различных языках с «родственницей женского пола» (*Bettini*, 2000. С. 1). Известнейшим примером, по-видимому, является сопоставление греч. γαλέη «ласка» и γαλόω «золовка», (см.: *Szemerényi*, 1977. С. 88–91; *Beekes*, 2010. С. 257–259; ср.: *Schaffner*, 2006. С. 5–6; ЕИЕС. Р. 521–2), об арм. *tal* «сестра мужа» в этой же связи см. (*Martirosyan*, 2010. С. 595–597). Очевидна и связь между золовкой и молодой девушкой – так, В. И. Абаев (ИЭСОЯ, IV. С. 209) приводит осетинск. *us jæ tīwtu xwydta* «læppūtæ», *xodyǵdy* – «k'yzg» «женщина своих деверей называла "парни", золовку – «девушка» (F. 1962 X 71).

Также была отмечена в этом контексте и связь зоонима с названием «кумы», засвидетельствованная, в том числе, в разных современных диалектах германских и романских языков (*Oettinger*, 1998. С. 651), славянских диалектов, как напр.,

с.-хорв. *кума, кумачица* «ласка» (Гура, 1997. С. 206), и пр. Кроме того, весьма известны и примеры ассоциации слов, обозначающих «ласку» и невесту / невестку. Ср. в этой связи серб.-хорв. *něvesta* (ЭССЯ, XXV. С. 70), а Х. Мартиросян приводит арм. диал. *hašn-uk* «ласка», которую возводят к *harsn-uk* «молодая невеста» (Martirosyan, 2010. С. 800), ср. также венг. *menyét* «ласка» и *meny, menyecske* «невеста, молодая девушка» (Szemerényi, 1977. С. 90). Болг. *невъстка*, серб.-хорв. *nevestka* означают собственно «ласку» (ЭССЯ, XXV. С. 76–70), см. другие славянские примеры в (Гура, 1997. С. 208–210), и сопряжение значений «невеста» и «невестка» мы находим в лексемах многих языков, как в осетинск. *kʷynz / kinzæ*, см. (ИЭСОЯ, I. С. 607–608) и некоторые уточнения этимологии в (Чёнг, 2008. С. 280). Как отмечала Д. И. Эдельман (2009. С. 126), многие названия золовки, невестки, свояченицы в иранских языках «обычно производны от основных терминов родства и свойства, ср. в этой связи осетинск. *xodyǵd* «золовка», композит, содержащее и.-е. слово «дочь», рефлекс которого в этом иранском языке сохранился только здесь (ИЭСОЯ, IV. С. 209–210; ср.: Чёнг, 2008. С. 252), или другой осетинский композит *fainust / fainostæ* «ятровъ, жена деверя» < **pati-snaūša* «невестка (*snaoša*) мужа (*pati*)» (см.: ИЭСОЯ, I. С. 417).

Примечательно, что эта – более узкая – семантическая мотивация не ограничивается индоевропейским миром. Так, вышеупомянутое турецк. название «ласки» дословно означает «невестушка», «молодуха, молодича, сношенька» является производным от тюркск. *gelin*, давшего в тюркских языках слова со значением «невеста», «новобрачная», «невестка», «жена младшего брата» и «молодая женщина» (Севортян, 1980. С. 16–18). Это касается и номинации других сопоставимых животных, в связи с куницей ср. (Blažek, 1992. С. 53–54). Существует немало объяснений семантических связей между наименованиями животного и этими терминами родства (ср.: Oettinger, 1998; Martirosyan, 2010. С. 597), а о замене исконных слов табуизмами и эвфемизмами (ср.: Bettini, 2000. С. 1–2, 14–15 с дальнейшими отсылками) сказано уже достаточно; об этом механизме обновления лексики в иранских языках см. (Эдельман, 2009. С. 244–250). Очевидно, так или иначе, что понятия «ласка» и «маленький», «молодой» оказываются связанными сходным образом опосредованно во многих лингво-культурных традициях. Возведение же осет. (диг.) *ærvugæ* «ласка (зоол.)» к представленному только в иранск. ономастическом материале **arbakā-*, предложенное Ю. А. Дзиццойты (2018. С. 353) подтверждается и приводимым В. С. Расторгуевой и Д. И. Эдельман здесь же (ЭСИЯ, I. С. 215) др.-инд. *arbhaká* «маленький; слабый; юный; находящийся в детском возрасте», *ārbhaga-* «юный». Примечательно, что некоторые исследователи эксплицитно отмечали (ср.: Karve, 1938. С. 87) использование этого производного в «Ригведе» в значении «маленький ребенок». Попутно можно отметить, что негативное отношение к ласке, известное у многих народов, сопоставимо и с отмеченными, в том числе и Ю. А. Дзиццойты (2017. С. 281), отрицательными коннотациями семантемы «маленький». Кроме того, не выглядит невозможным, что дальнейшие полевые исследования современных осетинских

диалектов, в том числе и юбиляром, выявят и использование осет. *ærvugæ* или сопоставимых форм в значении одного из указанных выше термина родства.

Некоторых замечаний заслуживает и статья **arba-* в «Этимологическом словаре иранских языков» В. С. Расторгуевой и Д. И. Эдельман (ЭСИЯ, I. С. 215), на которой основывается предложенная Ю. А. Дзицкойты реконструкция осет. *ærvugæ*. Следует отметить, что, как отмечают авторы словаря, «в иранских языках засвидетельствованы образования от **arba-*, а не сам этимон непосредственно». Древнеиндийское же соответствие хорошо известно, и в словарной статье приводится реконструкция арийск. **arbha-* на основании др.-инд. *árbha-* «маленький, юный» со ссылкой на словарь Майрхофера (вместо EWA-2 в ссылке нужно читать EWA-1). Индоевропейская этимология же индо-иранских слов приводится согласно этимологическому словарю Ю. Покорного (IEW), который остается важной отправной точкой для индоевропейских реконструкций. В данном случае авторы «Этимологического словаря иранских языков» ссылаются на реконструированное **orbho-* «verwaist, Waise» (IEW. P. 781–782), и эта словарная статья за последние пятнадцать лет была существенно пересмотрена. Большинство исследователей возводят теперь приведенные в нем лексемы к и.-е. PIE **h₃erb^h-* «to change membership from one group / social class to another» в увязке с хеттск. *ḫarp-* «отделять, ассоциировать себя с», см. (Melchert, 2010. С. 186–187). Существуют и альтернативные мнения по поводу этой реконструкции. Так, К. Уоткинс, который, как кажется, первым высказал эту гипотезу, допускал реконструкцию и.-е. проформы со вторым ларингалом (аналогично: Weiss, 2006. С. 259 с литературой), другие исследователи настаивают на начальном первом ларингале, но этот последний подход подвергается критике (см.: Melchert, 2010. С. 187). Имеются и другие варианты объяснения значения и.-е. глагола, включающие «поворачивать» (на котором настаивает М. Вайс), «отделять» и др., см. приведенные работы и библиографические ссылки, в них содержащиеся. Соответственно, существенно изменяются и семантические связи между лексемами, собранными в (IEW. P. 781–782) и рассмотренными в (ЭСИЯ, I. С. 215), viz. арм. *orb* «сирота», ц.-слав. *rabъ*, готск. *arbi* «наследство» и др., см. (Weiss, 2006. С. 256–268; Martirosyan, 2010. С. 535–536; Melchert, 2010. С. 186–187). Др.-индийские данные, на первый взгляд, семантически выпадают из этого комплекса, и М. Вайс даже допускал возможность, что вед. *árbha- árbhaga-, arbhaká-* могут быть и не связаны с этой группой слов в других индоевропейских языках. Однако этот исследователь признавал возможной эту связь в виду семантического перехода «сирота» > «ребенок» > «маленький, юный» (Weiss, 2006. С. 256 сн. 30). Следует напомнить, что для одного использования *árbhaga-* в Ведах было предложена интерпретация «осиротевший (сын)» (Karve, 1938. С. 87), однако подобный анализ этого пассажа (Rv. 1. 116), основанный, похоже, исключительно на этимологии др.-инд. слова, не нашел сочувствия у специалистов – речь в нем идет о «юном Вимаде», а не о «сироте Вимаде». Известны и альтернативные объяснения семантической связи между словами, означающими понятиями «сирота» и «маленький, юный»,

ср., напр., (ЭСИЯ, I. С. 215) или (*Martirosyan*, 2010. С. 535–536), но, в любом случае, возведение осет. (диг.) *ærvɣæ* «ласка» к указанному этимону с учетом высказанных выше соображений семантического порядка представляется непротиворечивым. Что же касается соотношения понятий «ребенок» и зоонимов, обозначающих молодых животных, то оно является всеобщим, см. выше и ср. *дæркъ* «годовалый козленок» и пр. (*Цховребов*, 1986. С. 43) при др.-инд. *dāraka* «мальчик, молодое животное» (*Чёнг*, 2008. С. 250). Еще один пример этой семантической сопоставимости предложил недавно и сам юбиляр. Он сопоставил осетинск. *k'yzg / kizgæ* «девочка, девушка, дочь», которое ранее признавалось заимствованием (так: ИЭСОЯ, I. С. 614; и принято в: *Чёнг*, 2008. С. 98), с сакск. *cistā* «юный» и др.-инд. *kīśora-* «молодое животное» (см.: *Дзиццойты*, 2017. С. 168). Хочется ожидать, что новые исследования Ю. А. Дзиццойты, в том числе и его полевые разыскания, смогут найти дальнейшие подтверждения высказанным выше соображениям на базе богатого осетинского материала.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1958–1989. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–IV. М. – Л.: Изд-во АН СССР / Наука.
- Абаев В. И., 1965. Скифо-европейские изоглоссы. М.: Наука. 166 с.
- Гура А. В., 1997. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик. 912 с.
- Дзиццойты Ю. А., 2017. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика. 464 с.
- Дзиццойты Ю. А., 2018. Этимологический словарь иранских языков // NARTAMONGÆ. Том 13. С. 342–364.
- Севортян Э. В., 1980. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д». М.: Наука. 392 с.
- Словарь русских народных говоров. Т. 1–49. Л., СПб.: Наука, 1965–2016.
- Цховребов В. К., 1986. Скотоводческая терминология в осетинском языке. Тбилиси: Мецниереба. 143 с.
- Чёнг Дж., 2009. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Под ред.: Ю. А. Дзиццойты; пер. с англ.: Т. К. Салбиев. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева. 496 с.
- Эдельман Д. И., 2009. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Лексика. М.: Восточная литература. 280 с.
- Этимологический словарь иранских языков. Т. 1–6. М.: Восточная литература. 2000–2020.
- Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. Т. 1–41. М.: Наука, 1974–2018.
- Beekes R., 2010. Etymological Dictionary of Greek. Leiden, Boston: Brill. 1808 p.
- Bettini M., 2000. The origin of Latin *mustela* // Glotta. Vol. 76. P. 1–19.
- Blažek V., 1992. Historická analýza indoevropské zoologické terminologie. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity (неопубликованная диссертация). 238 p.
- De Vaan M., 2000. The Indo-Iranian animal suffix *-ācā- // Indo-Iranian Journal. Vol. 43. P. 279–293.
- De Vaan M., 2008. Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages. Leiden, Boston: Brill. 826 p.

- Encyclopedia of Indo-European Culture / Ed.: J. P. Mallory, D. Q. Adams. London, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers: 1997. 829 p.
- Karve I., 1938. Kinship terminology and kinship usages in Rigveda and Atharvaveda // *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 20. P. 69–96.
- Martirosyan H., 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden, Boston: Brill. 988 p.
- Melchert C., 2010. Hittite *ḫarp(p)-* and derivatives // *Investigationes Anatolicae. Gedenkschrift für Erich Neu* / Hsg. J. Klinger, E. Rieken, C. Ruster. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. S. 179–188.
- Nowicki H., 1982/83. Lateinisch *müstēla* “Wiesel” // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*. Band 96. S. 271–276.
- Oettinger N., 1998. Wiesel und Schwägerin // *Man and the animal world: studies in archaeozoology, archaeology, anthropology and palaeolinguistics in memoriam Sandor Bökönyi* / Hsg. P. Anreiter. Budapest: Archaeolingua Alapitvány. S. 649–654.
- Pokorny J., 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Band I. Bern, München: A. Francke. 1183 p.
- Schaffner S., 2006. Lateinisch *müstella*, *müstēla* “Wiesel; Quappe” und der Wortbildungstyp vedisch *aśvatarā-* // *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction*. Vol. 3. P. 1–50.
- Szemerényi O., 1977. *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages*. Leiden: Brill; Teheran / Liège: Bibliothèque Pahlavi. 240 p.
- Weiss M., 2006. Latin *orbis* and its cognates // *Historische Sprachforschung – Historical Linguistics*. Vol. 119. P. 250–272.
- Witczak K., 2004. Old Prussian *moazo* «mother’s sister», *mosuco* «weasel» and related words // *Baltistica*. T. 39. P. 131–139.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Фалилеев Александр Игоревич, Институт лингвистических исследований РАН, Тучков пер., 9, Санкт-Петербург, 199053, Россия; e-mail: a.falileyev@gmail.com.

A. I. Falileyev

COMMENTS ON THE OSSETIC ETYMOLOGY

ABSTRACTS. Yu. A. Dzitssoyty has suggested recently a new etymology for Ossetic (*Digor.*) *ærvgæ* “weasel” deriving it from Iranian **arbakā-* “small” in conjunction with **arba-* “little, young”. The paper contributes to the semantic aspect of this reconstruction by considering data presented in other Indo-European traditions as well as Turcic. The data at our disposal semantically confirms this new etymology, and this study aims at elucidation of the semantic development presented in it. It goes without saying that the semantic link between “weasel” and adjectives meaning “little, young” is well established, but it is not direct and is found predominantly in the female and marital contexts. Some corrections are offered for the analysis of the etymon (Iranian **arba-*) accepted in the first volume of the “*Etymological dictionary of the Iranian languages*” to which Yu. A. Dzitssoyty ultimately traces Ossetic *ærvgæ* “weasel”. Pokorny’s entry **orbho-* “verwaist, Waive” has been reconsidered considerably, and words which were thought to belong there, including the Iranian etymon, are nowadays traced to PIE **h2erbh* or **h3erbh-*.

The article also considers some aspects of pre-history of Latin mustela “weasel” in conjunction with Ossteic mystūlæg “id.”

KEYWORDS: *Iranian studies, Indo-European, Ossetic, etymology, semantics, zoonyms.*

REFERENCES

- Abaev V. I., 1958–1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar'* [Historical and etymological dictionary of Ossetic], vol. I–IV. Moscow – Leningrad: Izd-vo AN SSSR / Nauka.
- Abaev V. I., 1965. *Skifo-evropeyskie izoglossy* [Scypho-European Isoglosses]. Moscow: Nauka. 166 p.
- Beekes R., 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill. 1808 p.
- Bettini M., 2000. The origin of Latin mustela. *Glotta*, vol. 76, pp. 1–19.
- Blažek V., 1992. *Historická analýza indoevropské zoologické terminologie*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity (unpublished dissertation). 238 p.
- Cheung J., 2009. *Očerki istoricheskogo razvitiya osetinskogo vokalizma* [Studies in the historical developments of the Ossetic vocalism]. Yu. A. Dzizhoity, ed.; T. K. Salbiev; transl. Vladikavkaz: Izdatelsko-poligraficheskoye predpriyatiye im. V. Gassieva. 496 p.
- De Vaan M., 2000. The Indo-Iranian animal suffix *-ācā-. *Indo-Iranian Journal*, vol. 43, pp. 279–293.
- De Vaan M., 2008. *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*. Leiden, Boston: Brill. 826 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2017. *Voprosy osetinskoy folologii* [Questions of the Ossetic philology], vol. I. Tskhinval: Respublica. 464 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2018. *Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov* [Etymological dictionary of the Iranian languages]. *NARTAMONGÆ*, vol. 13, pp. 342–364.
- Edelman D. I., 2009. *Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov. Leksika* [Comparative grammar of the East-Iranian languages. Lexica]. Moscow: Vostochnaya literatura. 280 p.
- Encyclopedia of Indo-European Culture*. J. P. Mallory, D. Q. Adams, eds. London, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. 829 p.
- Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov* [Etymological dictionary of the Iranian languages], vol. 1–6. Moscow: Vostochnaya literatura. 2000–2020.
- Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavjanskij leksicheskiy fond* [Etymological dictionary of the Slavic languages: Proto-Slavic lexical stock], vol. 1–41. Moscow: Nauka, 1974–2018.
- Gura A. V., 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoy narodnoy traditsii* [Symbolism of animals in Slavic folk tradition]. Moscow: Indrik. 912 p.
- Karve I., 1938. Kinship terminology and kinship usages in Rigveda and Atharvaveda. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 20, pp. 69–96.
- Martirosyan H., 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden, Boston: Brill. 988 p.
- Melchert C., 2010. Hittite *harp(p)*- and derivatives. *Investigationes Anatolicae. Gedenkschrift für Erich Neu*. J. Klinger, E. Rieken, C. Ruster, hsg. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, ss. 179–188.
- Nowicki H., 1982/83. Lateinisch *mūstēla* „Wiesel“. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*. Band 96, ss. 271–276.

- Oettinger N., 1998. Wiesel und Schwägerin. *Man and the animal world: studies in archaeozoology, archaeology, anthropology and palaeolinguistics in memoriam Sandor Bökönyi*. P. Anreiter, hsg. Budapest: Archaeolingua Alapitvány, ss. 649–654.
- Pokorny J., 1959. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Band I. Bern, München: A. Francke. 1183 p.
- Schaffner S., 2006. Lateinisch *müstella*, *müstēla* «Wiesel; Quappe» und der Wortbildungstyp vedisch *aśvatará-*. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction*, vol. 3, pp. 1–50.
- Servortyan E. V., 1980. Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie I mezhtyurkskie osnovy na bukvu “B”, “Г” and “Д” [Etymological dictionary of the Turcic languages. Common Turcic words in “B”, “Г” and “Д”]. Moscow: Nauka. 392 p.
- Slovar' russkikh narodnykh govorov [Dictionary of Russian dialects], vol. 1–49. Leningrad, St Petersburg: Nauka, 1965–2016.
- Szemerényi O., 1977. Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages. Leiden: Brill; Teheran / Liège: Bibliothèque Pahlavi. 240 p.
- Tshovrebov V. K., 1986. Skotovodcheskaya terminologiya v osetinskom yazyke [Livestock terminology in Ossetic]. Tbilisi: Mentsniereba. 143 p.
- Weiss M., 2006. Latin *orbis* and its cognates. *Historische Sprachforschung – Historical Linguistics*, vol. 119, pp. 250–272.
- Witzak K., 2004. Old Prussian *moazo* «mother's sister», *mosuco* «weasel» and related words. *Baltistica*, vol. 39, pp. 131–139.

ABOUT THE AUTHOR

Falileyev Alexandr I., Institute of linguistics Russian Academy of Sciences, Tuchkov per., 9, St. Petersburg, 199053, Russia; e-mail: a.falileyev@gmail.com.

Глава 2

К ИСТОРИЧНОСТИ ЭТИМОЛОГИИ

А. А. Туаллагов¹

РЕЗЮМЕ. Название осетинского деревянного трехного столика *fɯŋg* / *fɯŋgæ* получило несколько этимологических объяснений. В статье предпринята попытка их соотнесения с историческими реалиями. В ходе анализа отмечено, что подобные столики не представлены в древностях скифской, савроматской и сарматских археологических культур. Известные примеры из конкретных памятников, привлекавшиеся к сопоставлению, также не дают надежных оснований для их соответствующей атрибуции. По мнению автора, предложения усматривать в названии столика заимствование из греческого языка или через посредничество грузинского языка не представляются надежными. Аналогичное положение относится и к «скифской» этимологии. Отсутствуют какие-либо реальные основания относить за счет предлагавшихся этимологических решений начало истории *fɯŋg* / *fɯŋgæ* к скифской эпохе и ее древностям, а тем более к индоевропейским древностям.

Известные археологические данные позволяют надежно сопоставить осетинские трехногие столики со столиками, обнаруженными в аланских раннесредневековых погребениях. Скорее, трехногие аланские столики в большей степени предназначались именно для использования в стационарных поселениях. Находки представляют различные варианты столиков, что надежно сопоставимо с вариантами осетинских столиков. Более того, наблюдается прямое совпадение деталей крепежного комплекса аланских и осетинских столиков, что однозначно свидетельствует об их генетической преемственности.

Известные на сегодняшний день материалы позволяют отделить генезис аланских и осетинских столиков от древних образцов к югу от Кавказа, а также отказаться от их связывания со «скифо-сарматскими» древностями. Есть определенные основания полагать, что трехногие аланские столики предназначались для использования не в кочевом, а в оседлом быту. Все это, в целом, делает наиболее обоснованным возведение осетинского *fɯŋg* / *fɯŋgæ* именно к **xwāpa-ka-*.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: трехногие столики, этимология, археологические и этнографические данные, аланы, осетины.

Изначально осетинское название столика *fɯŋg* / *fɯŋgæ* предположительно относили к кругу с лов, родственных древнеинд. *pināka* – «палка», «дубина» и греч. *πίναξ* – «доска», «доска для кушаний, поднос или блюдо» (Миллер, 1882. С. 86). Сопоставление с греч. *πίναξ* и с груз. *p'īnaki* – «блюдо» (←греч. *πίναξ*), арм. *p'īnak'*, удин. *p'īnak* послужило основанием для отнесения лексемы к числу заимствований из грузинского языка или через посредничество грузинского языка (Hübshmann, 1887. S. 133; Miller, 1903. S. 10). В контексте данного сопоставления указывалось и на осет. *fæjnæg* – «доска» (Fünf Ossetischen..., 1891. S. 71–72).

С другой стороны, полагали, что лексема могла быть заимствованием еще в скифскую эпоху непосредственно греч. *πίναξ*, к которому примыкает иран.

¹ ORCID: 0000-0002-1857-0306.

ping, *pingān* – «чаша», или она имела оригинальное происхождение – иран. **pānaka* – «доска», входя, как и осет. *fæjnæg*, вместе с древнеинд. *pīnāka* и греч. *līvaξ* в единую индоевропейскую группу слов, восходящих к **pā-* – «охранять», «ограждать», «служить оградой, щитом» (Абаев, 1949. С. 56; 1958. С. 433–434, 497–498).

Наконец, были предложены сопоставление со среднеперс. *xwān* (*xw'n*) – «накрытый стол с кушанием» и др. (Эдельман, 1977а. С. 83), а также контаминация **xvan(ak)* с греч. *līvaξ* (Эдельман, 1977б. С. 352). В круг иранских сопоставлений включены класс. перс. *xwān*, совр. перс. *xān* – «стол с угощением», «скатерть с кушаньем», согд. (маних.) *xw'n* из среднеперс. – «стол», «скатерть с едой», согд. (христ.) *p'n* – «стол», «скатерть с едой», язгул. *xʷanāg* – «доска для нарезания продуктов, раскатки теста» и т. д. В таком случае оригинальное происхождение осет. *fynġ* / *finġæ* связано с **xwāna-ka-*, как производного от **huāna-* > **xwāna-* – «накрытый стол, скатерть с кушаньем, угощением», «стол для еды», восходя к индоевропейскому **suād-* – «сладкий, наслаждаться чем-либо» (Эдельман, 1980. С. 126; Расторгуева, Эдельман, 2007. С. 491–492; Дзиццойты, 2003. С. 198–199).

В. И. Абаев, предложивший одно из представленных решений в своем «Историко-этимологическом словаре осетинского языка», отмечал важные принципы подобной словарной работы. По его определению, заимствованные слова дают ценнейший материал о прошлых взаимных культурных связях народов, а научная этимология должна опираться на исторические реалии, «знание предмета». В целом, желательно «уделять больше внимания реалиям исторической жизни народа, его материальной и духовной культуры» (Абаев, 1995. С. 550, 556–557, 566).

Исходя из указанных принципов, обратимся непосредственно к «предмету» исследования, точнее к самому объекту – трехногому столику. Сама словарная статья о *fynġ* / *finġæ* В. И. Абаева начинается с фиксации древности типа осетинского столика за счет сведений о столиках фракийцев. Единая типология столиков, определяемая минимальной достаточностью трех точек опоры для прочной и стабильной установки предмета, диктует независимое друг от друга появление таких образцов с древнейших времен в Минойском Крите, на Древнем Востоке, в Закавказье, Эллад, Китае и т. д., что надежно устанавливается данными нарративных и археологических источников. Наиболее ранние сведения о них на Южном Кавказе (Картли) относят к XII в. (Дмитриев, 1979. С. 96; Дмитриев, 1992. С. 201; Албегова (Царикаева), Шайблер, 2020. С. 72–75).

В такой ситуации важно отметить, что древние находки из Южного Кавказа не имеют себе типологических параллелей в материалах к северу от Кавказа. Не представлены они и в памятниках кочевых культур, включая скифскую, савроматскую и сарматские археологические культуры. Предлагалось связывать историю формирования осетинских фынгов с бронзовым трехногим образцом из кургана № 9 у с. Нартан (Кабарда) VI в. до н. э. или чуть ранее, который часть специалистов считают скифским, отмечая в инвентаре кобанские и переднеазиатские элементы. Однако формы строго вертикальных ножек с основаниями, их присоединение

(клепка) по периметру столешницы представляют иной по сравнению с осетинскими столиками тип. Кроме того, химический анализ металла показал его отличие от металла других изделий погребения, связываемых с производством на Кавказе (Барцева, 1985. С. 125), не позволив однозначно решить вопрос о местном или импортном происхождении предмета (Албегова, Малашев, 2018. С. 30).

Заметим, что помещение рядом с образцом сосуда, окруженного многочисленными раковинами-каури и наконечниками стрел, может указывать на его атрибуцию как алтаря. Трехногие, нередко с зооморфными украшениями, каменные алтари с круглым блюдом представлены в раннекочевнических памятниках Южного Урала. Причем их вертикальные ножки также располагаются по периметру столешницы, что не соответствует конструкции осетинского *fɯŋg* / *fɯŋgæ*. Параллели южноуральским образцам можно обнаружить в виде сакских жертвенников и котлов.

Указания на наличие «фынгов» в захоронениях, «восходящих еще к эпохе скифского времени» (Уарзиати, 2005. С. 114), на «генетические связи с кочевым бытом скифов», на «функционирование <...> в среде кочевников скифской культуры» (Уарзиати, 2017. С. 121–122, 127) ничем не подтверждаются. Если обращаться к предлагавшейся «скифской» этимологии, то **pānaka* – «доска» представлено в осет. *fæjnæg*. Представленный переход *p*→*f* не может строго служить указанием на «скифские времена», о чем свидетельствует ономастика древних городов Северного Причерноморья, позволяющая отнести такой переход к позднесарматскому времени. Указание на пазырыкские образцы (Уарзиати, 2005. С. 112) входит в противоречие с замечанием, что при малом размере и низких ножках исходной формой столиков является трехногий стол с круглой столешницей (Уарзиати, 1990. С. 172). Кроме того, сопоставлению препятствуют и некоторые другие наблюдения непосредственно за пазырыкскими и иными алтайскими образцами (Туаллагов, 2017. С. 55–56).

Исследователи также указывали на изображение трехногого столика в «склепе Анфестерия» (I в. до н. э. – I в. н. э.) из Керчи, отмечая «варварскую сцену» всего изображения, допускавшую ее связь с сармато-аланским миром. Но изображение столика нанесено отдельно от «варварской сцены». Рядом с ним представлен персонаж в греческом хитоне (Корпус боспорских надписей..., 2004. С. 302). Сама форма столика позволяет отнести его к собственно греческим образцам, появление которых относят к IV в. до н. э. Они представлены и в погребениях. Так, кипарисовый столик был открыт в погребении I в. н. э. в Пантикапее. Его ножки украшали зооморфные изображения. Аналогичный столик изображен на стене склепа Сорака I в. н. э. Трехногие жертвенники и столики многократно представлены в античных изображениях, в том числе, непосредственно на погребальных изображениях из тех же греческих городов Северного Причерноморья (Корпус боспорских надписей..., 2004. С. 343, 365, 378, 412, 416, 496, 498, 509, 513, 564–565, 588, 590, 596, 616, 638, 640, 667, 669, 674, 683–684, 708, 833 и др.).

Недавно к числу сопоставимых предметов отнесли керамический, как полагают, вотивный «столик» из катакомбы № 734 Бесланского могильника III в. н. э. (Албегова, Малашев, 2018. С. 24, 27: 3). Но данная атрибуция не представляется бесспорной, учитывая только частный пример соотношения диаметра блюда с длиной ножек. Согласимся с заключением, что для предмета «функциональное назначение размыто» (Там же. С. 32).

Трехногие деревянные столики надежно фиксируются, что показательно, только в аланских некрополях Северного Кавказа: Архон, Даргавс, Кольцо-гора 1, Рим-гора, Хасаут. Эти памятники датируются VIII–IX, концом IX–X, X–XII, концом XI – первой половиной XII вв. н. э. Причем, они представляют различные варианты столиков, прямо сопоставимые с вариантами осетинских столиков. Кроме того, наблюдается полное совпадение микродеталей крепежного комплекса аланских и осетинских столиков, особенно наглядно представленное при сравнении образцов из аланского катакомбного могильника у с. Даргавс и всеосетинского святилища Реком, что однозначно свидетельствует о генетической преемственности осетинских столиков от аланских. Полагают, что появление аварского столика-*mlymI* исторически связано с заимствованием и отражает дагестано-аланское взаимодействие в прошлом. В таком свете рассматривается находка деревянного столика первой половины I тыс. н. э. из окрестностей с. Карабудахкент.

Известные на сегодняшний день материалы позволяют отделить генезис аланских, а, соответственно, и осетинских столиков от древних столиков к югу от Кавказа, а также отказаться от их увязки со «скифо-сарматскими» древностями. Территориально и хронологически аланские столики также обособлены от инокультурных образцов (Туаллагов, 2020а. С. 30–43). Нет возможности согласиться с прямолинейным сопоставлением (Сабо, 2017. С. 201–203) осетинских столиков с древними образцами.

Конечно, появление первых сведений о подобных столиках в Картли не должно трактоваться как время их действительного появления. Однако попытка связать с груз. *p'inaki* – «блюдо» не представляется убедительной. Только в единственном случае, при постулировании заимствования, груз. *p'* дало, точнее, было предпочтено, ожидаемый результат *fyndz* / *findz*(æ), *fij* (Абаев, 1958. С. 497; Абаев, 1995б. С. 485). Но известные материалы (Миллер, 1882. С. 78; Абаев, 1995а. С. 14; Цаболов, 2001. С. 355; Расторгуева, Эдельман, 2007. С. 49–51; Дзицкойты, 2018. С. 343) противоречат данному предпочтению, относя лексему к древнеиранскому фонду. Во всех случаях явного заимствования из грузинского языка начальное *p'* дало в осетинском совсем другой результат: груз. *p'ark'i* → осет. *bark'i*, груз. *p'arask'vi* → осет. *barysk'i*/*baræsk'æ*, груз. *p'it'na* → осет. *bit'na*/*bet'ina*, груз. *p'iri*, сван. *p'il* → осет. *byl*/*bilæ* (Абаев, 1949. С. 299, 325, 520; 7, 237–238, 263, 278).

При допуске заимствования из греческого языка остается непонятным, имело ли оно место при прямых исторических контактах алан с греческими полисами Северного Причерноморья, с Византией, как на Кавказе, так и в других ее частях, включая столичный регион, почему они не использовали греческое название

собственно столика *трáлѣѣа*, название которого, кстати, определяется именно через наличие трех или четырех ножек. Причем, семантически данное название охватывает и такие понятия как «кушанье», «блюдо», что сближает его с семантикой *fyng / fingæ* («угощение», «посуда»). Производное греч. *трáлѣѣион* – «маленький столик», «столик менялы» может соотноситься с достаточно небольшими размерами столешницы. Не используется и греч. *трѣлѣион, трѣлѣиос* – «трехногий стол», что основано на определении того же важного признака предмета. Причем, в осетинских определениях *fyng / fingæ* он представлен достаточно наглядно в тех же материалах Нартовского эпоса: «*ærtæk'axyg fyng*» – «трехногий стол», *k'axdzyn* – «с ножками».

Кроме того, греч. *лѣиѣа* – «доска», «доска для кушаний, поднос или блюдо» подразумевает некий плоский предмет, что подтверждается производным от него греч. *лѣиѣион* – «(плоское) блюдо или поднос». В таком случае мы вступаем в прямое противоречие с известными нам образцами аланских столиков, чьи столешницы представляли собой, в том числе, чаши различной глубины, без бортиков или с отогнутыми наружу бортиками. Их преемниками являются осетинские столешницы с высокими вертикальными бортиками или в форме глубоких чаш.

Если же продолжить линию на возможность заимствования и контаминации с греч. *лѣиѣа*, то они изначально могли бы быть связаны с деревянными подпрямоугольными подносами-блюдами на четырех ножках, вырезанными из единого куска дерева. Их ножки могли быть очень короткими. Например, ножка на образце из раскопок аланского Архонского могильника Е. Г. Пчелиной 1963 г. достигала всего 1,3 см (Туаллагов, 2017. С. 45, 113: 4, 1). В целом, данный предмет более соответствует образу *лѣиѣа* и *лѣиѣион*. Такие подносы-блюда, имеющие кросскультурный характер, надежно представлены в аланских памятниках, включая совместное присутствие с трехногими столиками, что указывает на их осознаваемое различие.

Обычно наличие съемных ножек осетинских столиков, их подвешивание на стене, трактуется как указание на использование в кочевой среде и на генетическую связь с кочевым бытом скифов (Уарзиати, 2005. С. 111; Уарзиати, 2017. С. 121–122; Уарзиати, 1990. С. 166). Однако скифские памятники не дают тому никакого подтверждения, а этнографические данные указывают на использование и соответствующее хранение таких столиков представителями оседлых народов. Нет возможности, как полагают (Дзаттиаты, 2018. С. 409, 422), относить к «дорожным» вещам и образцы из аланских катакомб Даргавса. Тем более что один из них был в разобранном виде прислонен к стенке камеры катакомбы, что более свидетельствует в пользу воспроизведения способа хранения в подвешенном виде на стенке. Накрытым здесь был поднос-блюдо, что обеспечивало путь в загробный мир. Использование в период отлучки из дома (воины, пастухи и т. п.) более соответствует именно подносам-блюдам с их короткими ножками, не мешающими перевозке предмета. Подтверждение тому также дают этнографические данные (Туаллагов, 2020б. С. 105).

Ножки аланских столиков были достаточно длинными, при диаметре столешниц в 30–40 см они достигали 27–30 см. Изготавливать их из единого куска дерева вместе со столешницей было не рационально, сложно и трудоемко. Учитывая, что аланские образцы столешниц изготавливались и на токарных станках, то изготовление ножек отдельно определяется общей технологией производства. Скорее, трехногие аланские столики более предназначались именно для использования на месте стационарного поселения. Все это, в целом, делает наиболее обоснованным возведение осетинского *fyng* / *fyngæ* именно к **xvāna-ka-*, хотя позиции некоторых современных исследователей (Куланда, 2016. С. 126–129) тому противоречат.

Вполне закономерно, что блюда-подносы со временем окончательно вышли из употребления, о чем свидетельствует их отсутствие в осетинской этнографии. Если допустить заимствование их названия из греч. *lívax*, то оно могло со временем способствовать контаминации с собственным названием трехногого столика. Другими словами, при допуске возможности такой контаминации с греч. *lívax*, приоритетным остается оригинальное иранское происхождение осетинского названия *fyng* / *fyngæ*.

Необходимо отметить, что утверждение о заимствованном из кавказских языков осетинском названии *fyng* / *fyngæ* (Дарчиева, 2013. С. 93) следует считать недоразумением. Нуждается в уточнении и утверждение о достаточности лингвистических изысканий о названии фынга В. И. Абаева для установления его происхождения: «По его авторитетному мнению оно состоит в родственной связи с древнейшими иранскими и греческими словами и является по своему корню староосетинским (иранским). В свою очередь, все это свидетельствует о впечатляющем возрасте круглых столиков на трех ножках» (Уарзиати, 1990. С. 166). В действительности, В. И. Абаев только допускал староосетинский характер лексемы наравне с возможностью заимствования из греческого языка. Поиск «впечатляющего возраста» названия в «скифской эпохе» (Абаев, 1958. С. 498) сложно вести на таком основании, также как прямолинейно возводить название и сам возраст *fyng* / *fyngæ* к индоевропейским древностям (Уарзиати, 2005. С. 111; Уарзиати, 2018. С. 379). Сегодня начало истории осетинского *fyng* / *fyngæ* может быть надежно отнесено, в целом, к «аланской эпохе».

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1949. Осетинский язык и фольклор. Т. 1. М. – Л.: Издательство Академии наук СССР. 601 с.
- Абаев В. И., 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. – Л.: Издательство АН СССР. 655 с.
- Абаев В. И., 1995а. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Институт языкознания РАН. 447 с.
- Абаев В. И., 1995б. Избранные труды. Т. 2. Общее и сравнительное языкознание / Отв. ред.: В. М. Гусалов. Владикавказ: Ир. 724 с.

- Албегова (Царикаева) З. Х., Шайблер М., 2020. К вопросу об истории происхождения трехногих столиков Кавказа // Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения. XXXI Крупновские чтения / Отв. ред.: М. С. Гаджиев. Махачкала: Мараевъ. С. 72–75.
- Албегова З. Х.-М., Малашев В. Ю., 2018. Погребение аланской культуры III в. н. э. с керамическим столиком // РА. № 3. С. 23–35.
- Барцева Т. Б., 1985. Химический состав цветного металла из курганного могильника у селения Нартан (По данным спектрального анализа) // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Т. 2. / Ред.: М. П. Абрамова, В. И. Козенкова. Нальчик: Эльбрус. С. 116–134.
- Дарчиева М. В., 2013. Вербальный код осетинского обрядового текста. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ. 319 с.
- Дзаттиаты Р. Г., 2018. Избранное. Археология, этнография, история Осетии: Сборник научных трудов / Отв. ред.: А. А. Туаллагов. Владикавказ: СОИГСИ. 670 с.
- Дзиццойты Ю. А., 2003. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал. 223 с.
- Дзиццойты Ю. А., 2018. Этимологический словарь иранских языков // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language / Gen. ed.: A. L. Chibirov. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw: The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences. Vol. XIII. № 1, 2. С. 344–364.
- Дмитриев В. А., 1979. О проникновении в быт кавказских народов «высокого столика» (К вопросу о действии механизма заимствования) // СЭ. № 6. С. 95–99.
- Дмитриев В. А., 1992. Единицы измерения и размерные модули северокавказского традиционного жилища // Проблемы этнографии осетин / Отв. ред.: В. Х. Тменов. Владикавказ: Ос. С. 195–205.
- Корпус боспорских надписей: Альбом иллюстраций (КБН-альбом) / Отв. ред.: А. К. Гаврилов. СПб.: Bibliotheca classica Petropolitana, 2004. XVI. 432 с.
- Куланда С. В., 2016. Скифы: язык и этногенез. М.: Русский фонд содействия образованию и науке. 232 с.
- Миллер Всеv., 1882. Осетинские этюды. Ч. 2. Исследования // Ученые записки Императорского Московского Университета. Отдел историко-филологический. М.: Типография А. Иванова (б. Миллера). VII, II. 301 с.
- Расторгуева В. С., Эдельман Д. И., 2007. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 493 с.
- Сабо Г., 2017. Нартский стол и мобильность доисторической Европы // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов / Отв. ред.: З. В. Канукова. Вып. 4. Владикавказ: СОИГСИ. С. 197–209.
- Туаллагов А. А., 2017. О некоторых археолого-этнографических параллелях // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ: СОИГСИ. С. 39–122.
- Туаллагов А. А., 2020а. Аланские и осетинские трехногие столики // Известия СОИГСИ. Вып. 36 (75). С. 29–46.
- Туаллагов А. А., 2020б. Алано-осетинские фынги и Нартовский эпос // Kavkaz-Forum. Вып. 3 (10). С. 94–111.

- Уарзиати В. С., 1990. О столике «фынг» и ритуальной пище осетин // Литературная Осетия. № 74. С. 165–190.
- Уарзиати В. С., 2005. Культурно-исторический анализ осетинского столика «фынг» // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language / Gen. ed.: F. Cornillot, B. Tekhov. Paris – Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw. Vol. III. № 1–2. С. 110–122.
- Уарзиати В. С., 2017. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Т. I. Владикавказ: Абета. 552 с.
- Уарзиати В. С., 2018. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Т. II. Владикавказ: Абета. 640 с.
- Цаболов Р. Л., 2001. Этимологический словарь курдского языка. Т. I. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 687 с.
- Эдельман Д. И., 1977а. К фонемному составу общеиранского (о фонологическом статусе *xʷ) // ВЯ. № 4. С. 81–88.
- Эдельман Д. И., 1977б. К истории лабиализованных согласных в иранских языках // Вопросы иранской и общей филологии / Глав. ред.: Н. Я. Габараев. Тбилиси: Мецниереба. С. 349–359.
- Эдельман Д. И., 1980. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.: Наука. 232 с.
- Fünf Ossetischen Erzählungen in Digorischen Dialect. Herausgegeben von W. Miller und R. von Stackelberg. Mit deutscher Übersetzung, Glossar und Anhang von R. von Stackelberg. St.-PÉTERSBOURG: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1891. Bd. II. 356 S.
- Hübshmann H., 1887. Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner. Bd. X. 151 s.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Туаллагов Алан Ахсарович, Центр скифо-аланских исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра Российской академии наук, ул. Маркуса, 22, Владикавказ, 362027, Россия; e-mail: vncran@yandex.ru

A. A. Tuallagov

TO THE HISTORICITY OF ETYMOLOGY

ABSTRACT. *The name of the Ossetian wooden tripod table fɣɨŋ / fɨŋæ received several etymological solutions. The article attempts to correlate them with historical realities. In the course of the analysis, it was noted that such tables are not represented in the antiquities of the Scythian, Sarmatian and Sarmatian archaeological cultures. The well-known examples from specific monuments, which were involved in comparison, also do not provide reliable grounds for their respective attribution. According to the author, the proposals to see in the name of the table a borrowing from the Greek language or through the mediation of the Georgian language do not seem reliable. A similar position applies to the «Scythian» etymology. There is no real reason to attribute the beginning of the fɣɨŋ / fɨŋæ's history to the Scythian era and antiquities, and even more so to Indo-European antiquities, due to the proposed etymological solutions.*

The known archaeological data allow us to reliably compare Ossetian tripod tables with tables found in the Alanian burials of Early Middle Ages. Rather,

the tripod Alanian tables were more intended for use on the site of a stationary settlement. The finds represent various options for tables, which is reliably comparable to the options for Ossetian tables. Moreover, there is a direct coincidence of the details of the fastening complex of the Alanian and Ossetian tables, which clearly indicates their genetic continuity.

*The materials known to date make it possible to separate the genesis of the Alanian and Ossetian tables from the ancient samples to the south of the Caucasus, as well as to abandon its connection with the «Scythian-Sarmatian» antiquities. There are certain reasons to believe that the tripod Alanian tables were intended for use not in nomadic but in sedentary life. All this, in general, makes the most reasonable construction of the Ossetian fыng / fыngæ to *xvāna-ka-.*

KEYWORDS: tripod tables, etymology, archaeological and ethnographic data, Alans, Ossetians.

REFERENCES

- Abaev V. I., 1949. Osetinskiy yazyk i fol'klor [Ossetian language and folklore], 1. Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 601 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language], 1. Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 655 p.
- Abaev V. I., 1995. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka. Ukazatel' [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Pointer]. Moscow: Institut yazykoznaniya RAN. 447 p.
- Abaev V. I., 1995a. Izbrannyye trudy [Selected works], 2. Obshchee i sravnitel'noe yazykoznanie [General and comparative linguistics]. V. M. Gusalov, ed. Vladikavkaz: Ir. 724 p.
- Albegova (Tsarikaeva) Z. Kh., Shaibleker M., 2020. K voprosu ob istorii proiskhozhdeniya trekhnogikh stolikov Kavkaza [On the question of the origin of the tripod tables of the Caucasus]. *Arkheologicheskoe nasledie Kavkaza: aktual'nye problemy izucheniya i sokhraneniya. XXXI Krupnovskie chteniya* [Archaeological heritage of the Caucasus: actual problems of study and preservation. XXXI Krupnov readings]. M. S. Gadzhiev, ed. Makhachkala: Maraev", pp. 72–75.
- Albegova Z. Kh.-M., Malashev V. Yu., 2018. Pogrebenie alanskoy kul'tury III v. n. e. s keramicheskimi stolikami [Burial of the Alan culture of the III century ad with a ceramic table]. *RA*, 3, pp. 23–35.
- Bartseva T. B., 1985. Khimicheskiy sostav tsvetnogo metalla iz kurgannogo mogil'nika u seleniya Nartan (Po dannym spektral'nogo analiza) [Chemical composition of non-ferrous metal from a burial mound near the village of Nartan (According to spectral analysis)]. *Arkheologicheskie issledovaniya na novostroykakh Kabardino-Balkarii* [Archaeological research on new buildings in Kabardino-Balkaria], 2. M. P. Abramova, V. I. Kozenkova, eds. Nal'chik: El'brus, pp. 116–134.
- Darchieva M. V., 2013. Verbal'nyy kod osetinskogo obryadovogo teksta [The verbal code of the Ossetian ritual text]. Vladikavkaz: IPTs SOIGSI. 319 p.
- Dzattiati R. G., 2018. Izbrannoe. Arheologiya, etnografiya, istoriya Osetii: Sbornik nauchnykh trudov [Selected. Archeology, ethnography, history of Ossetia: Collection of scientific papers]. A. A. Tuallagov, ed. Vladikavkaz: SOIGSI. 670 p.

- Dzitstsoity Yu. A., 2003. Nartovskiy epos i Amiraniani [Nart epic and Amiraniani]. Tskhinval. 223 p.
- Dzitstsoity Yu. A., 2018. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov [Etymological dictionary of Iranian languages]. *The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language*. A. L. Chibirov, ed. Paris – Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw: The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, vol. XIII, № 1, 2, pp. 344–364.
- Dmitriev V. A., 1979. O proniknovenii v byt kavkazskikh narodov “vysokogo stolika” (K voprosu o deystvii mekhanizma zaimstvovaniya) [On the penetration of the “high table” into the life of the Caucasian peoples (To the question of the action of the borrowing mechanism)]. *SE*, 6, pp. 95–99.
- Dmitriev V. A., 1992. Edinitsy izmereniya i razmernye moduli severokavkazskogo traditsionnogo zhilishcha [Units of measurement and dimensional modules of the North Caucasian traditional dwelling]. *Problemy etnografii osetin [Problems of ethnography of the Ossetians]*. V. Kh. Tmenov, ed. Vladikavkaz: Os, pp. 195–205.
- Edel'man D. I., 1977a. K fonemnomu sostavu obshcheiranskogo (o fonologicheskom statuse *x^v) [To the phonemic composition of all-Iranian (about the phonological status *x^v)]. *Voprosy yazykoznaniiya [Topics in the study of language]*, pp. 81–88.
- Edel'man D. I., 1977b. K istorii labializovannykh soglasnykh v iranskikh yazykakh [On the history of labialized consonants in Iranian languages]. *Voprosy iranskoï i obshcheï filologii [Questions of Iranian and General Philology]*. N. Ya. Gabaraev, ed. Tbilisi: Metsniereba, pp. 349–359.
- Edel'man D. I., 1980. Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov. Fonologiya [Comparative grammar of Eastern Iranian languages. Phonology]. Moscow: Nauka, 232 p.
- Fünf Ossetischen Erzählungen in Digorischen Dialect. Herausgegeben von W. Miller und R. von Stackelberg. Mit deutscher Übersetzung, Glossar und Anhang von R. von Stackelberg. St.-PÉTERSBOURG: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1891. II, 356 s.
- Hübshmann H., 1887. Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner. X. 151 s.
- Korpus bosporskikh nadpisei: Al'bom illyustratsiy (KBN-al'bom) [Corpus of Bosporan inscriptions: Album of illustrations (CIRB-album)] / A. K. Gavrilov, ed. St. Petersburg: Bibliotheca classica Petropolitana, 2004. XVI. 432 p.
- Kullanda S. V., 2016. Skify: yazyk i etnogenez [The Scythians: the language and ethnogenesis]. Moscow, Russkii fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke. 232 p.
- Miller Vsev., 1882. Osetinskie etyudy. Ch. 2. Issledovaniya [Ossetian studies. P. 2. Research]. *Uchenye zapiski Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta. Otdel istoriko-filologicheskiiy [Scientific notes of the Imperial Moscow University. Department of Historical and Philological]*. Moscow: Tipografiya A. Ivanova (b. Millera). VII, 301, II p.
- Miller W., 1903. Die Sprache der Osseten. *Grundriss der Iranischen Philologie*. Bd. I. Anhang zum Ersten Band. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner. VI, 111 s.
- Rastorgueva V. S., Edelman D. I., 2007. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov [Etymological dictionary of Iranian languages], 3. Moscow: Izdatel'skaya firma “Vostochnaya literatura” RAN. 493 p.
- Sabo G., 2017. Nartskiy stol i mobil'nost' doistoricheskoy Evropy [Nart table and mobility of prehistoric Europe]. *Nartovedenie v XXI veke: sovremennyye paradigmy i interpretatsii*

- sii: *Sbornik nauchnykh trudov [Nart studies in the XXI century: modern paradigms and interpretations: Collection of scientific papers]*. Z. V. Kanukova, ed. 4. Vladikavkaz: SOIGSI, pp. 197–209.
- Tsabolov R. L., 2001. Etimologicheskii slovar' kurdsogo yazyka [Etymological dictionary of the Kurdish language], I. Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN. 687 p.
- Tuallagov A. A., 2017. O nekotorykh arkheologo-etnograficheskikh parallelyakh [On some archaeological and ethnographic parallels]. *ALANICA. Sbornik izbrannykh statey doktora istoricheskikh nauk A. A. Tuallagova. K 50-letiyu so dnya rozhdeniya [ALANICA. Collection of selected articles of the Doctor of Historical Sciences A. A. Tullagov. To the 50th birthday]*. Vladikavkaz: SOIGSI, pp. 39–122.
- Tuallagov A. A., 2020a. Alanskie i osetinskie trehnogie stoliki [Alanian and Ossetian tripod tables]. *Izvestiya SOIGSI [Bulletin of SOIGSI]*, 36 (75), pp. 29–46.
- Tuallagov A. A., 2020b. Alano-osetinskie fyngi i Nartovskiy epos [Alano-Ossetian fynygs and the Nart epos]. *Kavkaz-Forum*, 3 (10), pp. 94–111.
- Uarziati V. S., 1990. O stolike «fyng» i ritual'noy pishche osetin [On the table «fyng» and ritual food of the Ossetians]. *Literaturnaya Osetiya [Literary Ossetia]*, pp. 165–190.
- Uarziati V. S., 2005. Kul'turno-istoricheskiy analiz osetinskogo stolika «fyng» [Cultural and historical analysis of the Ossetian table «fyng»]. *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language*. Paris – Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw: The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, vol. III, № 1–2, pp. 110–122.
- Uarziati V. S., 2017. Izbrannye trudy: Etnologiya. Kul'turologiya. Semiotika [Selected works: Ethnology. Culturology. Semiotics], I. Vladikavkaz: Abeta. 552 p.
- Uarziati V. S., 2018. Izbrannye trudy: Etnologiya. Kul'turologiya. Semiotika [Selected works: Ethnology. Culturology. Semiotics], II. Vladikavkaz: Abeta. 640 p.

ABOUT THE AUTHOR

Tuallagov Alan A., The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, ul. Markusa, 22, Vladikavkaz, 362027, Russian Federation; e-mail: vncran@yandex.ru.

Глава 3

О НЕКОТОРЫХ ТОПОНИМАХ ОСЕТИИ

Р. Г. Дзаттиаты

РЕЗЮМЕ. Ошибочное написание осетинских топонимов и неверный перевод их на русский язык искажают смысл топонимов. Приводится правильное написание и адекватный перевод их на русский: Ахуыбат, Куджыйы къæх-тытæ, Хуыцæ, Бирæгъзæнæ, Дæргъæвс, Кæрджын, Арыдон и др. Причиной появления грузиноязычных топонимов в Южной Осетии являлась деятельность грузинских священников, фиксировавших акты рождения и смерти в приходах с осетинским населением на грузинском языке.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: топонимика, æрдуз, ахо, чица, кæрз, Реком, Аерджынараæг, Арыдон.

Топонимика тесно связана с историей этноса. Каждый самый мелкий объект топонимии отражает, как фотоснимок, тот или иной момент исторического прошлого. Топонимы, являясь продуктом словотворчества, связаны или с хозяйственной деятельностью, или с мифологией, или с особенностями ландшафта, или с природными явлениями – стихиями и вообще со всеми явлениями, происходившими в жизни общества; в топонимах ярко запечатлены флора и фауна региона.

Все эти моменты замечательно отражены в фундаментальном труде З. Д. Цховребовой и Ю. А. Дзиццойты «Топонимия Южной Осетии». Колоссальный и даже титанический труд, затраченный на это издание, не оценен еще по достоинству, но это все впереди, ибо ни один историк, филолог или географ, интересующийся Осетией, не обойдется без внимательного прочтения этого фолианта.

Во время своих маршрутных экспедиций по ущельям Осетии мне приходилось отмечать в своих отчетах те или иные топонимы. Часть этих топонимов была понятна, а иные вызвали недоумение. Например, место выше поселения Гыготæ (к северо-востоку от села Хæныкъаты-хъæу) именуется у местного населения как Ахуыбат – очень похожее на названия сел Челиат, Бырытът. Позднее я пришел к выводу о том, что это название отражает особенность ландшафта. Именно в этом месте наблюдается два больших участка, в давние времена очищенных от кустарников и деревьев, предназначавшиеся для пахоты – «чици», т. е. то, что по-осетински называют *æрдуз*, но по какой-то причине получившие грузинское название *ахо*. Надо полагать, что осетины название *æрдуз* давали большим участкам «чиц», а мелкие «чици» получали название *ахо*. В селе Дзаттиатты кау есть большие «чици», и называются они *Æрдузтæ*, а небольшие чици – *ахо*: например, *Тедоты ахо* – «Чица потомков Тедо», является незначительным участком около минерального источника Тъæрасты суар. Выходит, что *Ахуыбат* происходит из Ахо-быуат. Цалагомцы, и видимо не только они, вместо *бынат* – «место» часто употребляют *быуат* («Уым хорз быуæттæ ис æрцæрынаг»).

Для жителей сельской местности обязательно было маркировать любой окружающий пункт для передачи информации, локализуя определенную точку не

где-то у холма, отрога или прочего места, коих было много, а давая ей определенное, понятное для всех сельчан обозначение. Например, нижнюю часть гребня горы называют *зæнг*, на одном из этих «*зæнг*», видимо, был замечен волк или убит этот зверь, и откос гребня стал называться Бирагъ *зæнг*. Позже в этом месте было основано село с таким названием, находящееся в Алагирском районе Северной Осетии. Этот топоним в переводе на русский язык получил название «Волчья голень». Незадачливый переводчик, вероятно, упустил из виду, что у волка нет голени, а есть лапа, а *зæнг* – «голень» может быть только у человека. Впрочем, *зæнг* может быть и у растения – дерева и у некоторых трав: *бæласы зæнг*, *хъæндæлы зæнг* и др.

В осетинской топонимии отмечается интересное явление: на географический пункт переносили названия частей человеческого тела: *сæр* – «голова» (*хъæуы сæр* – «верхняя часть села»), *риу* – «грудь» (*къæдзæхы риу* – «выдающаяся часть скалы»), *чъылдым* – «спина» (*хохы чъылдым* – «обратная или спинная часть горы»), *ком* – «пасть» (так называют ущелье: Рукъгом, Тлигом и др.), *хъæлæс* – «гортань» (*Цъалайы хъæлæс* – «глубинная часть рощи» или *комы хъæлæс* – «крайнее место ущелья»), *къах* – «нога» (означает еще и участок пахотного поля, занимающий место в овраге между отрогами горы). Так, археолог Е. Г. Пчелина пункт своих раскопок у села Сохтæ в местности «Куджи къæхтæ» обозначила как «место, где копал Куджи». Но место «раскопок Куджи» должно было называться «Куджийы къæхтытæ». Об ошибочном написании топонима может говорить случай с П. С. Уваровой, проводившей в конце XIX в. разведки у села Хуыцъе. Небрежно написанная буква С, и в результате «село» превратилось в О, а Хуцъе, записанное как «худзе», в *Худзиа* и получилось нелепое «Охудзиа». Так оно и коцует из одного издания в другое, но никакого села *Охудзиа* в Дзауском районе нет и не было. Кстати, она же обозначила Даргавс как «Привратник», якобы там было название «Дыуаргæс» (Материалы по археологии Кавказа, выпуск VIII. С. 104). На самом деле это *Дæргъфæз*, т. е. «длинная долина», из-за протяженности (до 3 км) речной долины.

Цæст – это не только глаз, но и кучно растущие травы – *фæсал æмæ цъæнут цæстгай зайыны* – «фæсал и цъæнут растут кучками, кружками». *Æвцæг* – «шея, перешеек»: *Ручы вцæг*, *Хъеуселты вцæг* – «Рукский перевал», «Кевсельский перевал». *Рагъ* – «хребет»: *Дзуар-рагъ* – «Хребет у святилища».

В Северной Осетии есть населенный пункт с названием Кæрджын, которое уточняют как *Кæрдзыны хъæу* – «Село ячменного хлеба», что вряд ли верно. Скорее всего, это измененное *Кæрдзжын* – «изобильные ясенем». Дерево ясеня особо почиталось у средневекового населения региона: из ясеня изготавливались луки. Я даже слышал выражение «*Кæрз – дзуары бæлас у*». Луки и стрелы давно вышли из обихода, но особое отношение к этой породе дерева сохранилось.

Неоправданным, на наш взгляд, является перевод названия реки *Æрыдон* – Ардон «Бешеная река» («*Æрра дон*»). Слово состоит из двух компонентов *дон* – «реки» и *æр*, т. е. «река *Æр*-а», а если есть «река *Æра*», то возможно и «ущелье

аера» – *Арыком*. Видимо это дало название *Реком* или, точнее, *Арыкомы Уастырджы*, озвученное как *Рекомы Уастырджы* – «Святой Георгий ущелья аер». Этот загадочный *аер* присутствует и в названии узкого места в русле реки *Арыдон* у села Ельхотово *Арджы на раг*, где *аер* восстанавливается из *ардж*. Вопрос этот чисто лингвистический и разбираться в нем следует специалистам.

Нет ничего удивительного и в наличии грузинских топонимов, особенно в местах с осетинским населением, ибо это следы деятельности грузинского духовенства, в обязанности которого входила фиксация актов рождения, бракосочетаний, смерти и пр., а также запись фамилий на грузинский лад. Отсюда и грузинское оформление фамилий и топонимов. Осетинскому населению приходилось пользоваться этими названиями и грузинизированными фамилиями в актах, прошениях и прочих документах. Другими словами, это была весьма действенная форма грузинизации. Отсюда и всяческие «Кошки» из *Къусджытæ*, *Сери Балта* как «Балта на пригорке» из «Саритат» и множество других. Или курьез в названии горного озера *Хъелы цад*, где *хъел* – тюркское *кёл* «озеро» и *цад* – осетинское «озеро». Получалось тавтологическое «озеро-озеро». Грузинские картографы добавляли еще и *тба* – озеро. Получалось *Къелоцадис тба*, т. е. тройное «озеро-озера-озеро». И это еще не все. Теперь уже русские топографы стали именовать его «озеро Келоцадис тба», а это уже было озеро в четвертой степени! Вот такие чудеса могут происходить при невнимании к сути вопроса. Будем же внимательны к топонимам.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Дзаттиаты Руслан Георгиевич, Северо-Осетинский Институт Гуманитарных и Социальных Исследований им. В. И. Абаева, пр. Мира, д. 10, Владикавказ, 362040, Россия; Юго-Осетинский научно-исследовательский институт им. З. Н. Ванеева, ул. Ленина, д. 3, Цхинвал, 500200, Республика Южная Осетия.

R. G. Dzattiaty

ABOUT SOME TOPONYMS OF OSSETIA

ABSTRACT. *Erroneous spelling of Ossetian toponyms and their incorrect translation into Russian distort the meaning of toponyms. The correct spelling and adequate translation into Russian are given: Akhuybat, Kudzhiyy k"ækhitytæ, Khuyts"e, Biræg"zæng, Dærg"æus, Kærdzhyn, Aerydon etc. The reason for the appearance of Georgian-language toponyms in South Ossetia is the activity of Georgian priests, who recorded the acts of birth and death in parishes with the Ossetian population in the Georgian language.*

KEYWORDS: *toponymy, ærduz, akho, chishcha, kærz, Rekom, Aërdzhynaræg, Aerydon.*

ABOUT THE AUTHOR

Dzattiaty Ruslan G., North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Research named after V. I. Abaev, pr. Mira, 10, Vladikavkaz, 362040, Russian Federation; South Ossetian Research Institute named after Z. N. Vaneev, ul. Lenina, 3, Tskhinval, 500200, the Republic of South Ossetia.

Глава 4

ХАТИАГСКИЙ ЯЗЫК И СКИФСКИЕ СТРАТАГЕМЫ

Б. Мысыккаты¹

РЕЗЮМЕ. Приведенные примеры употребления загадочного хатиагского языка, известные по осетинскому нартовскому эпосу, содержат в себе отголоски военных стратагем, которые употреблялись рядом кочевых народов Евразии, в частности, скифами (облава, ложная подмога, нагон), что подтверждает связь хатиагского языка с реальными военными практиками. Этимологически словосочетание «хатиагский язык» также восходит к скифской эпохе (**hatur-* / *xatura-* – «кочевник»). Ряд мотивов, упомянутых в приведенных примерах, также находят прямые аналогии в античных сведениях о скифских ритуалах и обычаях (чаши из черепа врага, «войско-стадо»).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: хатиагский язык, Нартовский эпос, скифы, саки, охота, военные стратагемы, образ волка.

Теме изучения загадочного хатиагского языка осетинской Нартиады было посвящено немало трудов², однако наиболее убедительная гипотеза, объясняющая этимологию словосочетания *xat'iaġ ævzag* – «хатиагский язык», была выдвинута британским иранистом Г. У. Бейли, а затем получила уточнение и развитие в трудах Ю. А. Дзиццойты (Дзиццойты, 1992. С. 229–233). Гипотеза заключается в выведении этого названия из иран. **hatur-* / *xatura-* – «кочевник», к которому также восходит осетинский глагол *xætyn* – «кочевать», «скитаться», «бродить», «странствовать»³. В осетинском нартовском эпосе глагол *xætyn* трактуется, как «совершать походы, рыскать за добычей»⁴.

Связь хатиагского языка с глаголом *xætyn* подкрепляют и сведения сказителей осетинского нартовского эпоса, утверждающих, что по-хатиагски (*xat'iaġaw*) умели говорить только члены воинского рода Ахсартагтата, излюбленной профессиональной деятельностью которых являются далекие походы за добычей, так называемые «хатаны» (ирон. *Xætæn* / диг. *xætun*). Приведу несколько цитат из оригинальных текстов.

«По-хатиагски говорить умели только нарты, потомки Урызмага»
(*Xat'iaġaw ærmæst nart zydtoj, Wuryzmædġy bajzættag*) (НК, 2004. С. 245).

«Бродячим народом были Нартовские семеро братьев, их старшим был Оразмаг»
(*Xætæg adæm adtænca Narti avd ænsuværi, sæ xestær Oræzmæg, wotemæg*)
(НК, 2007. С. 418).

¹ ORCID: 0000-0001-9011-4658.

² Эту точку зрения разделяет и А. А. Сланов, посвятивший проблеме хатиагского языка отдельную статью. В этом труде помещены ссылки на предыдущие опыты этимологического объяснения слова *xat'iaġ*, следовательно, я не задерживаюсь на пересмотре этих гипотез и отсылаю к данной статье (Сланов, 2014. С. 110–116).

³ Ср. *xætæg* – «бродяга», *xætġæ* – «кочевой», *ænxætina* – «товарищ по странствиям» и др.

⁴ Ср. выражение *xætænty xatti* – «он скитался в походах».

«Урузмаг был мужчиной, рыскающим за добычей»
(*Uruzmaeg xætagæ læg adtæj*) (НК, 2010. С. 16).

«Был Урузмаг в походе»
(*Wydis Wyryzmaeg xætæny*) (НК, 2003. С. 229).

«Сослан был мужчиной, рыскающим за добычей – находчивым»
(*Soslan xætæg læg adtæj – rawon-cion*) (НК, 2004. С. 549).

«Нартовский Хамыц был бродячим мужчиной»
(*Narty Xæmuc xætæg læg wydis*) (НК, 2005. С. 377).

«Конечно, я мужчина, рыскающий за добычей», – сказал сам себе Хамыц, –
в походы хожу, в поездки езжу»
(*Wædæ æz xætæg læg dæn, – zæg'у Xæmuc jæxicæn – xætænty xætæn,*
cæwænty cæwun) (Гутиев, 2005. С. 110).

«Нартовский бродячий народ»
(*Næرتون xætæg adæm*) (НК, 2007. С. 215).

«Нартовский бродячий народ отправляется в поход за добычей»
(*Narti xætæg adæm xætunmæ cæuncæ*) (НК, 2003. С. 282)⁵.

«Оразмаг, Хамиц и Сослан обрыскали края неба»
(*Oræzmæg, Xæmic æma Soslan arvi kæræntti fæxxattæncæ*).

«Оразмаг, Хамиц и Сослан отправились рыскать (за добычей)»
(*Oræzmæg, Xæmic æma Soslan ranæxstær æncæ xætunmæ*) (Абаев, 1989. С. 127).

Возвратившийся из похода Урузмаг называет себя: «Скитающийся человек я, странствующий человек я» (*Xætæg læg dæn, cæwæg læg dæn*) (НК, 2012. С. 98).

Стало быть, хатиагский язык вполне мог быть секретным языком, который употребляли члены отряда (*ænxætinae*) во время набега за добычей (*xætæn*)⁶. Такой язык обеспечивал значительную выгоду не только с «магической» точки зрения (например, именно с этой целью использовался осетинами иносказательный «охотничий язык» *cwanætty / cwanon ævzag*⁷), но и обеспечивал практические

⁵ *Xatiag ævzag* могло значить нечто вроде «язык походов» или «язык матерого скитальца», т. е. язык (*ævzag*) того, кто постоянно ходит в походы (*xati* + суффикс *-ag*, указывающий на постоянное свойство).

⁶ Владение хатиагским языком, вероятно, было свойственно мужчинам определенного возраста, прошедшим соответствующую инициацию. Косвенным подтверждением тому, возможно, служит дигорский текст «Песни старинного симда», которую юноша и девушка пели во время парного танца. Текст является диалогом, в котором юноша просит девушку показать ему свои косы, брови, глаза, губы, груди и т. д., однако все эти просьбы девушка умело отклоняет. В конце песни девушка говорит о причине всех этих отказов: юноша не владеет хатиагским языком. «О аланский юноша // Что бы ты ни делал, я не выйду за тебя замуж // Из-за того, что ты хатиагского языка не знаешь» (*Wærtæ 'elon læx'wæn // Cydær fækkænaj, næ dæmæ fæscæudzænæn // Woj tuxxæj æmæ xatiag ævzagæj du næ zonis*) (ПНТО, 1992. С. 115).

⁷ Самым близким аналогом хатиагскому языку в осетинской традиции является *cwanætty ævzag* – «охотничий язык». Не исключено, что этот язык является «диалектом» хатиагского

преимущества в плане безопасности, так как диалог оставался полностью непонятным для непосвященного слушателя⁸. При этом, согласно предположению Ю. А. Дзиццойты, «в условиях скифо-сарматской диалектной раздробленности хатиагский язык скоро стал лингва франка для воинов» (Дзиццойты, 1992. С. 229–233), т. е. он стал «языком междиалектного общения, поскольку каждый, отправляющийся в поход, обязан был знать язык воинов» (Сланов, 2014. С. 113). Быть может, именно такому секретному языку обучал (παρεδωκε τὴν γλῶσσαν) царских сыновей отряд опальных скифских воинов и охотников, находящихся в VII–VI вв. до н. э. при дворе мидийского правителя Киаксара (Геродот, История I. 73)⁹.

Приведу три наиболее очевидных примера того, как хатиагский язык использовался членами воинского рода Ахсартатгата во время набегов и военных действий.

Первый содержится в сказании «Последний поход Урызмага» (*Wyryzmædju fæstæg balc*). Состарившийся вождь, оскорбленный нартовской молодежью, приказывает зашить себя живьем в шкуру своего боевого коня и бросить в море. Таким странным способом Урызмаг попадает в плен к Владыке Пролива. Старый вождь заранее планирует совершить военный набег на «Черноморский город» Владыки Пролива¹⁰, чем намеревается доказать молодому поколению, что, несмотря на преклонный возраст, его выдающиеся качества вождя неоспоримы.

Попав в плен, Урызмаг посылает секретное хатиагское послание Нартам, с приказом прислать большое «стадо быков» в качестве «выкупа». На самом же деле он тайно призывает нартовское войско для неожиданного нападения на город. Под видом «выкупа», прибывает конный отряд под хатиагским названием «Нартовское стадо» (*Narty ræg'aw*). Посланником выбирают Сослана, который, прибыв к захваченному вождю, говорит: «Что велишь делать своему стаду?» (*Syarazys dæ ræg'awæn?*). Урызмаг дает лаконичную команду «Идите далеко в тень!» (*Dard acæut bydyrmæ!*). Затем старый вождь подстраивает так, чтобы

языка и строится по похожим правилам. Судьба распорядилась таким образом, что явный пережиток кочевнического военного промысла, такой, как походы за добычей, в силу политических реалий (вхождение в состав Российской Империи) со временем перестал практиковаться осетинами, что, по всей видимости, повлекло упадок популярности секретного языка походов – хатиагского языка. Такое предположение частично подтверждается тем фактом, что хатиагский язык нашел свое последнее пристанище именно в среде осетинского абречества (Дзиццойты, 1992. С. 231). С другой стороны, для осетин позднего средневековья, запертых в малопродуктивных теснинах Центрального Кавказа, охота стала жизненно важной деятельностью, от которой в большой мере зависела судьба многих семей. Возможно, по этой причине именно «диалект» хатиагского языка, «охотничий язык», дошел в целостности и сохранности вплоть до этнографического периода.

⁸ Например, в Индии, вплоть до эпохи британского колониального господства, в среде религиозно-криминальной секты «душителers» или тугов (хинд. *Thag* – «вор») широко применялся секретный арготический язык «рамаси». Каждый член секты был обязан знать этот жаргон, что им позволяло скрывать свои намерения от потенциальных жертв. Подобных примеров в мировой культуре множество.

⁹ Высказываю свою признательность А. Ю. Алексееву за любезное указание на этот пассаж.

¹⁰ Вероятно, имеется в виду боспорский город Пантикапей.

слуги Владыки Пролива отправились, полностью безоружными, в степь пригонять «пугливое стадо». В решающий момент Урызмаг дает своему отряду команду по-хатиагски (*xatiagaw fædzyrdtæ Nartmæ*): «*Рассыньтесь, окружите и истребите их!*» (*Fæpyrx ut, æxsænæj sæ æmæ cæg'dgæ ut!*) (НК, 2003. С. 416).

Очевидным образом, в данных хатиагских командах сохранился отголосок реальной военной тактики, с которой предки осетин были хорошо знакомы. Это так называемый прием «облавы», широко применяемый в прошлом кочевниками Евразии. Скорее всего, сперва эта тактика применялась на охоте, а позже, с развитием военного дела, перекочевала в сферу военных стратагем. Так, к примеру, у казахов, охота облавой служила своего рода тренировкой для будущих военных предприятий (Кушкумбаев, 2001. С. 30–43). Примечательно, что во время «облавы» категорически запрещалось разговаривать, а для передачи необходимой информации прибегали к секретным условным знакам и звукам, «у каждой группы был свой пароль (чаще всего крик птиц)» (Там же. С. 35–36)¹¹.

Большой интерес представляет выбор слова для наименования войска по-хатиагски, *ræg'aw* – «стадо», «табун», в осетинском языке применимо исключительно к группе травоядных парнокопытных животных, крупному рогатому скоту и лошадям¹². Более того, оно восходит к иранскому этимону **fra-gāça*- (Чёнг, 2008. С. 305–306), также как и согдийское **βry'w* / *pry'w* со значением «имущество, богатство, изобилие» (Дзицкойты, 2018. С. 352).

С другой стороны, конные отряды, участвующие в подобных предприятиях, по-осетински именовались словом *bal* – «дружина, рать», которое в свою очередь применимо только к группе волков, буквально «стая» (ср. *berægbæl* – «волчья стая», *balbiræg' / ballon biræg'* – «волк из стаи», *ballon æmbalxor biræg'* – «волк,

¹¹ Это вполне согласуется с хатиагским «зооморфным» языком нартов. В литературе уже неоднократно указывалось на удивительные параллели между осетинской и казахской культурами. Это и не удивительно, имея в виду, что в этногенез обоих народов вошел значительный элемент северо-иранских кочевников, в частности алан.

¹² Среди античных сведений о скифах хорошо известен обряд «бычьей шкуры», к которому скифы прибегают при острой необходимости для созыва воинской дружины. Вот как Лукиан Самосатский повествует устами скифа Токсариса об этом обряде. «Обычай садиться на шкуру заключается у нас в следующем: если кто-нибудь, потерпев от другого обиду, захочет отомстить за нее, но увидит, что он сам по себе недостаточно силен для этого, то он приносит в жертву быка, разрезает на куски его мясо и варит их, а сам, разостлав на земле шкуру, садится на нее, заложив руки назад, подобно тем, кто связан по локтям. Это считается у нас самой сильной мольбой. Родственники сидящего и вообще все желающие подходят, берут каждый по части лежащего тут бычьего мяса и, став правой ногой на шкуру, обещают сообразно со своими средствами, одни – доставить бесплатно всадников на своих харчах, другой – десять, третий – еще больше, иной – тяжелооруженных или пеших, сколько может, а самый бедный – только самого себя. Таким образом, иногда у шкуры собирается большая толпа, и такое войско держится очень крепко и для врагов непобедимо как связанное клятвой, ибо вступление на шкуру равносильно клятве» (Лукиан, Токсарис. С. 48). Не хатиагское ли «стадо» *ræg'aw* собиралось вокруг этой символической бычьей шкуры, с помощью которой образовывалась целая дружина без надобности лишних слов?

терзающий товарища по стае», так в эпосе иносказательно именуется герой-волк нарт Сослан)¹³. При этом, если отталкиваться от этимологического происхождения слова *bal*, то значение «конный отряд» оказывается первичным, а понятие «волчья стая» вторичным и образным, поскольку само слово восходит к **bārya*- с исходным значением «конная военная партия» (из иран. *bār*- – «ездить верхом») (Абаев, 1958. С. 233). Стало быть, «хищнические» повадки подобных отрядов «воинов-волков» вполне могли стать поводом для образного наречения реальной волчьей стаи идентичным наименованием¹⁴.

Что же касается умышленной хатиагской перестановки «опасного» *bal* – «стая», на «безопасное» и даже экономически выгодное *ræg'aw* – «стадо», то перед нами, возможно, открывается один из приемов создания хатиагских диалогов – использование приема «волк в овечьей шкуре». Кроме этой инверсии, в данном сказании встречаются умышленные замены «опасного» *nart* – «отважный воин» на «безопасное» *gal* – «бык», замена «опасного» *æfsad* – «войско» на «безопасное» *fos* – «крупный рогатый скот»; а также *bæxdjyn æfsad* – «конное войско» на *ærtysion galtæ* – «трехрогие быки»; *qama* – «кинжал» на *sy* – «рог» и др. (НК, 2003. С. 398–437)¹⁵.

В античных источниках прослеживается похожая военная хитрость, примененная восточными скифами-саками во время войны против персов. Оговорив с тремя царями саков условия договора, коневод по имени Сирак отрезает себе нос и уши, отправляется в лагерь персов и выдает себя за перебежчика, желающего отомстить изуродовавшему его царю саков. Персы, поверив коневоду, отправляются следом за ним в место, где с выгодной для себя позиции можно будет напасть на ничего не подозревающих саков. Однако Сирак заманивает их в глубь пустынной местности, где его хитроумный план раскрывается. Убив коневода, персам едва удастся унести ноги из Скифии (Полиэн, Стратегемы VII. 12). Примечательна и этимология имени сакского коневода. Имя Сирак (Σῖράκης) идентичным образом, как и сарматский этноним племени сираков (Σῖρακοί), примыкает, по всей видимости, к осетинскому гиппониму, наименованию ценного типа коней иноходцев осет. *Sirag* / *æfseragæ* – «иноходец» (Абаев, 1949. С. 38, 182). Таким образом в скифской (сакской) стратагеме прослеживается та же манера выдавать опасное за, казалось бы, безобидное и даже ценное.

Интересно сопоставить этот легендарный (псевдо-) исторический сюжет, который на самом деле более чем вероятно является отголоском сакского эпоса,

¹³ Примечательно, что в рассматриваемом сказании посланником от «стада» выбран именно этот персонаж.

¹⁴ Более того, только подобный способ охоты был способен обеспечить мясом конную партию в пути. Таким приемом, например, пользовались монголы для обеспечения пропитания во время длительных походов (Сокровенное сказание монголов). В других местах этого предания военные действия рифмуются с охотой.

¹⁵ Похожие приемы прослеживаются и в иносказаниях «охотничьего языка», который, вероятно, сохранил некоторые хатиагские приемы и иносказания.

с эпическим сюжетом из персидской поэмы «Шах-наме», который вполне может расцениваться в качестве персидской версии событий, запечатленных в сакской легенде¹⁶. В «Сказе о семи привалах Исфендиара», повествующем о походе «бронзовотелого» героя на Туран, говорится о взятии в плен туранского воина по имени Горгсар. Этот одиозный персонаж обещает провести персов в туранскую неприступную крепость Руин-деж, однако делает он это путем, содержащим наибольшее количество опасностей и испытаний. Последним, седьмым испытанием выступает прохождение по безводной пустыне.

*«Пустыни достигнешь – дика и скудна,
На много фарсангов простерлась она.
Безжалостно солнце ту землю палит,
Ручей животворный ее не поит.
Нигде ни былинки одной, ни листка,
Одни лишь зыбучие волны песка,
Насквозь прокаленные. Там не ищи
Ни пташек, ни ящериц, ни саранчи.
Туда забрести даже лев не дерзнет,
И ястреб туда не направит полет.
Так сорок фарсангов пройдете. Боец
И конь изнемогут в пути. Наконец
Достигнете вы Руин-дежа»*

(Шнм. IV. 5397–5409) (Шах-наме, 1969. С. 175).

Несмотря на то, что, как и следовало ожидать от персидской версии, герою удастся удачно пройти все испытания, захватить крепость и убить туранского царя, сходство обоих сюжетов тем не менее не вызывает особых сомнений. В данном контексте, как мне кажется, следует также обратить внимание на этимологию имени туранского проводника. Имя Горгсар переводится, как «волкоголовый» или «глава волков»¹⁷, т. к. состоит из перс. *gorg (gurg)* – «волк» и *sar* – «голова, верхушка». Поэт Фирдоуси намекает на то, что к этому персонажу следует относиться с опаской и настороженностью, в силу его коварного и предательского характера¹⁸.

¹⁶ Не секрет, что сакские сказания обогатили персидский эпос, особенно богаты скифскими мотивами циклы о сакастанских героях Саме, Зале и Рустаме.

¹⁷ Примечателен также мотив его рати, шедшей в бой под его знаменем с изображением волка, что перекликается с именем или титулом их предводителя: «Дана ему рать под начало была. <...> Стяг волчьеголовый свирепому дан» (Шнм. IV. 2361–2362). Здесь, очевидно, представлен образ мужского военного союза воинов-волков, практики, широко распространенной среди ираноязычных кочевников.

¹⁸ Вспомним, что «Авеста» буквально пестрит мотивами демонизации волка (*Mysykkaty*, 2019. С. 337–341), чего нельзя сказать о кочевых культурах, у которых этот зоологический образ был овеян сакральным ореолом, а трепетное отношение к нему было возведено едва ли не в религиозное почитание.

«Был славен Горгсар меж туранцами, он
 Годами и опытом был умудрен, –
 Сказал бы, что он порождение зла!»
 (Шнм. IV. 2357–2360).

Непосредственная связь хатиагского языка с военной функцией подкрепляется и вторым примером. Так, в «Рассказе о Хамыще» (*Xætmysu Tauræg*) Батраз разрабатывает тактику ведения боевых действий, прежде чем вступить в схватку с врагом. Он говорит Нартам по-хатиагски (*xatiagaw dzury*): когда он будет биться с врагом, то крикнет три раза: «Где вы?», – будто ждет подмоги, на что нарты должны в ответ кричать, что подмога вот-вот придет, но не приближаться к полю боя. Такая психологическая атака помогает герою одолеть врага, поскольку он теряет не только концентрацию, но и решительность. Сказитель прямо говорит, что после первого крика: «Где вы?» (*Cy festut?*), – и ответа: «Держи его, мы идем к тебе!» (*Xæs yl, fæcæwæt dæm!*), – враг буквально теряет свою надежду (*nyfs*). После второго крика: «Куда вы делись?» (*Cy festut?*), – и ответа: «Мы здесь, не отпускаяй его, мы на подходе!» (*Am ystæt, ma jæ swadz, fæxæddzækænæm!*), – враг теряет свою силу (*tyx*). После же третьего крика: «Далеко вы?» (*Dard ma stut?*), – нарты показываются издалека (*Nartæ sæ særtæ sdardtoj*; буквально: «Нарты приподняли свои головы») и кричат: «Здесь мы! Держи его!» (*Mænæ stæt! Xæs yl!*), – враг полностью обессиливает. Батраз побеждает и отрубает ему голову, из которой, согласно «скифскому» обычаю, мастерит себе чашу для питья (Гумиев, 2005б. С. 119–120)¹⁹.

Примечательно, что стратегию «ложной подмоги» использовал прославленный скифский царь Атей (варианты имени Антей, Афей) в битве против воинственного фракийского племени трибаллов. Юлий Фронтин во второй книге «Военных хитростей», в главе «Как расстроить ряды неприятеля», повествует

¹⁹ Что же касается использования черепа убитого в бою врага в качестве ритуальной чаши, то этот мотив имеет прямые аналогии в сведениях Геродота о скифах. «Нартовский Батрадз из черепа Армыкьадзасара сделал чашу для ронга» (*Nartæ Batyradz Ærmyk'ædzæsæry særykæxсу rонг nykkodta*). При этом усматривается игра слов чаша и череп, в одном месте встречаем *særykæxs* – «чаша головы» (*kæxs* – «миска»), в другом *særygæxs* – «череп». У Геродота мы читаем более детальное описание скифского обычая: «С головами же врагов (но не всех, а только самых лютых) они поступают так. Сначала отпиливают черепа до бровей и вычищают. Бедняк обтягивает череп только снаружи сыромятной воловьей кожей и в таком виде пользуется им. Богатые же люди сперва обтягивают череп снаружи сыромятной кожей, а затем еще покрывают внутри позолотой и употребляют вместо чаши. Так скифы поступают даже с черепами своих родственников (если поссорятся с ними и когда перед судом царя один одержит верх над другим). При посещении уважаемых гостей хозяин выставляет такие черепа и напоминает гостям, что эти родственники были его врагами и что он их одолел. Такой поступок у скифов считается доблестным деянием» (История IV. 65). Не удивительно, что *Batyradz* кичливо подносит Иважкьадзасару почетный бокал, налитый в чашу-череп его старшего брата Армыкьадзасара (*jyn særgæxсу midæg nwæzt baxasta*) (Гумиев, 2005б. С. 121). Мотив чаши из черепа встречается и в другом нартовском сказании, в котором Урызмаг отрубает побежденному великану голову и мастерит чашу для питья (*Jæ særy tenkajy jyn sista æmæ dzy nwazæn k'us skodta*) (НК, 2012. С. 77).

о том, как «скифский царь Афей, сражаясь против более многочисленного войска трибаллов, приказал, чтобы женщины, дети и все невоенноспособные подвели к крайней неприятельской линии стада ослов и быков и выставили поднятые вверх копыя. Затем он пустил слух, будто к нему подходит подмога от дальних скифов; этим заверением он заставил врага уйти» (Военные хитрости II. 4, 19). У Полиэна мы находим более подробное описание, включающее важную деталь – психологическое состояние врагов после появления «ложной подмоги». «Скифы, намереваясь сразиться с трибаллами, объявили земледельцам и коневодам, чтобы, когда они увидят их, сходящихся с врагом, показали издали табуны скачущих коней. Они явились, а трибаллы, большое количество людей и коней увидев вдали, из-за поднявшегося облака пыли и раздавшегося крика посчитали, что верхние скифы союзниками идут к ним, испугавшись, убежали» (Стратегемы VII. 44, 1). Безобидные носители третьей, хозяйственной функции, земледельцы и коневоды преподносятся скифским царем в облике отважных конных воинов, что напоминает обратную сторону медали вышеприведенного хатиагского приема, с помощью которого Нарты маскировали «опасное» войско в облике «безопасного» стада.

Третий пример встречается в сказании «О том, как убивали Урызмага» (*Zæronð Wyryzmædju kywd mardtoſ*). Попав к врагам на пир-западню, старый вождь Урызмаг посылает хатиагское послание с помощью прирученного ястреба. На подмогу к старику прибывает молодой герой, который заговаривает с ним на хатиагском языке, благодаря чему заговорщики не понимают, о чем идет речь. Молодой герой прибегает к иносказательной фразе, в которой воины сопоставляются с пастухами и скотоводами: «Ты из ущелья будешь гнать или у входа в ущелье поджидать?» (*komæj rasurdzynæ ævi komgæron ællæwdzynæ?*). На что старый вождь отвечает: «Стар я стал, где мне по ущельям скитаться, лучше я у входа в ущелье подожду» (*Æz bazæronð dæn ætmæ kæmtty kæm raxaw-baxaw kændzynæn, fælæ komgæron ællæwdzynæn*) (НОГЭ, 1990. С. 261). Этот хатиагский диалог используется членами воинского рода Ахсартаггата для планирования тактики ведения боя и распределения ролей «погонщика» и «пастуха». «Пастухом» обычно желает стать старик, который выходит за дверь дома собраний и рубит мечом всех врагов, которых «гонит» на него молодой «погонщик»²⁰.

²⁰ Этот фразеологизм является одним из излюбленных иносказаний нартовского эпоса, применяется в разных сказаниях и встречается в разных вариантах, которые, тем не менее, восходят к общей основе «пастух или погонщик». Варианты фразеологизма следующие: «Станешь пастухом или погонщиком?» (*komgæs læuwys ævi suræg?*) (НК, 2003. С. 425); «Либо пастухом стань, либо погонщиком» (*kænæ komgæs nyllæuw, kænæ surgæ rakæn*) (НК, 2005. С. 108); «Если хочешь, то пастухом стань, если хочешь – погонщиком» (*dæ kæd fændy, wæd komgæs nyllæuw, kæd dæ fændy – suræg*) (НК, 2005. С. 8, 91). Примеры с заменой «безопасного» слова *komgæs* – «пастух» на более настораживающее «сидящий в засаде» (*ryndzylbadæg*), вероятно, относятся к более позднему варианту. Однако иносказательное *ryndzyl* – «место наблюдения», все-таки не столь очевидно, как *gæsæp* – «засада», которое в данных фразах не встречается. Варианты: «Погонщиком будешь или останешься в засаде?» (*Sk'ærgæ kænys ævi ryndzyl læuwys?*) (НК, 2005. С. 390); «Тогда ты будешь сидеть в засаде или

Анализируя этот фразеологизм, нетрудно заметить, что во всех вариантах «волчьи» роли воинов иносказательно замаскированы под безобидными образами из пастушеской мирной деятельности. Стало быть, перестановка понятий, связанных с третьей, хозяйственной функцией и второй, военной, действительно, являлась одним из способов создания хатиагских фраз и диалогов, т. к. этот прием прослеживается во всех трех вышеприведенных примерах.

Подобно тактике «облавы», тактика «нагона»²¹ практиковалась не только кочевниками, но и волками. При этом у волков распределение ролей идентично нартовскому: «загонщики» направляют жертву к месту засады, где поджидают самые матерые члены стаи. Вот как это описывает профессиональный охотник С. Н. Ерофеев. «Пользуются волки еще одним любимым способом – нагоном. Одна часть стаи преследует намеченную жертву, а другая ждет в засаде, при этом волки очень умело используют особенности рельефа – овраги, обрывы» (Ерофеев, 2004. С. 77).

Такую охотничью тактику с выгодным использованием рельефа (узкое ущелье) применяют Хамыц и его юный зять для охоты на оленей (ср. рис.). Юноша спрашивает Хамыца: «*Пойдешь ты на гай гнать зверей или же будешь в засаде?*». На что тот отвечает: «*Стар я ходить на гай, лучше я постою здесь и буду бить зверей, которые пойдут из ущелья*» (Нарты кадджытæ, 2003. С. 8, 12; Нарты кадджытæ, 2012. С. 8, 188, 206; Гутиев, 1989. С. 383). Примечательно, что первую подобную охоту устраивает общеродовое животное рода Ахсартагтата, собака Силам (*Silæm*). Она буквально стаями гонит из леса волчиц в загон, устроенный Урызмагом (*berægbælttæ tærun bajdædta eci stojnætæ*) (НК, 2004. С. 7, 18)²².

Приведенные примеры употребления хатиагского языка содержат в себе отголоски военных стратагем, которые употреблялись рядом кочевых народов Евразии, в частности, скифами (облава, ложная подмога, нагон), что подтверждает связь хатиагского языка с реальными военными практиками. Этимологически словосочетание «хатиагский язык» также восходит к скифской эпохе (**hatur-* / *xatura-* – «кочевник»). Ряд мотивов, упомянутых в приведенных примерах, также находят прямые аналогии в античных сведениях о скифских ритуалах и обычаях (чаша из черепа врага, «войско-стадо»). Основываясь на этих данных, можно заключить, что хатиагские диалоги, содержащиеся в осетинском нартовском эпосе, вполне могут расцениваться, как архаичный материал с фабричной маркой «*made in Scythia*» (Абаев, 1965. С. 130).

погонишь?» (*Wædæ ryndzyl badys ævi surgæ rakændzynæ?*) (НК, 2005. С. 106); «Ты хочешь гнать или сидеть в засаде?» (*Sk'æræny dæ fændy ævi ryndzyl badæny*) (НК, 2005. С. 492); «Старый муж, будешь пастухом или останешься в засаде?» (*zæron d læg, surgæ kændzynæ ævi ryndzyl ærbalæudzynæ?*) (НК, 2003. С. 232).

²¹ В Нартиаде герои прибегают к множеству тактик, унаследованных от волков (ложное отступление, прикинуться мертвым, засада с отсечением пути к отступлению и т. д.), что вполне оправданно, т. к. «на примере волков молодые воины могли учиться охотничьим и боевым приемам, способам самовыражения и общежития» (Гуцалов, 2005. С. 437–447).

²² Стало быть, в очередной раз прослеживается развитие «волчья повадка» > «охотничья тактика» > «военная стратагема».



РИС. Картина Азанбека Джанаева «Три нарты охотятся на оленя» (1948 г.)

FIG. Painting by Azanbek Dzhanayev “Three narts hunting a deer” (1948).

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1949. Осетинский язык и фольклор. М. – Л.: Наука. 604 с.
- Абаев В. И., 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.: Наука. 655 с.
- Абаев В. И., 1989. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. М.: Наука. 326 с.
- Абаев В. И., 1965. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука. 166 с.
- Гутиев К. Ц., 1989. Нарты кадджытæ. Сказания о Нартах в 5 т. Т. 1. Владикавказ: Ир. 496 с.
- Гутиев К. Ц., 2005. Нарты кадджытæ. Сказания о Нартах в 5 т. Т. 3 // Мах-Дуг. № 7. С. 93–137.
- Гутиев К. Ц., 2005б. Нарты кадджытæ. Сказания о Нартах в 5 т. Т. 3 // Мах-Дуг. № 10. С. 100–133.
- Гуцалов С. Ю., 2005. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала) // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. Сборник статей, посвященный памяти В. С. Ольховского / Гл. ред.: В. И. Гуляев. М.: ИА РАН. С. 437–447.
- Дзицкойты Ю. А., 1992. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания. 280 с.

- Дзиццойты Ю. А., 2018. Этимологический словарь иранских языков // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских исследований: эпос, мифология, язык, история. Vol. XIII. № 1–2. Париж – Владикавказ. С. 342–364.
- Ерофеев С. Н., 2013. Современная энциклопедия охоты. М.: Рипол классик. 256 с.
- Кушкумбаев А. К., 2001. Военное дело казахов в XVII–XVIII веках. Алматы: Дайк-Пресс. 172 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Т. 1. М.: Восточная литература, 1990. 432 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 1. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2003. 592 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 2. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2004. 896 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 3. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2005. 712 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 4. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2007. 548 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 5. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 7. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2012. 617 с.
- Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия / Сост.: Т. А. Хамцаева. Владикавказ: Ир. 450 с.
- Сланов А. А., 2014. Тайный язык воинов: осетинский походный язык // ЭО. № 3. С. 110–116.
- Mysykkaty B., 2019. Wæjyg // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Vol. XIV. № 1–2. Париж – Владикавказ. С. 289–378.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Мысыккаты Борис, независимый исследователь; внештатный сотрудник Центра Скифо-Аланских Исследований им. В. И. Абаева, ответственный редактор журнала «Нартамонгæ», ул. Маркуса, д. 22, г. Владикавказ, 362027, Россия; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

B. Mysykkaty

KHATIAG LANGUAGE AND SCYTHIAN STRATAGEMS

ABSTRACT. *The examples of the use of the mysterious Khatiag language, known from the Ossetian Nart epic, contain echoes of military stratagems that were used by a number of nomadic peoples of Eurasia, in particular, the Scythians (raid, false assistance, surge), which confirms the connection of the Khatiag language with real military practices. Etymologically, the phrase “Khatiag language” also dates back to the Scythian era (*hatur- / xatura- – “nomad”). A number of motives mentioned in the above examples also find direct analogies in the ancient information about Scythian rituals and customs (a bowl from the enemy’s skull, “army-herd”).*

KEYWORDS: *Khatiag language, Nart epic, Scythians, saks, hunting, military stratagems, image of a wolf.*

REFERENCES

- Abaev V. I., 1949. Osetinskiy yazyk i fol'klor [Ossetian language and folklore]. Moscow – Leningrad: Nauka. 604 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of Ossetian language], vol. 1. Moscow: Nauka. 655 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of Ossetian language], vol. 4. Moscow: Nauka. 326 p.
- Abaev V. I., 1965. Skifo-evropeyskie izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada [Scytho-European isoglosses. At the crossroads of East and West]. Moscow: Nauka. 166 p.
- Gutiev K. Ts., 1989. Narty kaddztytæ. Skazaniya o nartakh v 5 tomakh [Nart legends. Legends of the Narts in 5 vol.], vol. 1. Vladikavkaz: Ir. 496 p.
- Gutiev K. Ts., 2005. Narty kaddztytæ. Skazaniya o nartakh v 5 tomakh [Nart legends. Legends of the Narts in 5 vol.], vol. 2, pp. 93–137. Vladikavkaz: Ir.
- Gutiev K. Ts., 2005b. Narty kaddztytæ. Skazaniya o nartakh v 5 tomakh [Nart legends. Legends of the Narts in 5 vol.], vol. 3, pp. 100–133. Vladikavkaz: Ir.
- Gutsalov S. Yu., 2005. Volch'e plemya (k semantike obraza volka v iskusstve drevnikh kochevnikov Yuzhnogo Urala) [Wolf tribe (to the semantics of the image of a wolf in the art of the ancient nomads of the Southern Urals)]. *Drevnosti Evrazii: ot ranney bronzy do rannego srednevekov'ya: sbornik statey, posvyashchenny pamyati V. S. Ol'khovskogo* [Antiquities of Eurasia: from the Early Bronze to the Early Middle Ages: a collection of articles dedicated to memory of V. S. Olkhovsky]. Moscow: IA RAN, pp. 437–447.
- Dzitstsoyty Yu. A., 1992. Narty i ikh sosedi: Geograficheskie i etnicheskie nazvaniya v nartovskom epose [Narts and Their Neighbors: Geographical and Ethnic Names in the Nart Epic]. Vladikavkaz: Alaniya. 280 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2018. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov [Etymological Dictionary of Iranian Languages]. *Nartamongæ: Zhurnal Alano-Osetinskikh Issledovaniy: Epos, mifologiya, yazyk, istoriya* [Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetian Studies: Epic, Mythology, Language, History], vol. XIII, № 1–2, pp. 342–364. Paris – Vladikavkaz.
- Erofeev S. N., 2013. Sovremennaya entsiklopediya ohoty [Modern encyclopedia of hunting]. Moscow: Ripol klassik. 256 p.
- Kushkumbaev A. K., 2001. Voennoe delo kazakhov v XVII–XVIII vekakh [Military affairs of the Kazakhs in the XVII–XVIII centuries]. Almaty: Dayk-Press. 172 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos v 3 knigakh. [Nart. Ossetian heroic epic in 3 books], vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura, 1990. 432 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 1. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2003. 896 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 2. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2004.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 3. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2005. 712 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 4. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2007. 548 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 5. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2010. 766 p.

- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 7. Dzaw-jeqaw: SOIGSI, 2012. 617 p.
- Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin [Monuments of folk art of Ossetians], vol. 1. *Trudovaya i obryadovaya poeziya* [Labor and ritual poetry]. T. A. Khamitsaeva, ed. Vladikavkaz: Ir. 450 p.
- Slanov A. A., 2014. Taynyy yazyk voynov: osetinskiy pokhodnyy yazyk [The secret language of warriors: the Ossetian marching language]. *Etnograficheskoe obozrenie № 3* [Ethnographic Review № 3], pp. 110–116.
- Mysykkaty B., 2019. Wæjyg. Nartamongæ: *Zhurnal Alano-Osetinskikh Issledovaniy: Epos, mifologiya, yazyk, istoriya* [Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetian Studies: Epic, Mythology, Language, History], vol. XIV, № 1–2, pp. 289–378. Paris – Vladikavkaz.

ABOUT THE AUTHOR

Mysykkaty Boris, independent researcher; freelance employee of the Center for Scytho-Alanic Studies named after V. I. Abaev, executive editor of the journal “Nartamongæ”, ul. Markusa, 22, Vladikavkaz, 362027, Russian Federation; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

Глава 5

ХАТИАГСКИЙ ЯЗЫК «НАРТИАДЫ» И ЯЗЫК МЛЕЧЧХА «МАХАБХАРАТЫ»

Б. Мысыккаты¹

РЕЗЮМЕ. *Анализируется сюжет древнеиндийского эпоса, который, вполне возможно, связан с влиянием индо-сакского фольклора, а сам «язык млеччха» является сакским вариантом «хатиагского языка». Возможно, именно благодаря скифскому хатиагскому языку мудрому Видуре удастся оповестить Пандавов, сохранив при этом секретность послания, а, тем самым, и жизнь героев. Аналогичный сюжет известен в осетинской Нартиаде. С исторической точки зрения такая аналогия вполне возможна, если учесть, что часть племен, сформировавших аланский этнос Кавказа, до переселения из Центральной Азии тесно контактировали с теми саками, которые во II в. до н. э. завоевали север Индостана.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Нартовский эпос, хатиагский язык, Махабхарата, аланы, саки.*

В нартовском эпосе осетин часто встречаются иносказательные диалоги на секретном хатиагском языке. Обычно по-хатиагски переговариваются члены воинского рода Ахсартагата, когда присутствуют их враги, от которых они хотят скрыть свои намерения. В подавляющем большинстве случаев само иносказание является «зооморфизмом», т. е. человек, о котором идет речь, в диалоге выступает под обликом животного.

Возможно, самый известный хатиагский диалог содержится в вариантах сказания «О том как убивали Уырызмага» (*Zæronð Wyryzmædʒy kwyd mardtoʃ*). Сюжет следующий: коварные члены рода Бората² заманивают на пир-западню старого вождя воинского рода Ахсартагата, планируя его опьянить, умертвить и, тем самым, узурпировать власть в стране нартов. Опираясь на опубликованные варианты, порядок событий и хатиагский диалог можно реконструировать следующим образом.

Пользуясь долгим отсутствием молодого и наиболее боеспособного поколения героев Ахсартагата, алчные Бората (*Borætæ*) устраивают пир в доме собраний жреческого сословия Алагата (*Alægatæ*), на который планируют вызвать старого Уырызмага в качестве старейшины и почетного гостя. Сперва они отправляют за ним хитрого Сырдона, который в иносказательной форме намекает старому вождю о коварном замысле: «Хочешь если – приходи, если хочешь – оставайся!»

¹ ORCID: 0000-0001-9011-4658.

² Многолюдный и богатый род Бората, вечно враждебно настроенный к малочисленному, но храброму воинскому роду Ахсартагата, вполне сопоставим с сотней братьев Кауравов, потомков Дхритараштры, идентично враждебно настроенных против пяти доблестных сынов Панду. См. ниже.

(*dæ kæd fændy – rasu, kæd dæ fændy – lauw!*)³, – после чего следует его отказ на приглашение (НОГЭ 1990. С. 256). Затем Бората посылают свою молодую невестку, зная, что, согласно нартовскому обычаю, Уырызмаг не сможет отклонить ее приглашение на пир. Прежде чем выйти из дома, по научению своей мудрой жены, белобородый старец берет с собой прирученного ястреба (*x'ærddjyg'a*), оговорив при этом, что, если Уырызмаг окажется в опасности, то даст жене об этом знать с помощью птицы.

Вскоре после прибытия на пир к Уырызмагу подсаживается хитрый Сырдон и рассказывает ему «новые притчи» (*ærygon æmbicændtæ*), о том, как «в степи, среди Мгона, стояло золотое дерево, и собрались вокруг него свиньи⁴ – корни того дерева подкапывают, хотят свалить его, чтобы даже корней не осталось». Уырызмаг, поняв метафору, отвечает в идентичной иносказательной форме. «Я и сам видел, как то дерево сваливали, но, видно, ты не знаешь, что в последний раз с ними приключилось: на этих свиней такой барс набросился, что всех до одного в головы и туловища превратил» (*wysy xwytæt æxæt færank⁵ fækwyssy is, æmæ, sydæriddær wydysty, særtæ æmæ gwyrtæ festy*) (НОГЭ, 1989. С. 236).

Спустя какое-то время Бората начинают подшучивать и переговариваться между собой в иносказательной форме, мол, «пора бы прирезать нашего старого быка» (*næ zæronð gal ærgævdinag u*) (НК, 2005. С. 93). Уырызмаг понимает, что речь идет о нем, и посылает ястреба за помощью. Жена Уырызмага посылает вестника, чтобы вызвать мужа домой, поскольку прибыли гости, и ему надо их встречать. Но разве выпустят Бората старца из западни? Они посылают ответное приглашение гостям и, спустя некоторое время, на пир прибывают молодые герои

³ Глагол *læuwyn* означает не только «оставаться», но и «сохраняться». Кроме того, в этом месте Сырдон вероятно прибегает к приему иносказательной речи, который в осетинской традиции получил наименование *dælgomtæ nuxæstæ* – «перевернутые слова» (Гутиев, 1996. С. 73; Дзиццойты, 1992. С. 232; Сланов, 2014. С. 113). В данном случае под «перевернутыми словами» следует понимать не образное значение «аллегория», а прямое – «переставленный порядок слов». Обычный порядок первой части данной фразы теоретически должен быть *kæd dæ fændy*, но он умышленно инверсирован в *dæ kæd fændy*. Именно в этом порядке ее вопросительно перефразирует старый вождь (*Kæd dæ fændy – rasu, kæd dæ fændy – lauw?*), упрекая Сырдона в неуважительности его приглашения. Однако на его реплику он сам получает упрек от своей вестки жены Сатаны, мол: «Эх, старец, видать состарился ты и ничего не понимаешь!» Примечательно, что прием *dælgomtæ nuxæstæ* чаще всего приписывается именно Сырдону. При этом там, где в других сказаниях иносказания именуются хатиагскими, в сказаниях о Сырдоне аналогичные диалоги называются *dælgomtæ nuxæstæ* (НК, 2010. С. 560–561, 716; Гутиев, 2006. С. 139).

⁴ Здесь, видимо, существует игра слов между словосочетанием «собрались свиньи» (*xwytæt ærymbyrd sty*) и «собрались люди (заговорщики) на пир» (*Adæt ærymbyrd sty kuyvdmæ*).

⁵ Слово «барс» (ир. *frank, fyrank, færank* / диг. *fælanck*) в Нартиаде встречается исключительно в связи с нартом Батразом. Именно его имеет в виду Уырызмаг и в данном случае. Т. е., если допустить существование некоего «звериного кода», связывающего персонажей Нартиады с конкретными звериными образами, то зооморфной ипостасью нарта Батраза безусловно можно будет считать образ барса, на что уже указывали другие исследователи.

Ахсартагтата, замаскированные под незнакомцев. На секретном хатиагском языке незнакомцы дают Уырызмагу понять, что они посланники от Ахсартагтата. «*He бойся, Уырызмаг, твои отважные великаны прибыли!*» (*Tærsgæ ma kæn, Wuryzmæg, dæ gwymiryntæ (æxsardjyntæ) ærcydysty!*)⁶. Убедившись в своей безопасности, Уырызмаг теряет всякий страх и принимается пить и веселиться. Заметив это, Бората говорят друг другу: «*Наш избранный бык узнал о своей смерти и смирился со своей судьбой*» (*næ nyvond gal jæ mælæt bazydta æmæ nicæwylwal mæt kænny*). Батраз вскипает и говорит: «*Мои бока лопаются от этого собачьего визга*» (*mæ færstæ tondzisty acy kwyjty ræjynaj*), – на что ему отвечают: «*Оставь их, пусть твякают*» (*wadz wal sæ æmæ læxuroj*)⁷. Но Бората продолжают осуществлять свой план, они обращаются к незнакомцам с просьбой удалиться, т. к. «*сегодня ночью нам надо зарезать нашего выбранного быка*» (*axsæw næ nyvond gal ærgæuddzystæm*), «*приходите завтра, и мы вас щедро угостим*» (*wyn g'e wæd xwyzdær fysym fæwydzystæm*)⁸ (НК, 2003. С. 425). Сослан тянет время и отвечает: «*Мы вам особенно не помешаем, где быка за ноги подержим, где кишки ему почистим*» (*galæn kæm jæ k'axyl fæxæccdzystæm, kæm yn jæ t'ang acygdæg kændzystæm*) (НОГЭ, 1990. С. 261). Батраз яростно восклицает в ультимативной форме: «*Я не стерплю больше этих псов*» (*acy kwyj'tæn æz wuj'bærc nal fægædzæ kændzynæn*), выбирай «*из ущелья будешь знать или у входа в ущелье поджидать?*» (НОГЭ, 1990. С. 261)⁹.

⁶ Привлекает внимание хатиагский архаизм для наименования воина в виде *gwymir* – «великан», буквально «киммерец».

⁷ Иносказательные сопоставления Бората с собаками несут скорее уничижительную нагрузку. Сопоставления с ослом, собакой и свиньей являются излюбленными бранными выражениями нартов. С другой стороны, т. к. в данном случае именно Бората являются насильниками, то сопоставление их с хищным животным также вполне оправдано. Однако в большинстве случаев члены данного рода в иносказательных сопоставлениях представлены образами травоядных животных, что подтверждает функциональную принадлежность рода Бората к носителям третьей, хозяйственной социальной функции. Именно этот образ проглядывает в завершении сюжета, когда Батраз сопоставляется с охотником-«погонщиком», Уырызмаг – с охотником, сидящим в засаде, а Бората – с гонимой по ущелью жертвой.

⁸ В своей статье «Умерщвление стариков» Ж. Дюмезиль сопоставлял данный сюжет со скифскими обычаями (Дюмезиль, 1990. С. 68, 200–201). Однако ученым остался не замечен мотив иносказательного сопоставления человеческой жертвы (Уырызмага) с жертвенным животным (быком). Именно это иносказательное сопоставление, по всей видимости, позволяет возводить данный мотив к обрядам, которые практиковали не все скифы, а именно азиатские племена саков и массагетов. Геродот описывает эти практики достаточно детально (История I. 216, 2). «*Предел жизни им положен не какой-либо иной, но, когда человек становится очень старым, все родственники, собравшись вместе, приносят его в жертву и вместе с ним мелкий рогатый скот; сварив мясо, они устраивают пир. Такая смерть у них считается самой счастливой*». Идентичные сведения приводит Страбон. «*Наилучшей смертью признается у них такая, когда дожившие до старости будут изрублены вместе с бараньим мясом и съедены вперемешку с ним*» (География XI. 8, 6). Из этих сообщений становится вполне понятным, чем Бората обещают «щедро угостить» (*fysym fæwydzystæm*) родичей старого Уырызмага.

⁹ Этот фразеологизм является одним из излюбленных иносказаний нартовского эпоса. Применяется он в разных сказаниях и встречается множество вариантов, которые, тем

Далее следует расправа над заговорщиками. Батраз начинает крушить врагов своей железной палицей (*æfsæn mæc'is*)¹⁰ и, подобно охотнику, гонящему вниз по ущелью стадо диких оленей, направляет уцелевших заговорщиков в сторону входной двери, где поджидает «в засаде» Уырызмаг, успевший установить свой меч между косяками двери, острием внутрь. Как и предсказал старый вождь в иносказательной притче, в итоге все свиньи-заговорщики превратились в туловища и головы (*sydæriddær wydysty, særtæ æmæ gwyrta festy*). Пытаясь выбежать из дома, они натыкались на меч, их туловища выпадали за порог, а головы откатывались обратно в помещение. В качестве отмищения Батраз сдирает со всех мертвецов усы и приказывает их матерям, женам и сестрам сшить из этих «скифских» трофеев шубу для Уырызмага (НОГЭ, 1989. С. 241).

Среди всех эпических памятников потомков индоевропейцев единственным близким аналогом хатиагскому языку осетинской Нартиады, насколько мне удалось установить, является иносказательный «язык млеччха», засвидетельствованный в древнеиндийском эпосе «Махабхарата». В его первой книге «Адипарва» содержится сказание «О сожжении смоляного дворца».

Сюжет сказания крайне прост: старший брат Кауравов, коварный Дурьодхана замышляет убить ненавистных ему двоюродных братьев, доблестных героев Пандавов, и овладеть таким образом престолом царства Куру. Его замысел заключался в следующем: заманить потомков Панду в деревянный дворец, построенный из легко воспламеняющихся материалов (дерева, камыша, конопли), пропитанных воском и топленым маслом, а ночью, когда они заснут, поджечь ловушку и избавиться от законных наследников престола раз и навсегда.

Замысел Дурьодханы расстраивает мудрец Видура¹¹, который во время шествия к «смолянному дворцу» успевает оповестить о смертельной опасности старшего брата Пандавов и законного наследника, Юдхиштхиру. Чтобы не быть разоблаченным, мудрец обращается к Юдхиштхире на «языке млеччха». «Уничтожающий лианы и уничтожающий росу в большом лесу из сухих деревьев не должен сжечь обитающих в дуплах <...> человек, который берет оружие, сделанное не из железа, данное ему врагами, может избавиться от огня, обратившись к средству, каким пользуются дикобразы» (Мбх. I. 135, 6; Мбх., 1992. С. 380–383). Весьма примечательно, что в английских переводах встречается более подходящий с логической точки зрения вариант: «Пожарище, которое поглощает целиком весь лес, не должно повредить крысе, безопасно скрывшейся в своей норе, или

не менее, все восходят к базовому: «Будешь пастухом или погонщиком?». Вариант (*dæ kæd fændy, wæd komgæs nyllæiw, kæd dæ fændy – suræg*), оформлен идентичным образом, что и иносказательное приглашение на пир-западню Сырдона: «Хочешь если – приходи, если хочешь – оставайся!» (*dæ kæd fændy – rasu, kæd dæ fænd – læiw!*) (НК, 2005. С. 8, 91).

¹⁰ Этот мотив сближает образ Батраза с образом героя-палиценосца Бхимы, его собрата из древнеиндийской «Махабхараты».

¹¹ Подобно тому, как это делает нартовский Сырдон, мудрому Видуре удастся расстроить коварные планы Кауравов, прибегнув именно к иносказательной речи.

дикобразу, который поедается в земле» (*The conflagration that consumes the whole forest cannot hurt a rat hiding securely in its hole or a porcupine which burrows the earth*) (Mbh., 1983. С. 50).

Позже, уже наедине с сыном, мать Юдхиштхиры, Кунти спрашивает его о таинственном диалоге с мудрецом Видурой. «Те слова, которые в присутствии людей так сказал Кшаттри, и то, о чем ты сказал ему «хорошо», – то все непонятно нам, словно он их и не говорил» (Мбх. I. 133, 18–27). Прибыв в «смоляной дворец», героям становится очевидным, что они в ловушке и что единственный выход – это вырыть подземный туннель наподобие тех, которые роют дикобразы.

В данном иносказательном диалоге аналогично тому, как это делают нарты в хатиагских диалогах, само иносказание заключается в зооморфизме, герои Пандавы смогут избежать смерти лишь в случае принятия повадок дикобраза.

Что же касается самого наименования «язык млеччха», то это словосочетание, подобно поздним трактовкам словосочетания «хатиагский язык» у осетин, обычно подразумевает чужеродную, нестандартную, иностранную или непонятную речь. Само слово «млеччха» (санск. *mleccha*) означает буквально «варварский» и несет такую же смысловую нагрузку, что и греческое слово «варвар» (др. греч. *βάρβαρος*). Для древних индоариев одними из самых ярких представителей варваров-млеччха являлись скифские завоеватели северных областей Индии, так называемые индо-саки или индо-скифы. Случайно ли географическое совпадение, о котором упоминает «Махабхарата»? Ведь сожжение смоляного дома планировалось совершить вдали от столицы Хастинапур, в городе Варанавата, находящемся в северных окраинах царства Куру. Стоит упомянуть также и тот факт, что в той же первой книге «Адипарва», индо-сакские воины (*śaka*) упомянуты в перечислении войск варваров-млеччха (Мбх. I. С. 165, 31–42).

Создается впечатление, что этот сюжет древнеиндийского эпоса, вполне возможно, связан с влиянием индо-сакского фольклора, а сам «язык млеччха» является сакским вариантом «хатиагского языка». Возможно, именно благодаря скифскому хатиагскому языку мудрому Видуре удастся оповестить Пандавов, сохранив при этом секретность послания, а, тем самым, и жизнь героев. Этот вывод не является произвольным, а основывается на вышеприведенном аналогичном сюжете из осетинской Нартиады. С исторической точки зрения такая параллель вполне оправдана, если иметь в виду тот факт, что часть племен, сформировавших аланский этнос Кавказа, до переселения из Центральной Азии тесно контактировала с теми саками, которые во II в. до н. э. завоевали север Индостана и основали там Индо-сакское царство. Индо-саки оказали значительное влияние на культуру Индии, не только на материальную культуру и искусство (Гуриев, 2008. С. 350–354; Васильков, 2007. С. 201–202 и др.), но и на фольклор (Сказания Пятиречья, 1967. С. 5, 14).

ЛИТЕРАТУРА

- Васильков Я. В., 2007. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (К вопросу о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Мат-лы науч. конф.: «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 193–203.
- Гутиев К. Ц., 1996. Нарты кадджытæ. Сказания о Нартах в 5 т. Т. 2 // Мах-Дуг. № 3. Владикавказ. С. 61–87.
- Гутиев К. Ц., 2006. Нарты кадджытæ. Сказания о Нартах в 5 т. Т. 4 // Мах-Дуг. 2006. № 11. Владикавказ. С. 126–151.
- Гуриев Т. А., 2008. Рецензия: Скифские элементы в искусстве Индии (Заметки о книге Swati Ray «Scythian Elements in Early Indian Art». New Delhi, 2009) // Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies. Vol. VI. № 1–2. Paris – Vladikavkaz. С. 355–358.
- Дзиццойты Ю. А., 1992. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания. 280 с.
- Дюмезиль Ж., 1990. Скифы и Нарты, М.: Наука. 236 с.
- Махабхарата. Книга первая: Адипарва / Пер. с санскрита и комментарии: В. И. Кальянов; ред.: акад. А. П. Баранников. М.: Ладомир, 1992. 764 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Т. 2. М.: Наука, 1989. 496 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Т. 1. М.: Наука, 1990. 432 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 1. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2003. 592 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 3. Дзæуджыхъæу: СОИГСИ, 2005. 712 с.
- Сланов А. А., 2014. Тайный язык воинов: осетинский походный язык // ЭО. № 3. С. 110–116.
- Сказания Пятиречья. О храбрых, нежных и влюбленных / Пер. с пенджаби: И. П. Кудрявцева и И. С. Рабинович. М.: Наука, 1967. 127 с.
- The Mahabharata. Dr. N.V.R. Krishnamacharya. Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams. 1983. 497 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Мысыккаты Борис, независимый исследователь; внештатный сотрудник Центра Скифо-Аланских Исследований им. В. И. Абаева, ответственный редактор журнала «Нартамонгæ», ул. Маркуса, д. 22, г. Владикавказ, 362027, Россия; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

B. Mysykkaty

KHATIAG LANGUAGE OF “NARTIADA” AND THE LANGUAGE OF MOLECHA FROM “MAHABHARATA”

ABSTRACT. The plot of the ancient Indian epic is analyzed, which, quite possibly, is associated with the influence of Indo-Saka folklore, and the “language of Mlechcha” itself is a Saka version of the “Khatia language”. Perhaps it’s thanks to the Scythian Hatiag language that the wise Vidura manages to notify the Pandavas, while

preserving the secrecy of the message, and, thereby, the lives of the heroes. A similar plot is known in the Ossetian Nartiada. From a historical point of view, such an analogy is quite possible if we take into account that some of the tribes that formed the Alanian ethnos of the Caucasus, before their resettlement from Central Asia, were in close contact with those Saks who in the II century BC conquered the north of Hindustan.

KEYWORDS: *Nart epic, Khatiag language, Makhabkharata, alans, saks.*

REFERENCES

- Dzitstsoyty Yu. A., 1992. Narty i ikh sosedi: Geograficheskie i etnicheskie nazvaniya v nartovskom epose [Narts and Their Neighbors: Geographical and Ethnic Names in the Nart Epic]. Vladikavkaz: Alaniya. 280 p.
- Dumézil G., 1990. Skify i narty [Scythians and Narts]. Moscow: Nauka. 236 p.
- Guriev T. A., 2008. Retsenziya: Skifskie element v iskusstve Indii (Zametki o knige Swati Ray «Scythian Elements in Early Indian Art». New Delhi, 2009) [Review: Scythian Elements in Indian Art (Notes on the Book Swati Ray «Scythian Elements in Early Indian Art». New Delhi, 2009)]. *Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies*, vol. VI, № 1–2, pp. 355–358. Paris – Vladikavkaz.
- Gutiyev K. Ts., 1996. Narty kaddzhytæ. Skazaniya o Nartakh v pyati tomakh [Nart legends. Legends of the Narts in 5 volumes], vol. 2. *Mah Dug*, № 3, pp. 61–87. Vladikavkaz.
- Gutiyev K. Ts., 2006. Narty kaddzhytæ. Skazaniya o Nartakh v pyati tomakh [Nart legends. Legends of the Narts in 5 volumes], vol. 4. *Mah Dug*, № 11, pp. 126–151. Vladikavkaz.
- Makhabkharata. Book I: Adiparva. V. I. Kal'yanov, transl.; Ac. A. P. Barannikov, ed. Moscow: Ladomir, 1992. 764 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos v 3 knigakh. [Nart. Ossetian heroic epic in 3 books], vol. 2. Moscow: Nauka, 1989. 496 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos v 3 knigakh. [Nart. Ossetian heroic epic in 3 books], vol. 1. Moscow: Nauka, 1990. 432 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 2. Dzawjeqaw: SOIGSI, 2003. 592 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 2. Dzawjeqaw: SOIGSI, 2005. 712 p.
- Skazaniya Pyatirech'ya. o khrabrykh, nezhykh i vlyublennykh [Legends of the Pyatirechye. About the brave, the gentle and the lovers]. I. P. Kudryavtseva, I. S. Rabinovich, transl. from Punjabi. Moscow: Nauka, 1967. 127 p.
- Slanov A. A., 2014. Tayny yazyk voynov: osetinskiy pokhodnyy yazyk [The secret language of warriors: the Ossetian marching language]. *Etnograficheskoe obozrenie № 3 [Ethnographic Review № 3]*, pp. 110–116.
- Vasil'kov Ya. V., 2007. Indiyские памятники герою в сравнительном освещении (К вопросу о материальном соответствии поэтической формуле “неприкходыашчая слава”) [Indian monuments to heroes in comparative coverage (On the question of material correspondence to the poetic formula “enduring glory”)]. *Filosofiya, religiya, kul'tura Vostoka. Materialy nauchnoy konferentsii “Chetvyortye Torchinovskie chteniya” [Philosophy, religion, culture of the East. Materials of the scientific conference “The Fourth Torchinov Readings”]*. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPb universiteta, pp. 193–203.

The Mahabharata. Dr. N.V.R. Krishnamacharya. Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams. 1983. 497 p.

ABOUT THE AUTHOR

Mysykkaty Boris, independent researcher; freelance employee of the Center for Scytho-Alanic Studies named after V. I. Abaev, executive editor of the journal “Nartamongæ”, ul. Markusa, 22, Vladikavkaz, 362027, Russian Federation; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

Глава 6

ХАТИАГСКИЙ ЯЗЫК И ЭТИМОЛОГИЯ ИМЕНИ НАРТА УЫРЫЗМАГА

Б. Мысыккаты¹

*Резюме. В хатиагском языке осетинской Нартиады сохранился реликт, позволяющий проследить определенную связь иносказательного звериного образа «вепря», с которым отождествляется герой эпоса Уырызмаг, с изначальным значением его имени, реконструируемого в форме *Wægæztæp и восходящего этимологически к иран. *waŋāza- (*ŋagāza-) – «кабан, вепрь». Вероятно, нарт *Wægæztæp изначально осмыслился предводителем некоего «мужского союза», воинского братства, на роль которого вполне подходит нартовский род Ахсартатгата, главой которого являлся Уырызмаг.*

Ключевые слова: осетинский нартовский эпос, хатиагский язык, «человеко-вепрь», рир-западня.

Старый вождь нартовского воинского рода Ахсартатгата по имени Уырызмаг, по всей видимости, носил зооморфный титул «Вепрь». Этот титул всплывает в вариантах сказания «О том, как убивали Уырызмага» (*Zæronð Wyryzmædjy kuyd mardtoŋ*), в которых, вместо привычного хатиагского диалога, в ряде текстов выступает иносказательная песня. Песня звучит из уст заговорщика следующим образом: «*Наши собаки-дворяжки загнали в щель старого черного кабана, ему оттуда выйти нельзя, и мы его там заморим*». Уырызмаг же, увидев в дверях прибывшего на подмогу Батраза, в ответ напевает: «*Я поставлю впереди собак-дворяжек самую лучшую борзую собаку егар, которая им не уступит*» (НОГЭ, 1989. С. 240).

Тождество этой иносказательной песни с хатиагским диалогом подтверждается ответом Уырызмага на вопрос своего спасителя в другом варианте сказания. Юноша обратился по-хатиагски (*badzyrdta xatiagaw*): «*Старик, почему ты такой грустный?*», – на что тот отвечает: «*Посреди степи вокруг клыкастого кабана собрались волки с окровавленными пастями и вороны*» (*bydyry midæg buznaŋ næl-xuyjyl tugdzyx biræg'tæ æmæ syntytæ æræmbyrd sty*) (НК, 2003. С. 232). Под кабаном старик, безусловно, имеет в виду самого себя. При этом эпическая формула *buznaŋ nælxwy* подразумевает персонажа эпоса и сказок, лесного вепря по имени *Buznaŋ*. В народной сказке «Ацырухс» клыкастый кабан *Buznaŋ* персонифицирован и выступает владыкой обширных земель и селений, хозяином табунов, стад и отар. Стало быть, хатиагский язык удержал ассоциацию *Wægæztæg*'а не с абстрактным «кабаном», а с конкретным зоологическим персонажем, так сказать, с осетинским кабаном *par excellence*. Интересно и то, что слово *buznaŋ* выступает одним из заменителей

¹ ORCID: 0000-0001-9011-4658.

слова «кабан» в осетинском иносказательном «охотничьем языке» (Камболов, 2006. С. 454)².

Вариантом сюжета о пире-западне вполне можно считать и сказание о том, как кривой великан Афсарон (*soqqyr wæjyg Æfsæron*), желая отомстить нартам за гибель сына, заманивает Уырызмага и Хамыца на пирушку-западню. Сигналом к нападению для великанов, сидящих в западне, является иносказательная песнь-угроза, аналогичная предыдущей. «Туманным осенним днем в густых камышовых зарослях застряли два кабана (*dywæ nælxuǰy*). Их окружили со всех сторон свирепые псы (*ssyrdǰyn quqqag kuǰtæ*), кабанам из тех зарослей не выбраться, им не уйти от псов – псы разорвут их на части!»³ Услышав песню великана, Батраз спрыгивает с горы во двор заговорщика, по звону его булатного тела о землю Уырызмаг узнает об его прибытии и радостно запекает в ответ: «Чтобы вызволить тех кабанов, с высокой горы прыгнул молодой барс (*iw furaŋŋu lærrun*), ловкий, с горящими глазами. Видать, псам с их большими клыками от него не уйти, молодой барс снимет с них шкуру» (НК, 2005. С. 126–127).

Аналогично первым двум сказаниям, в данном варианте Батраз справляется с врагами и спасает обоих стариков. Наличие в этом варианте двух стариков и сопоставление обоих с кабанам, несомненно, является более поздним изменением, внесенным самим сказителем для адаптации хорошо известной иносказательной песни «о загнанном кабана» в рамках данного сказания.

За пределами осетинских текстов идентичный сюжет зафиксирован в балкарско-карачаевских вариантах нарт(ов)ских сказаний. При этом, «кабаний» образ героя всплывает в аналогичных зооморфных сопоставлениях. Уырызмаг (*Örüzmeŋ*) вновь находится на пиру-западне, глава заговора поднимает бокал в честь гостя, однако его тост звучит скорее как проклятие: «У врага, у которого зубы кабаньи, да затупятся зубы в тоске и страданье, да съедят кабана до кости муравьи!» (Петросян, 1975. С. 223, 467). В менее поэтичном, но более авторитетном варианте, текст звучит так: «Пусть кабанозубый свои клыки потеряет, пусть вепрь с муравьями расстанется!»⁴ (Нарты..., 1994. С. 328). Однако герой не желает мириться с такой участью «кабана» и отвечает встречным тостом: «Да вовек не затупится зуб кабана, муравьиная рать да не будет страшна!» В оригинале: «О Аллах! Пусть вепрь свои

² Не связано ли это осетинское наименование кабана с русским словом *буженина* – «запеченный большой кусок свиного мяса», не имеющим удовлетворительной этимологии?

³ Мотив охоты на кабана с использованием собак хорошо представлен в скифо-сарматском искусстве. Появление такого мотива охоты на кабана в Скифии хронологически можно связать с продвижением сармато-аланских племен к западу от Дона. Вероятно, это было связано с появлением в Скифии новой породы азиатских собак, так называемых «аланских догов», идеально подходящих для травли кабана.

⁴ Паспортизированный оригинал сказания находится в архиве КБНИИФЭ. Ф. 13, оп. 1, д. 5, балк. Исп. Дауут Малкондуев (р. 1886), с. Яникой (КБР), 1959, зап. С. А. Отаров.

клыки не теряет, пусть вебрь (всегда) будет с муравьями!»⁵ В другом балкарском варианте этот сюжет повторяется, с разницей в том, что у героя тюркское имя Тейюр (однако из контекста безусловно ясно его тождество с Ёрюзмеком). Злоумышленник вновь обращается к герою с тостом: «Желаю, чтобы собаки были злы и кабаны обращались в бегство». На что получает ответ: «А я пожелаю, чтобы собаки бежали, а кабаны их преследовали» (Нарты..., 1994. С. 335). В третьем варианте повторяется привычная схема и тост звучит так:

*«Вебрь появился среди нас
Пусть он погибнет от ран!
Пусть вебрь [всегда] убегает,
А щенки пусть [всегда] будут его преследовать!»*

В ответ старый герой произносит встречный тост:

*«...Пусть на твоей могиле ворона [каркает]!
Ну, а вебрь пусть [всегда] преследует,
А щенки пусть [всегда] убегают!»*
(Нарты..., 1994. С. 330).

Примечательно, что в пояснениях к этим сказаниям приводится следующий комментарий: «Иносказательный тост. Здесь под вепрем подразумевается Ёрюзмок, а под муравьями – нарты. Во всех вариантах на тему «пир с западней» этот иносказательный тост традиционен. Если нартов отождествляют с муравьями, щенками и т. д., то Ёрюзмека – только с вепрем...» (Нарты..., 1994. С. 619).

Диалог с иносказанием, содержащим намек на значение имени героя, о котором идет речь, также известен в исландских королевских сагах, при этом говорится эксплицитно о переговорах между воинами во время битвы, что сближается с хатиагским языком нартов. «Тори́р Пес (*Þórir hundr*) и его люди, их было двенадцать, сражались в передних рядах войска, без доспехов, одетые в накидки из волчьих шкур. Люди говорят, что Бйорн, Отважный Медведь (*Bjarnar*), ударил в тот день Тори́ра своим мечом. Но хоть он ударил с намерением, его меч не рубил, как будто его лезвие было отклонено. Так как Тори́р и его люди были одеты в эти волчьи шкуры, которые были смастерены с помощью магии Финн. Когда Бйорн увидел, что его меч не рубит, он обратился к королю и сказал: «Оружие не рубит псов». «Тогда бей псов», ответил король.

⁵ Весьма показательно, что кабаньей образ Ёрюзмека связан с его зубами (клыками). Именно такое описательное наименование кабана создали предки осетин на основе слова *tusk* – «клык», оно удержалось в дигорском слове *tusk'a* – «кабан», буквально «клыкастый» (примечательно, что это слово является одной из наиболее ярких скифо-германских изоглосс, ср. англ. *tusk* – «клык», *tusky* – «клыкастый»). Дигорское *tusk'a* в итоге вытеснило из обихода (под воздействием словесного табу?) исконное дигорское *wæraz* – «кабан» (Абаев, 1979. С. 320–321). Такого рода словесный запрет встречается в осетинском «охотничьем языке» (*сiанæтты æвзæг*), где кабана называют описательным наименованием *ssyrdžyn* – «клыкастый» и *k'ænzugžyn* – «с крюками» (Камболов, 2006. С. 454).

Тогда Бйорн взял огромную палицу и ударил Торира Пса, так что он упал, и даже его голова была свернута в сторону. Но тогда он встал и пронзил Бйорна своим копьём со словами: «Вот как мы кусаем медведей в северных лесах» (Speidel, 2004. Р. 31–32).

Частые сопоставления Уырызмага с зоологическим образом вепря являются, вероятнее всего, далеким отголоском реального значения его имени, восходящего к скифской эпохе и сохранившегося в качестве архаического реликта в иносказаниях хатиагского языка. Еще в 1935 г. В. И. Абаев утверждал: «Исходя из дигорской формы *oræzmæg* / *Wæræzmæg* <...> сближаю с иранским именем *Warazman*, сохраненным в «Истории Албан» Моисея Каланкатуйского» (Абаев, 1990. С. 246–247, 257–258, 389)⁶. В примечаниях к тексту В. И. Абаев впервые предлагает этимологию, которая сближает эти имена «с иранским названием кабана: авест. *varāza*-, санскр. *varāha*-, пехл. *varāz*, курд. *berāz*, н. перс. *gurāz*»⁷ (Абаев, 1990. С. 257).

Если же возводить второй элемент имени к скифскому *manu* – «человек, мужчина» (ср. авест. *manu*-, др. инд. *manu*- – «человек, мужчина»), то имя **Wæræzmæn*, *Warazman* (*Varazman*), возможно, означало «человеко-вепрь» (Абаев, 1949. С. 172)⁸. В таком случае, имена нартовского вождя и албанского царя по значению почти идентичны санск. *Naravarāha* – «человеко-вепрь». Данная параллель уходит своими корнями в седую архаику арийских «мужских союзов» (Васильков, 2012. С. 65). Ведь сопоставление др. инд. *varāha* и иран. *varāza* позволяет возвести это слово на общеарийский уровень, «для индоариев и иранцев образ дикого вепря воплощал в себе идеал силы, свирепости и храбрости», в авестийских текстах он является воплощением бога войны Вртрагны, а в ведических текстах – буйного Рудры. Подобные зооморфные имена обычно являются звериной метафорой для обозначения героя, и, в свою очередь, восходят к символической образности, употребляемой в архаичных воинских мужских союзах (Vassilkov, 2015. С. 245).

⁶ Это же слово по всей видимости присутствует в именах правителей Кавказской Албании: *Varaz Grigor* и *Varaz Trdat*.

⁷ Отличной параллелью нартовскому Уырызмагу является имя и образ героя по имени *Guraz*, из иранского эпоса «Шахнаме» (Фирдоуси, 1960). Этот персонаж буквально «вепрю подобный, подобный грозе» (Шнм. 12752). Выступает в походы под боевым стягом с изображением вепря: «Средь алых, лазоревых, желтых знамен. // Стяг с вепрем лесным вознесен над шатром» (Шнм. 1618, 12070). Этимология его имени восходит к перс. *gurāz*, авест. *Varāza* – «кабан» (см.: Дзиццойты, 2007. С. 209–210).

⁸ Скифское наименование кабана, **varāza*, уцелело лишь в осетинских собственных именах *Wæræzmæg* и *Wæræz* (Абаев, 1989. С. 89–90, 127). Среди скифо-сарматских имен, зафиксированных в древнегреческих надписях Северного Причерноморья, только в Танаисе имен с корнем **varāza* засвидетельствовано пять. Особо привлекает внимание имя *Δαναραζιακος*, которое В. И. Абаев разбирает на *Dan-Warazmak* «Донской Варазмак» (Абаев, 2012. С. 49; Абаев, 1989. С. 127). Это имя Ю. А. Дзиццойты сопоставил с адыгскими сведениями о Бадыноко, часто заменяющем в адыгских вариантах образ Уырызмага (Дзиццойты, 1992. С. 146 и др.).

Вероятно, нарт **Wæræzmæn* изначально осмыслялся предводителем некоего «мужского союза», воинского братства⁹, на роль которого вполне подходит нартровский род Ахсартаттата, главой которого Уырызмаг действительно является. После же его возведения на должность предводителя всей нартвской «кшатрийской олигархии», его имя претерпело контаминацию с созвучным иранским титулом вождя **ava-razmaka-*.

По предположению В. И. Абаева, не сохранившуюся в осетинском языке «форму **Wæræzmæn* отражает, по-видимому, ингушское *Uryzman*» (Абаев, 1990. С. 247). Примечательно, что и в балкарских текстах иногда упоминается герой по имени *Uruzman* (Абаев, 1989. С. 127). Стало быть, у восточных (нахоязычных) и западных (тюркоязычных) соседей осетин, исконное иранское имя нартвского героя «законсервировалось». В то время как у самих осетин, вероятно, под влиянием созвучной формы для обозначения предводителя **ava-razmaka-* (**аца-razmaka-*) «впереди (*аца*) (войска) (*razma*) (находящийся)», это слово зафиксировано в единичном случае в качестве апеллиатива, в остальных случаях оно уже выступает в качестве личного имени нартвского вождя Уырызмага. Ю. А. Дзицкойты приводит в пользу этимологии Г. У. Бейли следующую фразу из эпоса:

*«Уырызмаг, мол, нас сильно позорит.
Тогда решили они выбрать Уырызмага из своей среды»
(Wyryzmæg, dam, næ tyng ægad kuy kæny.
Wæd ta, zag'toj næxicæj iu Wyryzmæg carazæm).*

Указывая при этом, что в данном сказании «имя «Урузмаг» впервые употребляется и как имя собственное, и как нарицательное. Во втором случае оно явно означает «правитель, предводитель» <...> апеллиатив *уырызмаг* не оставил в осетинском языке никаких других следов» (Дзицкойты, 2017. С. 249, 251; Абаев, 1989. С. 127; Bailey, 1980. С. 239). Таким образом, изначальное имя героя **Wæræzmæn* – «человеко-вепрь», постепенно перешло в *Wæræzmæg* (*Oræzmæg*),¹⁰ а затем подверглось дальнейшему фонетическому развитию в *Uruzmaæg* и *Wyryzmæg* (Абаев, 1990. С. 246–247)¹¹.

⁹ Наподобие древнеиндийских *ganas* и *sanghas*, столь типичных для до-ведийских индоариев и саков (Васильков, 2012. С. 60).

¹⁰ В личной переписке, в ответ на мою консультацию, Т. Салбиев любезно прокомментировал предложенное положение следующим образом. «Весьма вероятно, что в данном случае имеет место контаминация двух корней, которые оказываются сведены друг с другом в силу смыслового сближения. Иначе говоря, важна не только языковая сторона, но и речевая <...> подобные смысловые сближения фонетически близких лексем были, скорее всего, одним из важнейших элементов «архаической» поэтики. Стало быть, контаминация подобного рода не только возможна, но в некотором смысле предопределена».

¹¹ Справедливости ради, стоит вспомнить, что сам В. И. Абаев полагал, что «окончание *-an* (*Warazman*) было вытеснено излюбленным *-æg* (*Wæræzmæg*)» (Абаев, 1989. С. 127). Это могло произойти в силу того, что вторая морфема *-man* – «человек», «мужчина» перестала пониматься, ее окончание стало приниматься за суффикс, и в итоге было вытеснено приставкой *-æg*.

Приведенный материал указывает на то, что в хатиагском языке осетинской Нартиады сохранился реликт, позволяющий проследить определенную связь иносказательного зверино-го образа, с которым отождествляется герой с изначальным значением его имени, реконструированного В. И. Абаевым в форме **Wæræzmæn* и восходящего этимологически к иран. **warāza-* (**uarāza-*) – «кабан, вепрь».

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1949. Осетинский язык и фольклор. Л. – М.: Наука. 604 с.
- Абаев В. И., 1979. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3. М.: Наука. 360 с.
- Абаев В. И., 1989. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. М.: Наука. 326 с.
- Абаев В. И., 1990. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир. 640 с.
- Абаев В. И., 2012. Скифский язык // *Nartamongæ*. Vol. 9. № 1-2. Vladikavkaz – Paris. С. 7–114.
- Васильков Я. В., 2012. «Мужи-тигры», «человекольвы» и «люди-вепри» в индийском эпосе, культуре и истории // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени / Отв. ред.: М. А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН. С. 57–71.
- Дзиццойты Ю. А., 2017. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика. 464 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Т. 2. М.: Наука, 1989. 496 с.
- Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994. 657 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 1. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2003. 592 с.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа). Кн. 3. Дзæуджыхъæу, СОИГСИ, 2005. 712 с.
- Петросян А. А., 1975. Балкаро-карачаевские сказания о нартах, «Сатанай спасает Ёрюзмека от гибели» // Героический эпос народов СССР. Т. 1. М.: Художественная литература. С. 222–224.
- Фирдоуси, 1960. Шахнаме. Т. 2 / Пер. с фарси: Ц. Б. Бану; коммент.: А. А. Стариков. М. 644 с.
- Bailey H. W., 1980. Ossetic (Nartä) // *Traditions of Heroic and Epic poetry* / Ed.: R. Auty. London. P. 236–267.
- Speidel M. P., 2004. *Ancient Germanic Warriors, Warrior styles from Trojan's column to Icelandic sagas*. London & New York: Routledge. 313 p.
- Vassilkov Ya., 2015. Animal symbolism of Warrior Brotherhood in Indian Epic, History and Culture / Eds.: In Tiziana Pontillo, Cristina Bignani, Moreno Dore, Elena Muzziarli // *The volatile world of sovereignty: the vratya problem and kingship in South Asia*. New Delhi: DK Printworld. P. 221–253.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Мысыккаты Борис, независимый исследователь; внештатный сотрудник Центра Скифо-Аланских Исследований им. В. И. Абаева, ответственный редактор журнала «Нартамонгæ», ул. Маркуса, д. 22, г. Владикавказ, 362027, Россия; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

B. Mysykkaty

KHATIAG LANGUAGE AND ETHYMOLOGY NAMED AFTER NART UYRYZMAG

ABSTRACT. *In the Khatiag language of the Ossetian Nartiada, a relic has been preserved that allows tracing a certain connection between the allegorical animal image of the “boar” with which the hero of the epic Uyryzmag is identified, with the original meaning of his name, reconstructed in the form *Wæræzmæn and etymologically ascending to Iran. *warāza- (*uarāza-) – “boar, boar”. Probably, the nart *Wæræzmæn was originally conceived by the leader of a certain “male union”, a military brotherhood, the role of which is quite suitable for the Nart clan of Akhsartaggat, whose head was Uyryzmag.*

KEYWORDS: *Ossetian Nart epic, Khatiag language, “man-boar”, rir-trap.*

REFERENCES

- Abaev V. I., 1949. Osetinskiy yazyk i fol'klor [Ossetian language and folklore]. Moscow – Leningrad: Nauka. 604 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of Ossetian language], vol. 3. Moscow: Nauka. 360 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of Ossetian language], vol. 4. Moscow: Nauka. 326 p.
- Abaev V. I., 1990. Izbrannye trudy: Religiya, fol'rlor i literatura [Selected works: Religion, Folklore and Literature]. Vladikavkaz: Ir. 640 p.
- Abaev V. I., 2012. Skifskiy yazyk [Scythian language]. *Nartamongæ*, vol. 9, pp. 7–114. Vladikavkaz – Paris.
- Bailey H. W., 1980. Ossetic (Nartä). *Traditions of Heroic and Epic poetry*. R. Auty, ed. London, pp. 236–267.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2017. Voprosy osetinskoy folologii [Ossetian philology issues]. Tskhinval: Respublika. 464 p.
- Firdousi, 1960. Shakhname, vol. 2. Ts. B. Banu, trans. from farsi; A. A. Starikov, comm. Moscow. 644 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos v 3 knigakh. [Nart. Ossetian heroic epic in 3 books], vol. 2. Moscow: Nauka, 1989. 496 p.
- Narty. Geroicheskiy epos balkartsev i karachaevtsev [Heroic epos of Balkars and Karachais]. Moscow: Nauka, 1994. 657 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 1. Dzawjeqaw: SOIGSI, 2003. 592 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People], vol. 3. Dzawjeqaw: SOIGSI, 2005. 712 p.
- Petrosyan A. A., 1975. Balkaro-karachaevskie skazaniyao nartakh, “Satanay spasaet Yoryuzmeka ot gibeli [Balkar-Karachai legends about sledges, “Satanai saves Yoryuzmek from death”]. *Geroicheskiy epos narodov SSSR [Heroic epos of the peoples of the USSR]*, vol. 1, pp. 222–224. Moscow: Khudozhestvennaya literature.
- Speidel M. P., 2004. Ancient Germanic Warriors, Warrior styles from Trojan's column to Icelandic sagas. London & New York: Routledge. 313 p.

- Vasil'kov Ya. V., 2012. "Muzhi-tigry", "chelovekol'vy" i "lyudi-vepri" v indiyskom epose, kul'ture i istorii ["Men-tigers", "human lions" and "people-boars" in Indian epic, culture and history]. *Bestiary II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni [Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: movement in time.]*. M. A. Rodionov, ed. St. Petersburg: MAE RAN, pp. 57–71.
- Vassilkov Ya., 2015. Animal symbolism of Warrior Brotherhood in Indian Epic, History and Culture. In Tiziana Pontillo, Cristina Bignani, Moreno Dore, Elena Muzziarli, eds. *The volatile world of Sovereignty: the vratya problem and kingship in South Asia*, pp. 221–253. New Delhi: DK Printworld.

ABOUT THE AUTHOR

Mysykkaty Boris, independent researcher; freelance employee of the Center for Scytho-Alanic Studies named after V. I. Abaev, executive editor of the journal "Nartamongæ", ul. Markusa, 22, Vladikavkaz, 362027, Russian Federation; e-mail: boris.misikov@gmail.com.

Глава 7

СКИФЫ И ИСТОКИ ВОСТОЧНОГРУЗИНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

З. А. Джигоева¹

РЕЗЮМЕ. Скифы, являвшиеся предками осетин, внесли значительный вклад в формирование восточно-грузинской государственности и аристократии. Судя по именам знати, аристократия Иберийского царства была скифо-сармато-осетинского происхождения. Скифо-сарматскими являются также имена эгрисских царей. Особенно большую роль сыграли скифы во внутривосточной жизни Картли в период образования первого восточно-грузинского государства Фарнавазидов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: киммерийцы, скифы, Иберия, Закавказье.

Проблемы генезиса Иберийского царства и участия в создании этого политического образования скифо-сарматского элемента являются достаточно сложными и дискуссионными. Как известно, тесные контакты между предками грузин и осетин возникают еще в эпоху скифских походов в Переднюю Азию в VIII–VII вв. до н. э.

Согласно Леонтию Мровели, прародиной грузинского народа была территория Армянского нагорья. И. Джавахишвили считал, что мушки, табалы и каски являются предками современных месхов, иберов и колхов и переселились на Кавказ с юга (ссылка по: *Меликишвили*, 1959. С. 9). Более осторожно высказывался Г. А. Меликишвили, полагавший, что население племенных объединений мушков и табалов, возможно, состояло (по крайней мере, частично) из грузинских племен (*Меликишвили*, 1959. С. 13).

С этими мнениями грузинских историков трудно согласиться. Ассирийские источники предоставляют нам ценный материал, в частности, о крупных малоазиатских объединениях мушков и табалов. Восточные народы (ассирийцы, евреи, хурриты) называли фригийцев Великой Фригии мушками, Мешех.

По мнению И. М. Дьяконова, фригийцы и мисы (или мизийцы, Mysia) были известны восточным народам (ассирийцам) под общим именем мушков (месхи?). Они переселились в Малую Азию с Балканского полуострова на рубеже XIII–XII вв. до н. э. и застали Хеттскую империю в состоянии гибели и распада. В начале XII в. до н. э. Хеттская держава пала под ударами индоевропейских пришельцев – «народов моря» и своего извечного врага касков (кашков) – абешла (касогов и апсилов, т. е., вероятно, предков черкесов-адыге и абхазов) (*Дьяконов*, 1961. С. 333–368; *Дьяконов*, 1968). Фригийцы-мушки и стали индоевропейскими предками современных армян.

¹ ORCID: 0000-0001-7670-2445

Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» приводит родословную потомков Яфета, родоначальника индоевропейских народов, и называет в качестве одного из его потомков Фовела, который положил начало фовелийцам (I, 6). Эпоним Фовел, Тувал вполне можно соотнести с туалами. Этноним туал имеет древнее происхождение, что предполагалось многими исследователями. О древности этнонима пишет Вахушти, который сообщает, что после того, как царство хазаров, т. е. скифов, было разрушено, западные территории центрального Кавказа получили название Двалетия, «именем хазарским» (*Гаглойти*, 2007. С. 84–85).

Об иранском происхождении этнонима туал говорит Т. Н. Пахалина, которая отмечает, что грузинское *Dvaleti* несомненно связано с осетинским туалтае и является более поздним образованием от осетинского *d/twal*. Т. Н. Пахалина предположила, что поскольку в названии туал просматривается индоевропейский корень, то, возможно, до прихода осетин эти места населял какой-то другой народ индоевропейского происхождения под названием *d/twal*. При этом исследовательница не исключала того, что это были предки современных осетин – скифы. Т. Н. Пахалина привела ряд весомых аргументов в пользу того, что осетинский термин *d/twal(-)* является иранским по происхождению и первоначально мог иметь значение «небольшая группа людей, объединенных кровным родством, семья, род» (*Пахалина*, 2002. С. 103–105).

Возможно индоевропейские, предположительно, фригийские, племена мушков (индоевропейских предков армян), а также табалы (туалы – скифы) и кашки и сыграли определенную роль в этногенезе картвелов, но не только они могут считаться отдаленными предками грузин.

Процессы этногенеза грузинского народа, конечно, охватили не одно столетие и были очень сложными, в формировании его приняли участие многие народы: и мушки – армяне, и табалы (туалы–скифы), а позже сарматы и аланы, и персы, и еверы (евреи), а также иные, в том числе картвельские, племена. В рамках заявленной темы нас интересует роль, которую сыграли скифы в формировании первой восточно-грузинской государственности.

Древнейшие сведения о вторжении скифов-киммерийцев в Переднюю Азию сохранились в ассирийских письмах эпохи Саргона II (722–705). В разведывательных донесениях ассирийскому царскому двору речь идет о крупных поражениях, понесенных урартами от киммерийцев (АВИИУ, 1951. № 50). Прежде чем достигнуть Передней Азии, вторгшиеся киммерийцы, несомненно, должны были пройти через территорию Кулха (Колхиды). Как предполагает Г. А. Меликишвили, первый сокрушительный удар был нанесен скифо-киммерийцами именно царству Кулха, которое и оказалось разгромлено (*Меликишвили*, 1959. С. 222). Кроме того, скифо-киммерийцы подвергли разгрому Юго-Восточное Причерноморье, в частности греческие колонии (*Максимова*, 1956. С. 37).

Можно предположить, что скифо-киммерийцы, кроме Малой Азии и некоторых других южных областей (например, область Маннейского царства в Приурмийском районе и др.), имели свои центры во многих регионах Закавказья, о чем

свидетельствуют многочисленные данные древней топонимики и археологии Южного Кавказа и Передней Азии.

Некоторые исследователи считают, что название области Триалети находится в связи с названием киммерийского племени треров (*Меликишвили*, 1959. С. 222). В античных и армянских источниках говорится о стране Гогарена (Гутарк). По Моисею Хоренскому и «Армянской Географии» в состав Гогарены входили области Трехк (Триалети), Джавахети. Ю. С. Гаглойти соотносит с Гогареной (Гутарк) название ущелья Гуджарети в Грузии (*Гаглойти*, 2007. С. 127).

Библейские комментаторы (в частности, Иосиф Флавий) в названиях народов «Гог» и «Магог» склонны видеть скифов. Это обстоятельство указывает на факт проживания здесь скифских племен и установления ими в определенный период истории своей политической гегемонии на данной территории. Это тем более вероятно, что подобное положение налицо, по-видимому, и в соседней (с востока) области Сакашене. Согласно Страбону, в одной из северных областей исторической Армении поселились саки (скифы), по имени которых данная область начала называться «Сакашене» (XI, 29, 4) (Очерки истории Грузии, 1989. С. 119 и сл.).

Следует указать на факт наличия в материальной культуре Грузии и Южного Кавказа в этот период скифских элементов, что несомненно свидетельствует об интенсивных связях населения Закавказья со скифами и киммерийцами и на присутствие здесь скифо-киммерийцев. В материальной культуре Закавказья конца VII–VI вв. до н. э., наряду с местным и древневосточным, ясно выделяется и скифский элемент (*Пиотровский*, 1959. С. 115, 129; *Есаян, Погребова*, 1985). Памятники скифской культуры обнаружены во многих пунктах на территории Восточной и Западной Грузии, а также Армении и Азербайджана.

В Восточной Грузии и Южной Осетии скифские предметы зафиксированы на Самтаврском могильнике, в погребениях Тлийского могильника (*Техов*, 1980), в Дванском некрополе (*Макалатия*, 1949), в погребении из селения Цицамури, на поселении Могрили-Гора, в святилище Мелани, на поселениях в Дигоми и Ховле (Очерки истории Грузии, 1989. С. 119 и сл.).

В Западной Грузии и Абхазии скифские элементы засвидетельствованы в погребениях Куланурхвского некрополя (*Трапиш*, 1970), на могильнике Гуадику (*Трапиш*, 1969), в пос. Колхида (ныне с. Псахара: *Трапиш*, 1970).

В Армении скифские предметы найдены при раскопках урартской крепости в Кармир-Блуре (окраина Еревана), а также в северных регионах республики, в том числе в районе Севанского озера. На территории Азербайджана скифские предметы, относящиеся к более позднему времени (V в. до н. э.) в большом количестве найдены при раскопках в Мингечауре. Некоторые исследователи здесь видят даже захоронения самих скифов (*Пиотровский*, 1944. С. 119–120).

Все эти данные свидетельствуют о том, что на Южном Кавказе в VIII–VII вв. до н. э. существовало могущественное скифское царство, под властью которого на время оказались Передняя Азия и весь Южный Кавказ.

Эти предположения также подтверждаются сведениями Леонтия Мровели о хазарах, которые избрали себе царя. «Вся хазарщина стала повиноваться избранному царю, и возглавляемые им хазары прошли Морские ворота, которые ныне именуются Дарубанди. Не в силах оказались Таргамосиане противостоять хазарам, ибо было их бесчисленное множество. Полонили они страну Таргомосианов, сокрушили все города Арарата, Масиса и Севера» (Картлис Цховреба, 2008. С. 17).

Имя «хазары» в данном контексте «является синонимом скифов, т. к. на исторической арене хазары появляются не ранее VII в. н. э.», а в данном сообщении речь идет о скифо-киммерийских походах VIII–VII вв. до н. э. (*Гаглойти*, 2007. С. 109).

Киммеро-скифы сыграли большую роль в истории населения Закавказья и Ближнего Востока и после крушения первой скифской «империи» еще долгое время имели важное значение в политической жизни этих регионов. Они приняли непосредственное участие в политогенезе народов Южного Кавказа: в первую очередь, речь идет об Армянском, Иберийском и Эгрисском царствах. Скифо-киммерийцы способствовали изменению политической обстановки и в Закавказье, вызвав разгром одних объединений (например, Кулха – Южно-Колхидского царства) и способствуя усилению других. Именно скифская аристократия стояла у истоков новых крупных и прочных политических единиц, находившихся на грани государственности или же представлявших собой уже архаические государственные образования.

Эти выводы подтверждаются данными грузинской исторической традиции. Согласно Леонтию Мровели и другим древнегрузинским преданиям, засвидетельствованным в исторической хронике «Мокцевай Картлисай», «первым царем во Мцхета» был сын царя страны Ариан-Картли Азо, а возникновение Картлийского царства со столицей Мцхета связывается с легендарным походом Александра Македонского в Картли.

После Азо «царем стал Фарнаваз. Он воздвиг большой идол на выступе [горы?] и дал ему имя Армаз, и обвел [идол] стеной со стороны реки, и называется [это место] Армаз» (Картлис Цховреба, 2008. С. 23–24). Фарнаваз, согласно этому преданию, был племянником некоего Самара, бывшего мамасахлисом (старейшиной) города Мцхета в то время, когда сюда якобы пришел Александр Македонский. Как Самар, так и его брат, отец Фарнаваза, были убиты при нашествии Александра. Тогда Фарнавазу было три года, и мать увезла его на север, в горы Кавказа. Возмужав, Фарнаваз вернулся во Мцхета и сблизился с Азо, который высоко оценил его как охотника. Однажды во время охоты Фарнаваз наткнулся на клад драгоценностей. Тогда он послал своего раба к Куджи, правителю Эгриси (Западная Грузия), и, сообщив ему о кладе, предложил совместно выступить против Азо. С большой радостью согласился Куджи принять Фарнаваза и использовать найденный им клад для увеличения числа своих войск. Явившемуся к нему Фарнавазу Куджи добровольно подчинился, так как последний был потомком родоначальников Картли (Там же. С. 27).

Ю. С. Гаглойти, основываясь на данных грузинских источников, предположил, что Фарнаваз воспитывался в осетинской среде (*Гаглойти*, 2007. С. 7). Важным для нас представляется и то обстоятельство, что имена Азо, Фарнаваза, Саурмага и других представителей элиты Иберийского царства были скифо-сарматскими (*Гаглойти*, 2010. С. 58–98; *Дзиццойты*, 2003. С. 180).

Таким образом, можно утверждать, что аристократия (правящая элита) иберийского царства была скифо-сармато-осетинской по своему происхождению.

Как известно, одного из эгрисских царей звали Куджи. Этот Куджи и основал столицу Эгрисского царства Цихе Годжи (крепость Годжи). Цихе Годжи упоминается также в произведении грузинский агиографической литературы «Мученичество Давида и Константина». Здесь упоминается название г. Джихан-Куджи, под которым, видимо, следует подразумевать Цихе–Годжи. Первая часть названия «Джихан» – мегрельская форма, соответствующая письменной форме «Цихе» – «крепость»; вторая часть – «Куджи» в данном случае заменила летописное «Годжи» (*Цулая*, 1996. С. 104–116).

Куджи – Кудзи – имя бесспорно скифо-аланского (осетинского) происхождения. (*Ванеев*, 1989. С. 348–352; *Гаглойти*, 2007. С. 113–114). В. И. Абаев отмечает, что в III–II вв. до н. э. в скифском языке происходил переход глухих согласных в звонкие, но в отдельных диалектах он мог иметь место значительно раньше или позже (*Абаев*, 1949. С. 211). Имя Куджи до самого последнего времени бытовало в ономастике Осетии и встречается преимущественно у южных осетин, при этом имя Кыдзаг является исходным. В основе этого имени лежит осетинское (скифское) слово *куыдз* – «собака» (Там же. С. 171). Этнографические данные свидетельствуют о том, что подобные уничижительные имена давались с магическими целями. Но в данном случае, как нам представляется, возможно, и иное толкование: имя Куджи в древности указывало на принадлежность к воинскому сословию. Как известно, мужские союзы и связанные с ними ритуалы и мифы хорошо изучены для германской, индоиранской, греческой, латинской и кельтской, а также балто-славянской традиций (*Иванчик*, 1988. С. 38–48). Огромную роль играл в мужских союзах образ пса-волка (*Иванов*, 1975. С. 399–408; *Иванов, Гамкрелидзе*, 1984. С. 492–496).

В заключении мы хотели бы сформулировать некоторые выводы, которые следуют из изложенного выше материала.

При всей сложности и неоднозначности процесса этногенеза грузин, ясно одно – скифо-осетины внесли значительный вклад в формирование восточно-грузинской государственности и аристократии.

Исследователи давно уже обратили внимание на близость имен иберийской элиты со скифо-сарматскими. К числу этих имен ученые относят Саурмаг, Картам, Хсефарнуг, Шарагас и множество других (см. подробно: *Дзиццойты*, 2003. С. 163–209). Ю. А. Дзиццойты было высказано также предположение, что имя первого грузинского царя следует выводить из скифского **aza* – «вождь» (Там же. С. 180). Можно с уверенностью констатировать, что аристократия Иберийского

царства была скифо-сармато-осетинского происхождения. Скифо-сарматскими являются также имена эгрисских царей Куджи, Савлака, Олтака, а также имена царей абазгов Ресмага и санигов Спадага (*Ванеев*, 1989. С. 348–352; *Гаглойти*, 2007. С. 113–114).

По справедливому замечанию Ю. С. Гаглойти, скифы особенно большую роль сыграли во внутривосточной жизни Картли в период образования первого восточно-грузинского государства Фарнавазидов. Скифы–осетины, наряду с картлийцами, стояли у истоков восточно-грузинской государственности.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И.*, 1949. Осетинский язык и фольклор. М. – Л.: Наука. 604 с.
- Ванеев З. И.*, 1989. Избранные труды. Цхинвал: Ирыстон. 424 с.
- Гаглойти Ю. С.*, 2007. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир. 240 с.
- Гаглойти Ю. С.*, 2010. Аланы и скифо-сарматские племена Северного Причерноморья. Избранные труды. Т. 1. Цхинвал. С. 58–98.
- Дзицойты Ю. А.*, 2003. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал. 224 с.
- Дьяконов И. М.*, 1951. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (АВИИУ) // ВДИ. № 2, 3. 4. 257 с.
- Дьяконов И. М.*, 1961. Хетты, фригийцы и армяне. Проблемы армянского языка // Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии / Отв. ред.: И. М. Дьяконов. М.: Восточная литература. С. 333–368.
- Дьяконов И. М.*, 1968. Предыстория армянского народа. Ереван: АН Арм. ССР. 180 с.
- Есаян С. А., Погребова М. Н.*, 1985. Скифские памятники Закавказья. М.: Наука. 152 с.
- Иванов В. В.*, 1975. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. № 5. С. 399–408.
- Иванов В. В., Гамкрелидзе Т. В.*, 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1–2. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та. 1330 с.
- Иванчик А. И.*, 1988. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. № 5. С. 38–48.
- Картлис Цховреба (История Грузии) / Гл. ред.: Р. Метревели. Тбилиси: Артануджи, 2008. 456 с.
- Макалатия С. И.*, 1949. Раскопки Дванского некрополя // СА. XI. С. 225–240.
- Максимова М. И.*, 1956. Античные города Юго-Восточного Причерноморья: Синопа. Амис. Трапезунд. М. – Л.: Изд-во АН СССР. 472 с.
- Меликишвили Г. А.*, 1959. К истории Древней Грузии. Тбилиси: Изд-во АН Груз. ССР. 509 с.
- Очерки истории Грузии в 8 т. Т. 1. Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. / Ред.: Г. А. Меликишвили, О. Д. Лордкипанидзе. Тбилиси: Мецниереба, 1989. 508 с.
- Пахалина Т. М.*, 2002. Скифо-осетинские этимологии // *Nartamongae*. Vol. I. № 1. Paris – Vladikavkaz. С. 101–106.
- Пиотровский Б. Б.*, 1944. История и культура Урарту. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР. 364 с.
- Пиотровский Б. Б.*, 1959. Ванское царство. М.: Восточная литература. 284 с.
- Трапш М. М.*, 1969. Труды, II. Сухуми: Алашара. 376 с.

Трапи М. М., 1970. Труды, I. Сухуми: Алашара. 212 с.

Техов Б. В., 1980. Скифы и Центральный Кавказ в VII—VI вв. до н. э. М.: Наука. 96 с.

Цулая Г. В., 1996. Из истории грузинской агиографии: «Мученичество Давида и Константина» // ЭО. № 1. С. 104–116.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Джиоева Залина Алановна, Юго-Осетинский государственный университет им. А. А. Тибилова, ул. Путина, д. 8, г. Цхинвал, 100001, Республика Южная Осетия; e-mail: dzloevazalina09-@qmail.com.

Z. A. Dzhioeva

SCYTHIANS AND THE ORIGINS OF THE EASTERN GEORGIAN STATEHOOD

ABSTRACT. *The Scythians, who were the ancestors of the Ossetians, made a significant contribution to the formation of the East Georgian statehood and aristocracy. Judging by the names of the nobility, the aristocracy of the Iberian kingdom was of Scythian-Sarmatian-Ossetian origin. The names of the Aegris kings are also Scythian-Sarmatian. The Scythians played an especially large role in the internal political life of Kartli during the formation of the first East Georgian state of the Farnavazids.*

KEYWORDS: *Cimmerians, Scythians, Iberia, Transcaucasia.*

REFERENCES

- abaev V. I., 1949. Osetinskiy yazyk i fol'klor [Ossetian language and folklore]. Moscow – Leningrad: Nauka. 604 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2003. Nartovskiy epos i Amiraniani [Nart epic and Amiraniani]. Tskhinval. 224 p.
- D'yakonov I. M., 1951. Assiro-vavilonskie istochniki po istorii Urartu [Assyro-Babylonian sources on the history of Urartu]. *VDI*, № 2, 3, 4. 257 p.
- D'yakonov I. M., 1961. Khetty, frigiysy i armyane. Problemy armyanskogo yazyka [Hittites, Phrygians and Armenians. Problems of the Armenian language]. *Peredneaziatskiy sbornik. Voprosy khettologii i khurritologii* [Western Asia collection. Questions of Hittology and Hurritology]. Moscow: Vostochnaya literatura, pp. 333–368.
- D'yakonov I. M., 1968. Predystoriya armyanskogo naroda [Prehistory of the Armenian people]. Yerevan: AN ArmSSR. 180 p.
- Esayan S. A., Pogrebova M. N., 1985. Skifskie pamyatniki Zakavkaz'ya [Scythian monuments of Transcaucasia]. Moscow: Nauka. 152 p.
- Gagloyty Yu. S., 2007. Alano-Georgika. Svedeniya gruzinskikh istochnikov ob Osetii i osetinakh [Alano-Georgica. Information from Georgian sources about Ossetia and Ossetians]. Vladikavkaz: Ir. 240 p.
- Gagloyty Yu. S., 2010. Alany i skifo-sarmatskie plemena Severnogo Prichernomor'ya. Izbrannyye trudy [Alans and Scythian-Sarmatian tribes of the Northern Black Sea region. Selected works], vol. 1, pp. 58–98. Tskhinval.

- Ivanchik A. I., 1988. Voiny-psy. Muzhskie soyuzы i skifskie vtorzheniya v Perednyuyu Aziyu [Dog warriors. Male unions and Scythian invasions of Southwest Asia]. *Soviet Ethnography*, № 5, pp. 38–48.
- Ivanov V. V., 1975. Rekonstruktsiya indoevropeyskikh slov i tekstov, otrazhayushchih kul't volka [Reconstruction of Indo-European words and texts reflecting the cult of the wolf]. *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka* [News of AN SSSR. Literature and language series], № 5, pp. 399–408.
- Ivanov V. V., Gamkrelidze T. V., 1984. Indoevrepeyskiy yazyk i indoevropeytsy [Indo-European language and Indo-Europeans], vol. 1–2. Tbilisi. 1330 p.
- Kartlis Tskhovreba. Tbilisi, 2008. 456 p.
- Makalatiya S. I., 1949. Raskopki Dvanskogo nekropolya [Excavations of the Dvan necropolis]. *SA* [Soviet Archeology], XI, pp. 225–241.
- Maksimova M. I., 1956. Antichnye goroda Yugo-Vostochnogo Prichernomor'ya: Sinopa. Amis. Trapezund [Ancient cities of the Southeastern Black Sea region: Sinop. Amis. Trebizond]. Moscow: AN SSSR. 472 p.
- Melikishvili G. A., 1959. K istorii Drevney Gruzii [To the history of Ancient Georgia]. Tbilisi: AN GruzSSR. 509 p.
- Ocherki istorii Gruzii v 8 tomakh. Tom I. Gruziiya s drevneyshikh vremen do IV v. n. e. [Essays on the history of Georgia in 8 volumes. Vol. I. Georgia from ancient times to the 4th century AC]. G. A. Melikishvili, O. D. Lordkipanidze, eds. Tbilisi, 1989. 508 p.
- Pakhalina T. M., 2002. Skifo-osetinskie etimologii (Scytho-Ossetian etymologies). *Nartamongaе*. Paris – Vladikavkaz, pp. 101–106.
- Piotrovskiy B. B., 1944. Istoriya i kul'tura Urartu [History and culture of Urartu]. Yerevan: AN ArmSSR. 364 p.
- Piotrovskiy B. B., 1959. Vanskoe tsarstvo [Kingdom of Van]. Moscow: Vostochnaya literatura. 284 p.
- Tekhov B. V., 1980. Skify i Tsentral'nyy Kavkaz v VII–VI vv. do n. e. [Scythians and the Central Caucasus in the 7th–6th centuries BC]. Moscow: Nauka. 96 p.
- Trapsh M. M., 1969. Trudy [Works], II. Sukhumi: Alashara. 376 p.
- Trapsh M. M., 1970. Trudy [Works], I. Sukhumi: Alashara. 212 p.
- Tsulaya G. V., 1996. Iz istorii gruzinskoy agiografii: “Muchenichestvo Davida i Konstantina” [From the history of Georgian hagiography: “The Martyrdom of David and Constantine”]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], № 1, pp. 104–116.
- Vaneev Z. I., 1989. Izbrannye Trudy [Selected works]. Tskhinval: Iryston. 424 p.

ABOUT THE AUTHOR

Dzhioeva Zalina A., South Ossetian State University named after A. A. Tibilov, ul. Putina, 8, Tshival, 100001, Republic of South Ossetia; e-mail: dzloevazalinao9@gmail.com.

Глава 8

НАРТОВСКИЕ СКАЗАНИЯ ОСЕТИН И ЭПОС ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ: ОБЩЕЕ И ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ БЛИЗОСТЬ

Л. А. Чибиров

РЕЗЮМЕ. В статье прослеживаются общие мотивы, связывающие эпос финно-угорских народов и осетинский нарттовский эпос. Все эти общие мотивы и параллели, связывающие нарттовский эпос с эпосами народов Северо-Восточной Европы, свидетельствуют об имевших место контактах племен – носителей эпоса в историческом прошлом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Нарттовский эпос, Калевала, осетины, аланы, финно-угры, эпос.*

Общность мифологических сюжетов у финно-угров и иранцев восходит к отдаленным временам их непосредственных контактов. В первую очередь, карело-финские руны и нарттовский эпос сближает то, что оба они – порождения родового строя. Вместе с тем, «чрезвычайно ценные для истории эпоса ранние слои обнаруживают <...> и типологические сходства с материалами эпоса других, не финно-угорских народов, в частности, с нартским эпосом» (Евсеев, 1959. С. 37). Как отмечено Е. М. Мелетинским, «древнейшие пласты нарттовского эпоса, восходящие к тому периоду типологически близки к мифологическим песням «Эдды» и «Калевалы», к вавилонскому эпосу о Гильгамеше» (Мелетинский, 1957. С. 41).

Мифы финнов и карел, хантов и манси и других финно-угорских народов значительно различаются. Но общие сюжеты с осетинами есть у них у всех. Гномы чаклы в саамской мифологии напоминают осетинских быцента.

По мнению большинства нарттоведов, истоки нарттовского эпоса восходят к переходной эпохе от матриархата к патриархату. «Матриархальный образ Сатаны обнаруживает сходство с аналогичными образами хозяйки Похьёлы, хозяйки Туонелы, матери Лемминкяйнена и другими, одаренными магической силой героинями финских рун. Однако образ хозяйки Похьёлы был разработан слабее, чем образ Сатаны» (Евсеев, 1959. С. 38). К сожалению, ни у одного из финно-угорских народов не упоминаются ни нартты, ни аланы, ни осетины, имеются лишь косвенные свидетельства. В частности, мордовские эпические песни знают лишь ногаев, которые, наряду с аварами, чынты, агурами довольно хорошо представлены в осетинских сказаниях; даже Сатана заимела сына от черного ногайца.

Как отмечено В. И. Абаевым, изобретение пива послужило сюжетом эпической песни не только у осетин, но и финнов: изобретению пива посвящена целиком Двадцатая руна Калевалы (Карельские..., 1950. № 63). Капо (или Осмотар), дочь Калевы, родоначальника финских героев, является первой женщиной, сварившей пиво из ячменя и солода с примесью меда (Абаев, 1990. С. 169). В культуре пивоварения в фольклоре осетин и финнов много общего «между глубоко человеческим

и реальным образом Сатаны и туманно-мифологическим образом финской Капо, оба они идут, несомненно, из одного источника – из древнейших мифов о происхождении стихий, богов и людей» (Там же). Близость более чем значимая. Как отмечено тем же В. И. Абаевым, «культура пива для финнов является очень древней и финское название пива *olut*, как и осетинское *aluton*, ведет к древнегерманскому *alut*» (Абаев, 1958. С. 130).

В нартзовских сказаниях Хамыцу и Батразу с враждебными намерениями предлагается выпить чашу Уацамонга, полную змей, лягушек и других гадов. В сказании «Батраз и чаша нартзов Уацамонга» читаем: «А когда захотел хлебнуть из чаши, оказались в браге ящерицы, змеи, лягушки, и прочие гады. Клубясь, всплывали они в чаше и устремлялись в рот Хамыцу. Но тверды как булат были усы Хамыца, он бил и колол гадов своими булатными усами, и вновь спрятались они на дне чаши. И тогда булатноусый Хамыц опрокинул вверх дном чашу Уацамонга» (Сказания..., 1960. С. 248–249). И в карело-финской «Калевале» также фигурирует чаша с пивом, кишашая змеями и лягушками. Ее подносят Лемминкяйнену на пирушке в мрачной Похьёле (Пяйвёле, Хийтоле или Лоутоле), но финский герой, подобно нартзовскому, приканчивает гадов и выпивает пиво (Абаев, 1990. С. 189).

С музыкантом Вайнямёйненом в Калевале, создавшим первый струнный музыкальный инструмент кантеле, сближают Сырдона, создавшего фандыр, Ацамаза с его чудесной свирелью и даже Сослана, в связи с тем, что, когда он заиграл чудесную песню на многострунном фандыре, искусно вырезанном из березового нароста, «на звуки слетаются птицы и сбегаются звери» (Осетинские..., 1948. С. 139). Аналогичное воздействие чудесной игры Вайнямёйнена на зверей и птиц, а по некоторым версиям и на рыб, описывается в многочисленных записях рун (Карельские..., 1950. № 68, 173). Подобно Сослану, старый Вайнямёйнен попадает живым в Страну мертвых Туонелу и возвращается оттуда.

Отдельные эпизоды походов Сослана сближаются не только с повествованием о Вайнямёйнене, но и с приключениями Лемминкяйнена. В частности, имеется в виду рассказ о том, как «выволокли уаиги Сослана к столу, разложили его на нем и стали рубить его своими ножами (Осетинские..., 1948. С. 140). Эта сцена напоминает разрубание Лемминкяйнена на куски слепым стариком Улаппалы. Подобно тому, как в нартзовском эпосе красавица Бедуха помогает Сослану вернуться из Страны мертвых, так и в рунах мать Лемминкяйнена воскрешает сына (Евсеев, 1959. С. 39).

В некоторых случаях Сослану приписываются подвиги, сходные с подвигами героя карельских рун кузнеца Ильмаринена. Например, в нартзовском эпосе Сослану, сватавшемуся к дочери сына Хыза, дают трудное задание сплясать невиданный танец на остриях мечей и кинжалов (Осетинские..., 1948. С. 115), а в рунах старуха, жена лесного бога Хиси, близкого осетинскому Афсати, предлагает сватавшемуся к ее дочери кузнецу Ильмаринену поплясать или походить целый день по остриям кольев, иногда и по остриям мечей.

Образ Сослана в отдельных сказаниях связан с мотивом богоборчества. Аналогичный мотив можно встретить в карельской руне о ковке цепи кузнецом Хиси. Этот сюжет как в нартовском сказании, так и в карельской руне сходен с мифом о закованном Прометее. Таков общий мотив захоронения героя заживо в большой яме. В карельской руне пойманный Луе закрыт в глубокой яме, завален большими камнями и толстыми бревнами (Карельские..., 1950, № 172). Сослан сам залезает в большую яму, «сверху на него наваливают хворост и землю, камни и деревья» (Осетинские..., 1948. С. 101). Оба героя при помощи сверхъестественных сил выходят из ямы. В таком же положении, как и Сослан, оказывается Батраз (Там же. С. 268–269).

В эпизоде мести Батраза за смерть отца В. Я. Евсеев видит сходство с сюжетом руны о мести Куллерво, сына Калервы (Карельские..., 1950. С. 17, 46). Однако наличие у Куллерво свирели или дудки сближает его, скорее, с другим мстителем – Ацамазом. Как и Ацамаз, Куллерво – чудесный младенец-силач, который уже в колыбели показал свою необыкновенную силу – будучи всего лишь трехдневным младенцем, он порвал свои свивальники и выкарабкался из пеленок. Как и Ацамаз, он – герой-мститель, оставшийся единственным представителем своего рода, и разрушительные подвиги Куллерво направлены на отмщение роду убийцы его отца. Он отправляется на войну мстить Унтамо – губителю своей семьи и своего рода. Кроме того, Куллерво сражается с иноземными захватчиками.

В эстонских преданиях злые и глупые великаны ванапаганы очень похожи на осетинских уаигов. Герои Калевипоэг и Тылл с острова Сааремаа состязаются с ванапаганами в метании камней, на которых остаются отпечатки их рук и ног. В этом они схожи с Сосланом. Сближаются и обстоятельства их смерти: по одной из версий, враги отрубили Калевипоэгу ноги до колен, когда богатырь спал.

Есть у эстонцев и параллель к сказанию о том, как Урузмаг заказал у покровителя кузнечного ремесла Курдалагона меч из небесного железа и выявил подмену. Оказавшись у кузнеца Финна, на пробу Калев разбивает о камень два меча, третий, более прочный, гнет о наковальню. Наконец из потайного подземелья младший сын кузнеца выносит чудесный меч, выкованный для его отца Калева.

Юных мстителей Батраза и Ацамаза напоминают младенец из рода Вэли, пастух Евлё-Хуплё, Горностаевый Совик, Канинский приемыш и другие в ижмо-колвинском эпосе коми-зырян, Иван – сын вдовы охотника в вымском эпосе коми-зырян.

В эпосе коми-пермяков и коми-зырян есть колесо, мотив борьбы героя со смертоносным чудовищем, которое соответствует Балсагову Колесу (Иванеско, 2013. С. 403). В крае Коми жили два брата. Один из них служил пермскому князю, а другой – Перя-богатырь – жил в деревне Лупья и промышлял охотой на лесных зверей и птиц. Перя отличался невиданной силой. Однажды на пермского царя напал «южный царь», он ездил на колесах, «которыми разбивал войска пермского князя» (в других вариантах – неприятель с колесом; другой царь «на какой-то

машине»; иноземец царь и его силач в середине чугунного колеса, чужой богатырь с колесом, неприятель с «коляской». Брат Пери-богатыря уговорил его помочь пермскому князю. Перя отправился на поле боя и увидел, как чудовищные колеса давят и убивают воинов. Когда вражеский богатырь на колесах приблизился к Перю, он оттолкнул колеса от себя; в этой схватке Перя потерял мизинец левой ноги и сказал только: «Здесь, оказывается, сильно комары кусаются!» Брат Пери подошел к нему и стал говорить, что, если Перя не сразится с врагом, а будет только защищаться, враг его обязательно убьет. На другой день Перя стал на том же месте. Прямо на него покатились вражеский богатырь, оставляя после себя широкую кровавую улицу. Перя дождался, пока тот подкатится вплотную, поднял его выше головы и стукнул об землю так, что осталось только кровавое пятно. Сам Перя живет с Зарань, дочерью солнечного бога Шонды. Сохранилось и характерное предание, что Перя боролся с самим Богом, и тот превратил его в камень. Это сказание напоминает богоборчество Батраза.

Отмеченный в фольклоре многих народов обычай убийства дряхлых стариков у осетин и финно-угров объединяет наличие алкогольного напитка, а именно – пива, как необходимого элемента. В сказании о том, как собирались убить старого Урузмага, молодые нарты хотят умертвить старца, напоив его прежде пивом и вином. Урузмаг, зная о своей участи, все же не отказывается от приглашения на пир. Сатана учит его, как избежать опасности, но, тем не менее, он вынужден обратиться за помощью к Сослану и Батразу (Нарты. ОГЭ. 2. С. 239–241).

У мордвы сохранилось предание о том, что якобы в древности в определенное время устраивался особый праздник «Пошт(яй) поза» – Пиво дедов. Варилась брага, и «зажившегося» старика усердно угощали, затем сажали на лубок перед вырытой ямой, забивали до смерти дубинками и на этом же лубке зарывали в яме. Черты подобного обычая можно проследить в игре «Старик» у коми. Выбирается «старик», которого окружают играющие; девушка, изображающая попа, задает ему вопросы типа: «Пахал ли ты уже?». В ответ «старик» пытается оправдать свою бездеятельность. Играющие поют припевку: «Ох ты, не кумушки ходите, у меня старик-то немощной, пиво пити-от, сукин сын, не хочет, работать-от, сукин сын, не может...» Все заканчивается избиванием «старика». Разумеется, такая игра предполагает наличие основы – предания.

В мордовском фольклоре, как и в нартовском эпосе, древо жизни (яблоня) стоит посредине селения Ине Кужо и плодоносит три раза в год. Ашо Сэрге, хозяин рыбы реки Рав (Волги) в мифологии мордвы-эрзя, напоминает осетинского повелителя рыб Кафты-сар-Хуандон-алдара.

В эрзянской легенде об избрании правителем пахаря-богатыря Тюштяна тот соглашается царствовать при условии, что получит священный знак: «Если меня избрал сам Бог, то пусть кнутовище покроется листьями и расцветет к тому времени, когда я вернусь сюда с другого конца загона». Кнутовище у него из яблоньего дерева, сухое и обтесанное, но когда он возвращается с другого конца загона, то видит, что кнутовище его покрылось листьями и расцвело, а потом на нем

появились яблоки. Это напоминает испытание с яблоневой веточкой, с помощью которой Уастырджи добывается, чтобы невеста досталась Насран-алдару.

В осетинском эпосе Мукара, убиваемый Сосланом, просит победителя опоясаться его спинным мозгом, но герой делает это сначала с деревьями, которые гибнут, будучи перерезанными поперек (Нарты. ОГЭ, 2. С. 127). В удмуртских богатырских легендах перед смертью богатырь Бурсин предлагает враждебному народу вынуть из его мертвого тела кишки и опоясаться ими и затем сварить их и съесть. Враги, опасаясь силы богатыря, обернули его кишки вокруг столба, и тот взвился до небес (видимо, та же участь ожидала бы их). Богатырь Алгазы посоветовал врагам-черемисам обернуть его кишки вокруг дерева. Враги отошли от дуба, вокруг которого обернули кишки, на расстояние, которое можно пройти, пока сварится котел щей; вернувшись, они увидели, что от дуба осталась только тонкая веточка, и разрубили кишки на мелкие части, а если бы они этого не успели сделать до того, как и тонкая ветка исчезнет, то все потомство Алгазы состояло бы из богатырей.

В нартовском эпосе осетин бог Уастырджи оборачивается лисой, чтобы выманить из села молодежь, сватающуюся к красавице, с тем, чтобы его посланница могла выступить в роли свата. В легендах удмуртов во время войны богатырь Сыйолта, Алгазы или Мардан последовательно превращается в медведя, чтобы выманить врагов из их деревни.

В фольклоре удмуртов и марийцев есть группа старинных сказок о девушках, оказавшихся во власти Кукри-бабы или других лесных демонических существ. Не пройдя испытание, девушки вынуждены остаться у них и помогать по хозяйству. Затем следуют неудачные попытки бегства от этих существ. Они все же совершают благополучно побег, но родные не пускают их среди ночи в дом, и беглянки гибнут. От девушек остаются только их волосы, которые идут на изготовление струнного музыкального инструмента. Этот мотив перекликается с созданием Сырдоном фандыра, а Сосланом – хьысын-фандыра.

В марийском предании о горе Мелекш одноименный богатырь по вине матери гибнет под катящимся на него жерновом, что напоминает сванские нартовские предания о Сослане (Сосрукве). Находит свои соответствия и посмертная судьба Сослана, который из Страны мертвых помогал нартам, но перестал это делать после ложного зова. Богатырь Чоткар выступает в легендах защитником марийского народа от татаро-монголов. Ложась спать, он наказывает сородичам будить его при появлении врага. Один мариец будит его из любопытства, после чего обиженный Чоткар-патыр говорит, что больше не будет откликаться на зов, и засыпает навсегда. Богатырь Чучка, известный также коми-пермякам, ложась спать, предупреждает сородичей о том, что они должны позвать его в случае нападения русского царя. Слыша зов о помощи, он просыпается от богатырского сна и отражает натиск русских. Но когда караульщики, поддавшись ложному страху, будят его понапрасну, Чучка прокликает местную деревню и засыпает уже навсегда. Согласно преданию, при жизни легендарный средневековый военачальник луго-

вых мари Чумбулат был верным защитником своего народа. Умирая, он дал обещание являться на зов о помощи и отражать нападение врагов. Он неукоснительно выполнял свое обещание: каждый раз, когда нападал враг, Чумбулат в полном боевом снаряжении выезжал верхом из горы и разбивал врага. Но однажды дети, играя в войну, трижды вызвали его понапрасну. Чумбулат пришел в ярость и объявил сородичам, что отныне он не помогать им будет, а вредить. Чтобы умиловить его, черемисы должны приносить ему существенную жертву – жеребца. Существовала легенда о трех богатырях-всадниках, которые легли в могилы на вершинах гор, пообещав людям прийти им на помощь в случае войны. Богатырей гор Немда и Киебак разбудили понапрасну, и они, рассердившись, потребовали приносить им жертвы.

З. К. Плаева, отмечая связь с Ацамазом марийского личного имени Азамат, обратила внимание на то, что у марийцев бытовало и собственное старинное имя Патраш, которое отсылает к другому известному герою осетинского нартовского эпоса – Батразу (Плаева, 2015. С. 42–43).

Параллели с нартовским эпосом осетин прослеживаются и у обских угров – хантов и манси. Они связаны с солнечным божеством Мир-суснэ-хумом – персидским Митрой. В сказках его порой эвфемистически называли Эква-пырищ (Сынок женщины). «Тексты о божестве, герое мансинского эпоса Мирсус де хуме, о начале его подвигов, сходны с текстами нартского эпоса» (Кузьмин, 2012).

Подобно Сослану, Мир суснэ-хум в хантыйском мифе попадает в загробный мир. Там он тоже видит, как наказываются проступки людей на том свете. Того, кто пожалел рубанок для товарища, строгоют в загробном мире, ссорившиеся супруги не могут поделить покрывала. Зато дружно прожившая жизнь пара счастливо живет на том свете, наслаждаясь изобильным столом.

После того, как Сослан решает вернуться из Страны мертвых на землю, он долгое время скитается, не находя дорогу домой. В одной долине он натывается на высокое дерево, забирается на верхушку, где обнаруживает орлиное гнездо с птенцами. В это время по стволу к птенцам орла заползает Руймон. Сослан убивает змея, в благодарность за спасенных птенцов орел сажает его на спину и доставляет из-под семи подземелий на землю. Такое же приключение переживает и Эква-пырищ в мифе манси. Солнечный бог добирается до высокой лиственницы, что растет посреди моря, и видит наверху гнездо. Он облачается в шкурку соболя, а потом мыши и добирается до гнезда, но тут из-под гнезда выскакивает железная лягушка и собирается сожрать героя. Здесь ему пригодился волшебный топорик, которым он убивает лягушку. Эква-пырищ видит в гнезде птенцов пары гигантских птиц Товлын-карс. Птенцы не могли летать, потому что лягушка подгрызала им крылья. Наконец они взлетают и, вернувшись, велят герою прятаться: назад возвращаются их родители, и каждый несет в когтях добычу – по живому человеку. Благодарные птенцы отказываются есть людей и показывают своего спасителя. Товлын-карс берется помочь герою, избавившему их от железной лягушки. Он переносит Эква-пырища к городу его невесты. Так же возвраща-

ется на землю оказавшийся в подземном мире марийский сказочный герой Ненчик-патыр.

Не представляет исключения и мифология венгров. Охота венгерских праотцов Хунора и Могора на оленях в болотах Меотиды, отмеченная в XIII в. в «Деяниях венгров» Шимона Кезаи, напоминает неудачную охоту нарта Сослана на волшебного оленя и осетинские предания об основании ряда селений. А священная чаша венгерской королевской династии напоминает чашу Уацамонга.

В отдельных случаях общность мотивов осетин и финно-угров простирается и на славянский эпос. Таковы, например, сума переметная, которую не может поднять богатырь, передача силы через последнее дыхание в былине о Святогоре, что встречается также в сказках коми и карелов и в нартовском эпосе осетин.

Лингвистическим свидетельством знакомства финно-угров с нартовским эпосом остаются у коми *нарт* – «безжалостный, доводящий до изнурения», «притесняющий», в диалектах – «упрямый, своенравный, непослушный», от него существуют производные *нартитны* – «изнурять (тяжелой работой)», «угнетать, эксплуатировать», *нартитом* – «угнетение, эксплуатация», *нартно* – «охотно, с желанием». В мордовских языках – эрзянском и мокшанском – *нарде* означает «крепкий, прочный, сильный, выносливый», эстонское *пачи* переводится как «твердый, жесткий», в марийском горном *нарэдем* – «великан» (*эдем* – «человек»), в марийском луговом *онар* – «великан».

Вышеизложенные параллели, идущие от нартовского эпоса к эпосам народов Северо-Восточной Европы, свидетельствуют об имевших место контактах племен – носителей эпоса в историческом прошлом.

К концу II тыс. до н. э. определился распад общеиранского единства на отдельные этнолингвистические группы. Часть иранских племен продвинулась в южном направлении, и только северо-восточная, скифо-сарматская (сако-массагетская) группа продолжала контактировать с финно-уграми. Иранские заимствования в финно-угорских языках, относящиеся к I тыс. до н. э., определяются как скифо-сармато-аланские, и находят наиболее точные соответствия по форме и значению в осетинском языке.

В I тыс. до н. э. при продвижении скифов с востока на запад, путь их пролегал через юг Поволжья, где они контактировали с финно-угорскими племенами, первоначально проживавшими к северу от Каспийского моря. Следовательно, эпические и многочисленные лексические сходства между финно-угорскими (венгерский, мансийский, хантыйский) и индоиранскими языками свидетельствуют не об их генетическом родстве, а о глубоких, многообразных и длительных контактах финно-угорских и арийских племен (*Бонгард-Левин, Грантовский, 1983. С. 100 и сл.*). Наличие в осетинском языке общих элементов с языками во-тыков, зырян и пермяков отмечал еще в начале XIX в. Ю. Клапрот (см.: *Шегрен, 1998. С. 121–122*). О знакомстве проточувашского, пермяцкого народа со скифами и аланами писал и Ю. А. Дзицкойты (*Дзицкойты, 1992. С. 104*).

После разделения финно-угорского пранарода на отдельные языковые группы, в конце III тыс. до н. э., пра-пермяни жили в Прикамье еще 1,5 тыс. лет, сохраняя тесные экономические и культурные связи с ираноязычными племенами. Переселение предков коми из Прикамья на берега северных рек Вычегды и Вымы началась в X–XI вв. (Иванеско, 2013. С. 109–121).

Следует отметить имевшее место переселение в I тыс. н. э. части финно-угров (предков венгров) в бассейн р. Дон и длительные (до IX в. н. э.) контакты их с носителями нартковского эпоса – аланами, до переселения их на территорию современного проживания. Не остались без внимания исследователей и истоки параллелей Нартковского эпоса с эпосом манси и ханты. Как отмечено В. В. Напольских, «значительная часть нартского эпоса возникла еще в степях, когда предки осетин – аланы обитали в степной части Евразии, в северной окраине которой они контактировали с племенами манси и ханты» (Кузьмин, 2012).

Таковы основы общетипологического сходства некоторых эпических мотивов финно-угорских племен нартковского эпоса, свидетельствующие о том, что нити параллелей от нартковского эпоса осетин уводят и на северо-восток Европы.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1990. Избранные труды, 1. 640 с.
- Абаев В. И., 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М. 655 с.
- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А., 1983. От Скифии до Индии. М. 208 с.
- Дзиццойты Ю. А., 1992. Нарты и их соседи, Владикавказ. 278 с.
- Евсеев В. Я., 1959. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса (Выступление на всесоюзном совещании по нартскому эпосу) // Вопросы литературы и народного творчества. Вып. XX / Отв. ред.: К. В. Чистов. Петрозаводск. С. 37–40.
- Коми народный эпос. М., 1987. 685 с.
- Иванеско А. Е., 2013. О первоначальной основе осетинского нартковского эпоса // Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного научного конгресса. Владикавказ: Ир. С. 90–105.
- Карельские эпические песни / Предисл., подг. текста и комм.: В. Я. Евсеев. М. – Л., 1950. 527 с.
- Кузьмин Д., 31.07.2012. Нарты и манси: эпические параллели // URL: <https://www.ekhokavkaza.com/a/24662802.html/>.
- Лыткин В. И., 1964. Исторический вокализм пермских языков. М. 270 с.
- Мелетинский Е., 1957. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания. Орджоникидзе. С. 90–94.
- Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948. 504 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2 // Эпос народов СССР. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989. 496 с.
- Сказания о нартских богатырях. М., 1960. 398 с.
- Плаева З. К., 2015. Ногайский вариант нартковского сказания о мести Ацамаза // Нартоведение в XXI в. Вып. 3. С. 36–45.
- Фасмер М., 1986–1987. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4 (пер. с немецкого). М.

- Чибиров Л. А., 2014. Алано-угорские параллели и их отражение в этнокультуре осетин // Вестник СОГУ. № 3. С. 103–108.
- Чибиров Л. А., 2016. Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ. С. 453–462.
- Шегрен А. М., 1998. Осетинские исследования. Владикавказ. 172 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Чибиров Людвиг Алексеевич, заслуженный деятель науки РФ и РСО-Алания; Северо-Осетинский Институт Гуманитарных и Социальных Исследований им. В. И. Абаева, пр. Мира, д. 10, Владикавказ, 362040, Россия; e-mail: chibiroff@mail.ru.

L. A. Chibirov

NART'S TALES OF THE OSSETIANS AND EPOS OF THE FINNO-UGRIC PEOPLES: GENERAL TYPOLOGICAL PROXIMITY

ABSTRACT. *The article traces the general motives connecting the epic of the Finno-Ugric peoples and the Ossetian Nart epic. All these common motives and parallels connecting the Nart epic with the epics of the peoples of North-Eastern Europe testify to the contacts that took place among the tribes – bearers of the epic in the historical past.*

KEYWORDS: *Nart epic, Kalevala, Ossetians, alans, Finno-Ugric, epic.*

REFERENCES

- Abaev V. I., 1990. Izbrannyye trudy [Selected Works], 1. 640 p.
- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' ossetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language], I. Moscow – Leningrad. 655 p.
- Bongard-Levin G. M., Grantovskiy E. A., 1983. Ot Skifii do Indii [From Scythia to India]. Moscow. 208 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 1992. Narty i ikh sosedi [Narts and their neighbors]. Vladikavkaz. 278 p.
- Evseev V. Ya., 1959. O tipologicheskoy blizosti karelo-finskogo i nartskogo eposa (Vystuplenie na vsesoyuznom soveshchaniy po nartskomu eposu) [On the typological proximity of the Karelian-Finnish and Nart epos (Speech at the All-Union meeting on the Nart epos)]. *Voprosy literatury i narodnogo tvorchestva [Questions of literature and folk art]*, iss. XX, pp. 37–40. K. V. Chistov, Cand. of Phi. Sci., exec. ed. Petrozavodsk.
- Komi narodnyy epos [Komi folk epic]. Moscow, 1987. 685 p.
- Ivanenko A. E., 2013. O pervonachal'noy osnove ossetinskogo nartovskogo eposa [About the initial basis of the Ossetian Nart epic]. *Etnogenez i etnicheskaya kul'tura osetin. Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo kongressa [Ethnogenesis and ethnic culture of the Ossetians. Materials of the International Scientific Congress]*, pp. 90–105. Vladikavkaz: Ir.
- Karel'skie epicheskie pesni [Karelian epic songs]. V. Ya. Evseev, introd., compil., comm. Moscow – Leningrad, 1950. 527 p.
- Kuz'min D., 31.07.2012. Narty i mansi: epicheskie paralleli [Narts and Mansi: epic parallels]. URL: <https://www.ekhokavkaza.com/a/24662802.html/>.

- Lytkin V. I., 1964. Istoricheskiy vokalizm permskikh yazykov [Historical vocalism of the Permian languages]. Moscow. 270 p.
- Meletinskiy E., 1957. Mesto nartskikh skazaniy v istorii eposa [The place of Nart legends in the history of the epic]. *Nartskiy epos. Materialy soveshchaniya [Nart epic. Meeting materials]*. Ordzhonikidze, pp. 90–94.
- Osetinskie nartskie skazaniya [Ossetian Nart legends]. Dzawjeqaw, 1948. 504 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos [Nart. Ossetian heroic epic], book 2. *Epos narodov SSSR [The epos of the peoples of the USSR]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1989. 496 p.
- Skazaniya o nartskikh bogatyryakh [Legends about the Nart heroes]. Moscow, 1960. 398 p.
- Plaeva Z. K., 2015. Nogayskiy variant nartovskogo skazaniya o mesti Atsamaza [Nogai version of the Nart legend about the revenge of Atsamaz]. *Nartovedenie v XXI v. [Narrative studies in the XXI century]*, iss. 3, pp. 36–45.
- Fasmer M., 1986–1987. Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka [Etymological dictionary of the Russian language], vol. 1–4 (transl. from Germain). Moscow.
- Chibirov L. A., 2014. Alano-ugorskie paralleli i ikh otrazhenie v etnokul'ture osetin [Alano-Ugric parallels and their reflection in the ethnic culture of Ossetians]. *Vestnik SOGU [Bulletin of SOGU]*, № 3, pp. 103–108.
- Chibirov L. A., 2016. Osetinskaya Nartiada. Mifologicheskie istoki i areal'nye svyazi [Ossetian Nartiada. Mythological origins and areal connections]. Vladikavkaz, pp. 453–462.
- Sjögren A. M., 1998. Osetinskie issledovaniya [Ossetian studies]. Vladikavkaz. 172 p.

ABOUT THE AUTHOR

Cyibirov Lyudvig A., the Honored Scientist of Russian Federation and North Ossetia-Alania; North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Research named after V. I. Abaev, pr. Mira, 10, Vladikavkaz, 362040, Russian Federation; e-mail: chibiroff@mail.ru.

Глава 9

ИГРОВАЯ МОДЕЛЬ ОСЕТИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ЗАГАДКИ (МИФО-РИТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

Т. К. Салбиев¹

РЕЗЮМЕ. Построение игровой модели осетинских традиционных загадок предполагает постановку во главу угла их мифо-ритуального аспекта, что переводит ее из сугубо фольклорной плоскости в общекультурную. Для детей, участвующих в разгадывании загадок, эта игра оказывается своего рода ментальной инициацией, в результате которой они постигают как само устройство мира, так и общие принципы его построения. При помощи иноказания, отсылающего к начальным временам, когда предметы и явления обретали свой общекультурный статус, происходит перевод создаваемого в загадке поэтического мира из профанного пространства в сакральное. В основе общекультурной идеологии загадки следует видеть тот же общий императив, направленный на преодоление энтропии, который характерен и для обрядового жертвоприношения, когда жертвенное животное, символизирующее мироздание, разделяется на составные элементы с их последующей реинтеграцией в теле социального организма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: осетинский фольклор, загадка, игровая модель, этиологический миф, преодоление энтропии, ритуал, мифологическое сознание.

Одна из проблем, стоящих сегодня перед исследователями традиционного фольклора, заключается в учете свойственной ему общекультурной составляющей. Хотя само ее наличие не вызывает никаких сомнений, в разных жанрах устного народного творчества эта составляющая обнаруживает себя в различной степени. Действительно, для некоторых из них ее значение не столь велико, для других же, напротив, она играет ключевую роль, поскольку эти жанры оказываются в той же степени явлениями устного народного творчества, как и традиционной культуры.

С этой точки зрения наибольший интерес представляет такой фольклорный жанр как традиционная загадка. Вряд ли могут быть сомнения в том, что их главной отличительной особенностью является диалогизм, интерактивность, т. е. необходимость двух исполнителей – загадывающего и отгадывающего, напрямую соотносимых с ее вопросно-ответной структурой. Не случайно само осетинское название традиционной загадки, на что уже многократно обращалось внимание, представляет собой стяженную и лексикализированную форму ее преамбулы. Легко видеть, как из побуждающего к ответу развернутого вопроса «*Базон ма, уый цы у? / Е ба ци æй?*» («А ну-ка, угадай, что же это?») в итоге получаем: «*Базон-базон / Уыци-уыци / Бацеу-бацеу*» («Угадай-ка!») (Цаллагова, 2010. С. 11). Вряд ли могут быть сомнения в том, что именно этим загадки отличаются от других афористических жанров, таких как пословицы и поговорки, проклятия и благопоже-

¹ ORCID: 0000-0002-8526-1984.

лания, а также ряда других, в одну общую группу с которыми они входят и совместно с которыми изучаются.

Следует признать, что в данном случае роль общекультурного аспекта настолько высока, что в результате оказывается размытой даже сама граница между фольклором и культурой. Тем самым обращение к загадкам не оставляет сомнений в необходимости постановки вопроса об общекультурных особенностях фольклорных жанров вообще, и осетинских загадок в частности, поскольку только в этом случае возможно решение вопроса об их жанровом своеобразии. В конечном же счете, речь должна идти о выработке применительно к их изучению некоего междисциплинарного подхода, который позволил бы в числе прочего также решить вопросы их происхождения и исторической эволюции.

Представляется, что для изучения загадок как элемента культуры ключевая роль должна быть по праву отведена реконструкции игровой модели осетинской загадки, в рамках которой могут быть непротиворечиво сведены воедино оба ее главных аспекта. Сама подобная модель загадки уже давно была предложена в трудах великого нидерландского историка и теоретика культуры первой половины прошлого века Йохана Хёйзинги, который исходил из справедливой посылки о том, что игра не была в традиционной культуре лишь праздным времяпрепровождением, но также обладала важными общественными функциями. Главная идея его знаменитого труда заключается в том, что теперь игра должна рассматриваться не просто как элемент культуры, что было всегда известно, но как средство, через которое культура реализует себя, самовыражается. Решая проблему генезиса культуры, он полагал, что наиболее значимые первоначальные проявления человеческой деятельности, такие как язык, миф и культ уже пронизаны игрою. В рамках игры человеку удастся стать соразмерным культуре, обрести возможность стать ее субъектом. Он писал: «Игра – это действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости» (Хёйзинга, 1992. С. 124–138). Тем самым, приоритетными для игры становятся цели не утилитарные и сиюминутные, а отвлеченные, общекультурные, соотносимые с вечным. Отсюда и сама формула, предложенная И. Хёйзингой, который трактует загадки как «состязание в мудрости», сводящее вместе детей и взрослых, серьезное и легкомысленное, радость победы и грусть поражения.

Нет сомнений в том, что приведенная формула может быть напрямую применима и к осетинским народным загадкам. Действительно, осетинская традиция знала не только подобные состязания, но даже и своеобразные словесные поединки, которые следует считать особой разновидностью загадок. Их принципиальное отличие заключается в том, что участниками подобного «словесного поединка» могут быть только взрослые. Отсюда и более сложные правила. В этой связи можно указать на сказочный сюжет, обработанный Коста Хетагуровым – «*Ласкъд-загъæн*» («Найм в пастухи, когда платой за содержание чужого скота является доля приплода»). Фабула сюжета сводится к тому, что великан-*уаиг*, прежде чем

рассчитать пастуха, требует, чтобы тот разгадывал его числовые загадки (Хетагуров, 1989. С. 76–79). При этом, чтобы по возможности усложнить задание, загадки загадываются наоборот: великан сначала называет отгадку, к которой пастух затем должен сам придумать загадку. Примечательно, что участие великана соотносит содержание загадки с потусторонним миром, представителем которого он выступает (подробнее см. ниже).

В связи с этим свойственную загадке состязательность следует рассматривать как главную особенность загадок, отличающую их от прочих паремий. Тем самым главной целью настоящей статьи следует считать построение игровой модели осетинской традиционной загадки как эффективного средства решения проблемы ее жанрового своеобразия. Вместе с тем, достижение поставленной цели будет предполагать решение целого ряда следующих задач, таких, как определение природы этого словесного поединка, обоснование выбора места и условий его проведения, описание условий, в рамках которых происходит взаимодействие участников игры, а также выявление правил и приемов ее проведения, наконец, установление целей и задач, которые решаются в ее процессе, выяснение ценности приза (выигрыша), который достается ее победителю.

При всей самоочевидности обозначенного пути, само продвижение по нему оказывается значительно затруднено препятствиями методологического характера, главным из которых следует считать принципиальную неразграниченность фольклора и литературы, которая все еще остается в силе в осетиноведении. Подобное положение не случайно, а во многом обусловлено господством историко-этнографического подхода, сформировавшегося на заре научного осетиноведения, и сегодня, бесспорно, нуждающегося в осмыслении и преодолении.

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Обращение к литературе показывает, что уже давно изучение культурного аспекта загадки сводится главным образом к ее историко-этнографическому комментированию. Так, уже в самой первой публикации осетинских загадок, изданных в 1868 г. академиком А. Шифнером, были особо оговорены значимые для понимания содержания загадки этнографические реалии, описывающие, например, осетинский способ сушки зерна на крыше дома, обряд обвода невесты вокруг очажной цепи, способ изготовления горской обуви из воловьей кожи и т. п. Приведу в качестве примера комментариев к загадке о звездах на небе (*арвыл стъальтæ*): «*Нæ уæлхæдзар – хуртуан* / На крыше нашего дома сушится пшеница». Этой загадке был дан следующий комментарий: «Осетины молотят хлеб без просушки; но перед отправлением на мельницу, они его сушат на солнце, что большею частью делается на кровле дома, где его рассыпают на разложенном войлоке. Войлок этот вместе с пшеницею они называют *хуртуан*, от *хур*, солнце, и *тауын*, сеять, рассыпать» (Осетинские тексты, 1868. С. 34). Еще один пример подобного комментария к загадке о котле и очажной цепи (*аг æмæ рæхыс*): «*Сау бæхыл – сау барæг* / На вороном коне – черный всадник». Сам комментарий

гласит: «... цепь (*рæхъыс*), висящая в каждом доме над очагом, и к которой привешивается котел с пищею, принадлежит к числу священных предметов. Над нею произносятся клятвы. До введения христианства, невесту обводили три раза вокруг цепи, и после этого обряда она становилась супругою. Украсть цепь у недруга считалось самым великим геройским подвигом, и тот, у кого была похищена цепь, должен был стараться ее снова приобрести, хотя бы это стоило жизни; в противном случае он подвергался презрению со стороны общества» (Там же. С. 35). Ограничусь этими двумя примерами, вполне показательными и наглядными.

Безусловно, подобный комментарий и по сей день остается важнейшим средством, позволяющим компенсировать утрату историко-культурного контекста, или же естественной среды обитания фольклора. Поэтому и в самом современном издании загадок мы наверняка встретим подобные примечания, без которых не могут обойтись современные читатели, слабо представляющие себе особенности старо-осетинского быта. В качестве примера можно указать на загадку о свежем сыре (*инджын цыхт*): «*Йæ дон тæдзы цыхцырау, // Йæ фенд та – урс дзæнхъ-айау* / Жидкость стекает струей, // А вид как гранит белый». В комментарии к ней читаем: «Вообще сыр в момент полуготовности имеет название «*гуымбыл*», в момент, когда вытаскивают и выжимают из него сыворотку – «*ног ахст цыхт*», один-два дня полежавший сыр без соли – «*инджын цыхт*». «*Ног ахст цыхт*» и «*инджын цыхт*» не только наиболее питательны, но и желательны для приготовления пирога. В последующем сыр обмазывается солью, высушивается и готовится для «*хæндыга*» в рассол» (Осетинские народные загадки, 2000. С. 92, 189). Отдавая должное историко-этнографическому комментарию, нельзя и переоценивать его значение. Легко видеть, что в этом случае загадки становятся, прежде всего, источником сведений об ушедшей эпохе, тогда как они должны рассматриваться в качестве ее полноценного элемента. Свидетельством недостаточности историко-этнографического комментария может служить и то обстоятельство, что он не позволяет провести разграничение между традиционными и литературными загадками, которое совершенно необходимо в плане методологии их изучения.

В этой связи следует признать, что существует важное предварительное условие, без учета которого невозможны ни правильное понимание истории сбора и изучения осетинских народных загадок, ни убедительная постановка проблемы их жанрового своеобразия. Это условие заключается в признании того, в общем, достаточно очевидного, но пока не оцененного фольклористами в должной мере обстоятельства, что для памятников устного народного творчества письменная форма – вторичная и вынужденная. Из чего с необходимостью следует, что запись фольклора влечет за собой не только бесспорные положительные последствия, но также и менее очевидные нежелательные.

Прежде всего, необходимо отметить, что письменная фиксация является для фольклора безусловным благом. Именно она обеспечивает его сохранность в современных условиях. Вряд ли могут быть сомнения в том, что имеющиеся в нашем распоряжении магнитофонные записи, к счастью, дошедшие до наших дней,

составляют, хотя и драгоценную, но все же лишь незначительную часть общего фольклорного наследия. Сегодня осетинский традиционный фольклор существует главным образом именно в письменном виде: либо в архивных записях, либо в уже опубликованных текстах. Очевидно также и то, что только запись памятников устного народного творчества позволяет сделать их полноценным объектом изучения, обеспечивая иные условия для их систематизации, отсутствующие в устной традиции. Собственно, с записи памятников и начинается фольклористика.

Однако нельзя не видеть и того, что, кроме неоспоримых достоинств, запись памятников фольклора имеет и серьезные издержки. Памятуя о том, что приход письменной культуры вытесняет устное народное творчество из центра общественной жизни на его периферию, укажем на последствия более частного характера. В результате письменной фиксации происходят потери просодических свойств памятника, деформация его структуры и утрата импровизационности, а также, что является наиболее масштабной из потерь, его изъятие из историко-культурного контекста. Несмотря на то, что традиция записи фольклора выработала действенные приемы, позволяющие восполнить те потери, к которым сама же и ввела, тем не менее, письменный текст продолжает заслонять от исследователя важные типологические свойства устного народного творчества, провоцируя его стихийное отождествление с литературой.

Дело в том, что различия устной и письменной традиции не сводимы лишь к форме. Как убедительно установлено современной наукой, они предполагают серьезные последствия для самого способа существования того, что может быть условно названо «искусством слова» (подробнее см.: *Неклюдов*, 2004). Общепризнано, что, преемственно наследуя фольклорной традиции, литература принципиально отлична от нее. Сравнительно-типологический метод позволяет ясно обозначить эти различия, которые могут быть сведены к следующему. Народное творчество по определению носит изустный характер, что обуславливает его бессознательно-коллективный и импровизационный характер. Литература же, напротив, непосредственно связана с письменной культурой (лат. *littera* и значит «буква»), что находит выражение в сознательно-индивидуальном творчестве и в ясном представлении о норме, т. е. преодолении варьирования. Отсюда невозможность механического перенесения выразительных средств, используемых в литературе, на фольклор, при всем их внешнем сходстве, ставшего общим местом в осетиноведении (см., например, об олицетворении: *Цаллагова*, 1993. С. 85–86).

Обратимся к известным нам вариантам загадки о луне (*мæй*), собранных вместе в одном из их сборников (*Осетинские народные загадки*, 2000. С. 11–12), с тем чтобы установить, можно ли видеть в них использование так называемых общесетинских выразительных средств, во многом совпадающих с литературной поэтикой и потому не вполне убедительных при анализе традиционной загадки.

(1) (д.) *Нæ уæлдуар – губорæ.*

(У нас над крыльцом пирожок с сыром.)

(2) *Нæ уæлхæдзар гуыдыны æрдæг.*

(На крыше нашего дома половина большого пирога гудына.)

(3) (д.) *Фæсхонхмæ гудун фæззелуй.*

(За горы заходит большой пирог гудын.)

(4) *Нæ уæлхæдзар уæлибæх.*

(На крыше нашего дома пирог с сыром.)

(5) *Нæ уæлхæдзар цæхæры кæфой, сæ астау – дзулы чъири.*

(На нашей крыше совок углей, а среди них – пшеничный пирог с сыром.)

(6) (д.) *Раздæр фæууы æхсирфау, ку рацæруй – къерейау.*

(Бывает поначалу похожа на серп, а поживет – на пирог.)

Как видим, во всех шести приведенных вариантах загадки луна уподобляется четырем разновидностям пирогов: (д.) *губорæ* – «небольшой чурек, пирожок с сыром», *гуыдын* – «большой пирог, большой чурек, приготовляемый в особых случаях», *уæлибæх* – «пирог с сыром», *дзулы чъири* – «пшеничный пирог с сыром» или (д.) *къере*. Здесь, конечно же, проявляет себя такое важнейшее свойство как иносказательность, делающая возможным сам процесс загадывания. Вместе с тем, иносказательность может получать различную интерпретацию. С точки зрения современной поэтики, т. е. системы средств художественной выразительности, уподобление луны и различных пирогов основано на внешнем сходстве, одинаково округлой форме, т. е. имеет место метафора, неявный перенос свойств одного предмета на другой. С точки зрения же мифопоэтической, т. е. исходя из народной «поэтики», за этим сопоставлением распознается этиологизм, т. е. определенный способ осмысления лунного затмения (или лунных фаз) как космического явления путем последовательного уподобления или мифопоэтического отождествления с рядом пищевых продуктов. Так что в итоге это явление включается в бинарную оппозицию пищевые продукты vs. астральное тело, когда и то, и другое в рамках пищевого кода мыслится как съедобное. К пищевому же коду можно отнести и уподобление луны с серпом, поскольку последний является орудием труда, связанного с уборкой урожая зерновых. Подобная интерпретация находит безоговорочную поддержку в народной культуре. Примечательно и описание пространства через его соотнесение с ландшафтом (горы) и жилищем (крыльцо, крыша дома).

Приведем в качестве разъяснения предание о Самели, записанное В. Миллером, которое объясняет пятна на луне и причину лунного затмения. «Некогда жил на земле чудовищный Самели, который возненавидел человечество и дал себе слово не падать никого. За какой-то проступок он был взят Богом на небо и прикован к луне железными цепями, вследствие чего на ней и видны пятна. Но у него остались сыновья, которые до настоящего времени в виде щенят стран-

ствуют между небом и землею. Они-то в известное время пытаются освободить отца и, нападая на луну, начинают ее есть. От этого происходят затмения луны. С освобождением Самели, говорят осетины, всему человечеству грозит опасность превратиться в ослов, мужчинам – в самцов, женщинам – в ослиц. Избегнет этой участи только тот род, к которому принадлежал сам Самели» (Миллер, 1992. С. 483).

Следует полагать, что именно в этом и состояло архаическое представление о причинах и механизме лунного затмения. С точки зрения мифологии приведенное предание (записанное по-русски) представляет собой характерный пример этиологического мифа: пятна на луне оттого, что это цепь, которой прикован Самели, само же затмение луны – следствие того, что сыновья Самели пытаются освободить отца и начинают пожирать луну.

Тема поедания луны получает развитие в описании ритуального пиршества, кувда, посвященного Самели, которое также приводит Вс. Ф. Миллер. «Потомки Самели, которыми считают себя некоторые осетинские фамилии, за такую милость с его стороны чтут его память ежегодным кувдом, который не похож на обычные кувды. Для кувда не готовят ватрушек, ахсарфамбалов и араку, а пекут простые пшеничные лепешки (без начинки) в определенном числе: отцу семейства, или старшему, три больших, с которыми он произносит кувд, и ему же девять маленьких, каждому же из остальных членов семьи по три маленьких. Все это раскладывается, вместе с сыром, по фингам и всякий член семьи должен съесть определенную ему порцию в глубоком молчании. Лицам, не принадлежащим к семейству, строго воспрещается участвовать в трапезе» (Миллер, 1992. С. 483). Как видим, в приведенном отрыве совершенно явно и неоднократно обозначена связь между луной и лепешкой (между космическим явлением и пищевым продуктом), являющаяся центральной для всего сюжета. Ведь неслучайно сыновья Самели, как известно, носят ясное по своей внутренней семантике имя: *mæjxortæ* (*mæjxor* / *mæjxwar* – «пожиратель луны») (Абаев, 1973. С. 84). Неслучайно и то, что во время кувда также пекутся и поедаются простые пшеничные лепешки (число и распределение которых между старшими и младшими строго регламентировано). Ежегодное поедание специальных лепешек, служащих в данном случае субститутами луны, является повторением со стороны потомков Самели тщетных усилий по окончательному освобождению своего родителя.

Таким образом, важнейшей особенностью загадки следует считать этиологизм, т. е. присущее ей свойство не только описывать окружающий мир во всей его полноте, но и объяснять мироустройство. Этиологизм (от гр. αἰτία «причина») – есть присущее мифологическому мышлению свойство объяснять устройство предметов и явлений окружающего мира и, в конечном счете, все мироздание. Следует заметить, что, в отличие от повествовательных мифов, которые напрямую, без обиняков рассказывают о происхождении и устройстве космоса, в фольклоре этиологизм нередко присутствует имплицитно, т. е. неявно.

Сошлемся еще на один фольклорный жанр. В сказке «Хæххон æлдары фыртты æмæ быдырон æлдары чызджы аргъау» (Сказка о сыне горского алдара и дочери алдара, живущего на равнине) также встречаем образ луны, основанный на пищевом уподоблении. Герой сказки, юноша, попав в гости, говорит эзоповым языком, который понятен только разумной дочери алдара. Именно она объясняет отцу смысл очередного, третьего по счету, замечания, сделанного юношей в иносказательной форме:

«Æртыккаг, ардæм куы æрбацыд æмæ уазæгдонмæ куы бацыд, ды та хæд-зармæ куы æрбацыдтæ æмæ «уазæгæн кæрдзын скæнунт» куы загътай, стæй Æна хæбизджын куы скодта æмæ йæ æйчытимæ кусæгæн куы бахæссын кодта, уæд кусæг фæндагыл иу айк ахордта! «Мæй йæ цалхы дзаг у, фæлæ стæлытæй иу фæхъуыди», зæгъгæ, та уый тыххæй загъта, Ома, иу айк ахордта» (Осетинские тексты, 1868. С. 92–97).

(«В-третьих же, когда он пришел к нам и прошел в комнату для гостей, ты же пошел в хадзар и велел, чтобы гостю приготовили угощение, и когда затем матушка испекла хабизджын, и, обложив его яйцами, послала его со слугой, то по пути слуга съел одно из яиц! Тогда он и сказал: «Луна та полная, а вот из звезд одна упала», говоря тем самым, что, дескать, одно из яиц съедено»).

Как видим, свойственное загадке мифопоэтическое отождествление луны различным видам пирогов обнаруживает себя и в сказке, а также в целом ряде других областей народной культуры за рамками фольклора. Попытками поедания луны этимологический миф объясняет периодически случающиеся лунные затмения. Это же представление лежит в основе обряда, участники которого имитируют поедание луны, драматизируют сам процесс затмения, замещая ее ритуальными лепешками. Наименование сыновей чудовища Самели – *Мæйхортæ* – также повторяет его уже в лексике, в языковой семантике. Все приведенные примеры позволяют нам говорить не о метафоре, а о сложном комплексе, мифопоэтической доминантой которого является соотношение космического и пищевого, содержащее объяснение менее понятного через более понятное и доступное, когда представление об одном (близком, данном в опыте) экстраполируется на другое явление – далекое и труднодостижимое.

Косвенное подтверждение справедливости подобного подхода получаем при сравнении народных загадок о луне с авторскими или литературными. Приведем в качестве примера литературную загадку о луне, автором которой является Багаты Лади (Цит. по: *Уалыты*, 1998. С. 72):

*Базонут-ма, уый та цуу:
Цыма арвыл сауыгъд фиу.
Чидæр баззади йæ бæрны, –
Фиуæн уый йæ был æркæрды.
Фиуæй нал зоны æфсис, –*

*Фæлæ зон: бæрæг рæстæг
 Арвыл фæвзæрдзæн нæуæг.
 (Ну-ка, угадайте, что бы могло быть:
 Как будто на небе подвесили фиу.
 Кто-то с ним обходится без затей, –
 Все он режет у него с краю,
 Да никак не может наестся, –
 Только знай, в урочный срок
 Он на небе вновь взойдет, цел и невредим.)*

Очевидно, что и авторская загадка требует историко-этнографического комментария. Дело в том, что ос. *фиу* – «жир», «сало как часть туши» (в отличие от ос. *сой* – «жир как вещество» (Абаев, 1958. С. 477)) при заготовке на зиму, согласно свидетельству Коста Хетагурова, завернутое в сальник (жировую складку в брюшине) подвешивалось к потолку над очагом (Хетагуров, 1989. С. 277), где оно постепенно коптилось. Отсюда поговорка «*gædy fiwtæ k'ou ne 'xxæssy, wæd æj tarxo xopu* – когда кот не может достать до жира, он называет его скоромным (т. е. запретным)» (Абаев, 1958. С. 477). На эту же тему басня Коста Хетагурова «Марходарæг» (Соблюдающий пост), представляющая собой литературную разработку сюжета приведенной выше поговорки (в переводе П. Панченко):

*Лæг кæрдзынæй дæр æфсæды
 Гутоны фæстæ.
 Рагæй нал фæци нæ гæды
 Урсаджы хъæстæ.*

*Зæрдæ нал агуры хъазын,
 Аргæуттæй фæцих,
 Удхæссæг ын фæстад зарын,
 Хъыг кæны æдзых.*

*Амар æй фæлтау фыр надæй,
 Акъах ын йæ цæст,
 Фесаф æй бынтон, æгадæй, –
 Бафсад æй æрмæст!*

*Йе стонгæн бæргæ ис цары
 Иу нæртонь хос,
 Фæлæ йæм фæндаг нæ ары, –
 Аскъуыйа йæ бос!*

*Галы фиу... Йæ бын мæхъийау
 Фондз уæрдæхæй баст, –
 Бур-бурид ысси, фæткъуыйау,
 Афæдзфаг у раст!*

Пахарь, голод утоляя,
 И чурек жует.
 Ох, совсем иссох, мечтая
 О скоромном кот.

Не резвится дни и ночи,
 Песенки забыл,
 Сказок сказывать не хочет,
 Свет ему постыл.

Выгоняй его из дому,
 До смерти избежь, –
 Лишь одно подай худому:
 Накорми скорей!

Есть спасенье от мученья,
 Но судьба горька:
 На веревке то спасенье
 Свисло с потолка!

Бычье сало... Кто сумеет
 Снять с него жгуты?..
 Словно яблоко желтеет,
 Дразнит с высоты!

*Йæ рагъ афасты фыр нæрстæй,
Хусысмаг хæссы...
Гъе ныр дæр та йæм цъынд цæстæй
Стонг гæды кæсы...*

*Куыдз дæлдæр хуыссы йæ цуры,
Уйнаргъы, хъæрзы...
Бахудт æм æмæ йæм дзуры:
«Скастæ та йæм, цы?»*

*Гæды фестæлфыд ... фыр мæстæй
Аныхта йæ сæр,
Ракаст йе знагмæ мæрддзæстæй, –
«Гъæ, зæронд сæлхæр! –*

*Загъта, – ма тæрс, æз мæ цардæн
Базыдтон æгъдау,
Ма тæрс, гуыдынхъус, æз нал дæн
Мархохор, дæуау!..»*

(Хетагуров, 1989. С. 69–70, 74–75).

Хоть висит оно высоко,
Чует запах кот.
Щурится кошачье око:
«Нет, не съест и в год!..»

А собака, видя сало,
Принялась ворчать
И, смеясь, коту сказала:
«Что, глядишь опять?»

Вздрыгнул кот от злости хмурый,
Ухо почесал.
«Все-то вы, собаки, дуры! –
Он врагу сказал, –

О былых своих уловках
Я забыл совсем –
И скоромного, воровка,
Я, как ты, не ем!»

Хотя пищевой код и сохраняется, но он уже не народный, а авторский, поскольку он выведен из контекста народной культуры. Автор загадки уже не опирается на этиологический миф, а исходит из научных представлений о причинах затмения, он уже знаком с системой Коперника. Авторская загадка ориентирована не на народную культуру, а на уже существующую литературную традицию, соотносимую с естественно-научными знаниями. Важно, что последние не разрывают связь с народной традицией, однако их авторы уже осведомлены о том, что причина лунных затмений и смен лунных фаз определяется не стараниями сыновей Самели, а положением земли, луны и солнца относительно друг друга. Уже не сыновья Самели стремятся высвободить из плена своего отца, а человек, утоляя голод, по кусочку отрезает от куска жира, подвешенного к потолку. При этом авторские загадки, сохраняя пищевой код и историко-этнографические реалии, обнаруживают несомненную тенденцию к эволюции от этиологизма к дидактике, морализаторству.

Итак, главным фактором, заслонившим от исследователя типологические особенности осетинских народных загадок, следует по праву признать их выделение из контекста народной культуры, для восстановления которого историко-этнографический комментарий оказывается недостаточным. К счастью, до нас дошло этнографически достоверное с бытовой точки зрения архивное описание игрового аспекта загадки, не так давно введенное в научный оборот. Это описание позволяет выявить истинную природу традиционных загадок, без учета которой невозможно их полноценное изучение.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭНТРОПИИ

Согласно опубликованному совсем недавно этнографическому описанию, сделанному Михаилом Гарданти, известным знатоком традиционного быта осетин прошлого века, загадки детям загадывает пожилая женщина, бабушка (*нана*), чтобы скрасить их досуг (*Цаллагова*, 2010. С. 11–14). Согласно описанию, все вместе они располагались в центре жилого помещения (*хæдзар*) вокруг очага, не только согревающего, но также и освещающего все вокруг. Общая атмосфера происходящей игры – радостная, идущая вразрез с зимней стужей и ночной тьмой за окном, а также холодом снежных сугробов, которые намела метель. Есть еще одна чрезвычайно примечательная деталь – все это время бабушка прядет свою пряжу (*цъон æлвесуй*). Примечательно, что выкупом или вознаграждением за правильно отгаданные загадки служат села и ущелья Осетии, главный же приз заключается в их родном селе, не случайно сами загадки посвящены их собственной семье, ее устройству и жизнедеятельности, включая хозяйство, птиц и животных. Топография упоминаемых сел и ущелий описывает всю Осетию, которая фактически служит воплощением всего мироздания, своего пространства, освоенного и окультуренного согласно принятым в обществе правилам от внешней границы с Кабардой до их родного селения, являющегося местом действия и служащего центром выстраиваемой ими системы координат.

Сохранился рисунок известного художника М. С. Туганова, который может служить точной иллюстрацией приведенному описанию, дополняя его различными этнографическими подробностями, характерными для традиционного жилища, быта и уклада жизни осетин. В правой руке пожилой женщины, как знак ее особого статуса – веретено (рис. 1).

Очевидно, загадывание загадок в осетинской традиции, как и всякая игра, происходит согласно определенным правилам, достаточно регламентировано и потому может представляться своеобразным ритуалом, культовая (обрядовая) составляющая которого уже не вполне очевидна его участникам, но изначально определяла саму его основу. Следуя этим путем, во главу угла должен быть поставлен мифологизм загадки, как общественная идеология архаического периода, остающаяся в силе и в этнографическую эпоху.

Нельзя не обратить внимания на то, что мифологизм присущ и приведенному выше описанию, и проявляется он в использовании контрастных пар, интуитивно-чувственного и пространственно-временного характера: старость – молодость, холод, стужа – тепло, тьма – свет, страх – радость, опасность – уют и пр. Как установлено, в отличие от естественнонаучного, мифологическое сознание делает мир умопостигаемым, т. е. осуществляет процесс абстрагирования, через сходства и несовместимости чувственных свойств. Эти свойства находят выражение в виде элементарных семантических оппозиций, соответствующих простейшей (интуитивной) пространственной и чувственной ориентации человека (*верх / низ, левый / правый, близкий / далекий, внутренний / внешний, большой / маленький*,



Рис. 1. Осетинская семья после трудового дня. Худ. М. С. Туганов

Fig. 1. Ossetian family after a hard day. M. S. Tuganov

теплый / холодный, сухой / мокрый, тихий / громкий, светлый / темный) парные различия цветов и т. п. Эти бинарные противопоставления обычно «объективируются» и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (*небо / земля, земля / подземный мир, земля / море, север / юг, запад / восток, день / ночь, зима / лето, солнце / луна*), в социуме (*свой / чужой, мужской / женский, старший / младший, низший / высший*) или на грани социума и космоса, культуры и природы (*вода / огонь, огонь солнца / огонь очага, сырой / вареный, дом / лес, селение / пустыня* и т. д.), в более абстрактных числовых противопоставлениях (*чет / нечет, три / четыре* и т. д.), в таких функциональных антиномиях, как *жизнь / смерть, счастье / несчастье* и т. п., а также в магистральной мифологической оппозиции *сакрального / мирского*. При объективировании абстрактных соотношений возникает код. При этом коды могут соотноситься между собой (Мелетинский, 1995. С. 85, 230).

Мифологизм, конечно, присущ и самим загадкам также и потому, что он неотделим от их познавательного аспекта, связанного с уже упоминавшимся этиологизмом. Даже при самом предварительном знакомстве загадки предстают своеобразной устной народной энциклопедией, своего рода сводом наивных, «донаучных» знаний человека об окружающем мире, охватывающих все стороны жизни общества. Так что будь загадки расположены в алфавитном порядке, они

бы представили собой не что иное, как своеобразную вселенскую инвентарную опись предметов и явлений, окружающих человека, включавшую также и его самого. Эта устная энциклопедия содержала бы и те сведения, которые в нынешней системе знаний разведены по самостоятельным научным дисциплинам и отражены, если вести речь об образовании, в учебниках по геометрии, арифметике, географии, в историко-этимологических словарях, грамматических пособиях, и т. д. Весьма вероятно, что в незатейливой игровой форме загадки содержали само это универсальное народное знание об окружающем мире и служили средством его трансляции от одного поколения к другому, от старших к младшим. Одновременно они, по-видимому, содержали и эксплицировали сам набор приемов, позволявших делать мир умопостигаемым.

Следует заметить, что в основе предлагаемого подхода лежит центральное для функциональной школы положение о том, что всякая обрядность представляет собой инсценировку событий мифологической эпохи первотворения (*Ur-Zeit*) и направлена на то, чтобы санкционировать существующий порядок вещей. Принято считать, что основатель этой школы, Бронислав Малиновский, первым открыл внутреннее единство мифа и обряда (мировоззренческое, функциональное, структурное), убедительно показав, что в системе архаической культуры миф и обряд составляют два ее аспекта – словесный и действенный (*Мелетинский*, 1995. С. 37–39). Именно функциональный подход был успешно применен В. Н. Топоровым при анализе русских, а также, совместно с Т. Я. Елизаренковой, и древнеиндийских загадок на широком общекультурном фоне. Предполагается, что при функциональном подходе ключевая роль должна быть отведена энтропии, которая сначала создается, а затем преодолевается в загадке. Энтропия – это скатывание в хаос, хаотизация упорядоченного космоса, нарушение существующего порядка вещей, сложившегося в эпоху первотворения. При этом исследованные В. Н. Топоровым древнеиндийские загадки, называемые *brahmodya* и имеющие выраженное «космологическое» содержание, позволяли раскрыть некую протоситуацию, в рамках которой загадки возникали как особый жанр. Они использовались как один из элементов ритуала жертвоприношения, который проводили хотар и брахман, помощник и его наставник, обмениваясь загадками (*Топоров*, 2009. С. 205–210). В этом случае свойственная загадкам иносказательность также должна трактоваться в мифологическом ключе, как средство соотнесения загадываемого объекта / явления с эпохой первотворения, поскольку перифраз обеспечивает общий переход от профанного времени к сакральному началу времен.

С этой точки зрения особую роль приобретает локус загадки, в привязке к приоточажному камню, который был связан с таким культовым персонажем религиозно-мифологической системы осетин, как *Бынаты хицау* (Властелин места). Этот образ имел одно из своих воплощений в виде старухи и был неотделим от культа предков (*Чибиров*, 2008. С. 98–101). В этом случае культовая роль должна быть отведена и процессу прядения, поскольку он сам по себе также знаменует переход

от природного хаоса, воплощенного в комке шерсти – кудели, которая благодаря веретену приобретает вид клубка ниток, пряжи.

Подобный чудесный предмет, который указывает юному герою дорогу, т. е. помогает ориентироваться в неизвестном пространстве, хорошо известен в сказочном фольклоре и мифологии («нить Ариадны»). Поскольку одаривает этим чудесным предметом героя именно Баба Яга, постольку и бабушка, загадывающая загадки и прядущая при этом пряжу, может с ней отождествляться. В этом случае она выступает в одной из своих характерных ролей – Яга как охранительница входа в тридесятое царство, связанная с животным миром (шерсть) и миром мертвых, а также с обрядом инициации (*Пропп*, 2000. С. 52–55). Замечу, что связь с хтоникой сближает ее с уже упоминавшимся выше великаном-*уаигом* из фольклорного сюжета в обработке Коста Хетагурова, который также загадывает загадки. Конечно, при загадывании осетинских загадок использование веретена не было обязательным, однако нельзя не признать и того, что прядение было характерным для пожилых женщин занятием, имевшим широкое распространение (рис. 2).

Признавая загадку одним из важнейших средств культурного освоения мира народной традицией, вполне уместно полагать, что они были призваны, прежде всего, развивать наблюдательность и сообразительность детей, учить их внимательно вглядываться в окружающие их предметы, задумываться над смыслом природных, общественных явлений. Однако можно думать, что собственно зага-



Рис. 2. Осетинка-пряха из селения Даллагкау. Фото 1926 г.

Fig. 2. Ossetian spinner from the village Dallagkau. Photo of 1926.

дывание – не более чем повод для привлечения к участию в объяснении существующего миропорядка. Отгадывание дает возможность всякий раз как будто заново, вновь и вновь, открывать, т. е. разгадывать, законы мироустройства. Тем самым, загадки служат и своего рода пособием по «народной поэтике» с перечнем мифопоэтических моделей, которые и позволяют видеть в обыденных предметах их скрытые от глаз, и потому чудесные свойства. Важнейшее для нас положение: «То, что в научном анализе выступает как сходство или иной вид отношения, в мифологии выглядит как тождество, а расщеплению на признаки в мифологии соответствует разделение на части» (Мелетинский, 1995. С. 168). Следовательно, культурное освоение в загадке, в упрощенном виде, предполагает сначала разделение на составные части, а затем воссоединение частей в изначальное единство или цельность, основанное на отождествлении. В осетинской народной обрядности мы находим многочисленные примеры, свидетельствующие в пользу такого предположения. Приведем два из них.

В описании жертвоприношения, свидетелем которого он был, Вс. Миллер отмечает, что, после того, как голова жертвенного животного отделена от туловища, резчик вновь на мгновение приставляет ее (Миллер, 1992. С. 448). Во время обрядового застолья всегда готовились три специальных пирога. Перед произнесением посвятительной молитвы старший раздвигал верхний и средний пироги, потом же, перед тем как их предстояло резать на куски, их вновь сдвигали вместе в единое целое. «В расширенном аспекте речь касается жертвоприношения, в котором мистерия смерти, гибель путем расчленения, разъятия частей, размельчения должна вызвать состояния плодоносящего изобилия и жизненного цветения» (Уарзиати, 1995. С. 118, 123–124). Кстати, осетинское прилагательное, служащее для выражения «целостности», *æгас* имеет ряд значений – «весь», «целый», «здоровый», «живой».

В загадке о бурдюке (*кълупри*) используется буквальное разделение на анатомические части:

*йæ сæр ын аргæвд,
йæ къæхтæ йын ралыг кæн,
йæ фыд ын бахæр,
йе стджытæ йын акал,
уæддæр хæхты, быдырты хæтдзæни*
(Осетинские народные загадки, 2000. С. 139).

(Голову ей отрежь,
ноги ей отруби,
мясо ее съешь,
кости ее выброси,
все равно будет скитаться по горам, по полям).

Как видим, в загадке подробное анатомическое расчленение: голова и ноги, мясо и кости. Укажем в этой связи также на еще один памятник осетинского детского фольклора *Ам гал хызти* (*сывæллоны къухыл амонгæйæ*), аналогичный русской «Сорока-воровка кашу варила, деток кормила, этому дала, этому дала, этому дала, а этому не дала и т. д.»:

*Ам гал хызти,
Ам дæлæмæ ратылд,
Ай йæ аргæвста,
Уый йæ бастыхта,
Уый йæ сфыхта,
Уый йæ байуæрста.
Амæн хай нæ фæци æмæ
Хъаст кодта,
Хъыллист кодта,
Хъаст кодта,
Хъыллист кодта.
Уæлæ цары
Цæхджын мыст,
Хъыдзы-хъыдзы!
(Салагаева, 1961. С. 256).*

(Здесь бык травку щипал,
здесь вниз скатился,
этот его зарезал,
этот с него шкуру снял,
а тот его сварил,
а тот его мясо роздал.
Этому доли не дали,
стал он стенать, вопить, стенать, вопить.
Вон на потолке соленая мышка. Щекочу-щекочу!)

Разделение в загадке может быть на две, три, четыре и более частей.

Вот пример со сложным составом загадки: *дзыккутæ* – «волосы», *ных* – «лоб», *æрфгуытæ* – «брови», *цæстытæ* – «глаза», *фындз* – «нос», *дзык* – «рот»:

(д.) *Уæллæй- уæллæй – сау гъæдæ,
уой дæллæй – лигъз будур,
уони дæллæй – къотæртæ,
уони дæлдæр – цадтæ,
уони дæллæй – циргъ хонх,
уой дæллæй – али хуари куройнæ
(Осетинские народные загадки, 2000. С. 69).*

(На самом верху дремучий лес,
под ним чисто-поле,
а под ним – заросли кустарника,
а под ними – озера,
под ними – островерхая гора,
а под ней – мельница,
которая любое зерно мелет.)

В сущности, речь идет о лице человека, которое расчленяется на составные части. В приведенной загадке между самым верхом и самым низом размещаются еще четыре ступени постепенного понижения.

Таким образом, для того чтобы культурно освоить, следует сделать описываемое явление умопостигаемым, следовательно, его необходимо дезинтегрировать, с тем чтобы впоследствии вновь воссоединить. Разделение, дезинтеграцию возможно подчеркнуть либо с помощью симметрии, либо посредством контраста, который, как уже отмечалось, может быть усилен за счет противительных союзов: *фæлæ* – «но, однако», *та* – «а, же», *нагуæд* – «в противном случае», *кæннод* – «а не то», *æндæра* – «иначе», *уæддæр* – «все-таки» и пр., или уступительных парных союзов: *кæд* – «хотя», *уæддæр* – «все же», «однако», «но» (*Цаллагова*, 2010. С. 138–140).

Весьма показательны в этом отношении загадки, содержащие диалоги-перебранки. Их число невелико, но они хороши для иллюстрации. Загадка о косе и серпе (*цæвæг æмæ æхсырф*) уже в отгадке предполагает пару:

– *Къæдз хæрæг, кæдæм цæуыс?*
– *Раст хæрæг, дæумæ цæуын*
(Осетинские народные загадки, 2000. С. 116).
(– Кривой осел, куда идешь?
Прямой осел, к тебе иду.)

Коса и серп – орудия труда, с похожими, но все же разными функциями. Здесь в основе загадки антонимическая пара *къæдз* – «кривой» / *раст* – «прямой», контраст между элементами которой и усиливается благодаря перебранке, *хæрæг* – «осел» – в осетинской традиции бранное слово.

Загадка о дыме из трубы и очажной цепи (*тохынайы фæздæг æмæ рæхыс*) также предполагает двух участников:

– *Зылын-мылын, кæдæм цæуыс?*
– *Къæдзтæ-мæдзтæ, нæ мæ уадзай?*
(Осетинские народные загадки, 2000. С. 112).
(– Куда идешь, извилистый?
– Кривая-косая, меня не пустишь?)

Дым уходит из трубы, поднимаясь вверх, наружу, а очажная цепь остается на месте. И вновь антонимическое противопоставление: *зылын-мылын / къæд-тæ-мæдзтæ*, сопровождается перебранкой. При внешнем сходстве (кривизне): *фæздаг* – «дым» – мягкий, а *рæхыс* – «очажная цепь» – твердая.

На текстовом уровне главным средством создания энтропии становится разделение единого целого на составные части, осуществляемое во время загадывания, с их последующей интеграцией в изначальном единстве, при нахождении правильного ответа. В этом и раскрывается мифо-ритуальная природа осетинской загадки. В целом же, есть веские основания для того, чтобы считать загадки серьезной игрой. Для обоснования этого положения следует обратиться к обрядовой практике осетин, в которой детям, как известно, отводится важная роль. Хотя загадки и носили светский характер, сам характер взаимодействия участников игры неизбежно требует обращения к ритуальной практике.

В этой связи следует указать на обряд *аходын*, который был связан с молитвенным пиршеством. Вот как его описывает В. С. Уарзиати. Перед началом трапезы глава пиршества встает, сняв головной убор, что было бы недопустимо в любой другой бытовой ситуации, и берет в правую руку чашу с пивом, а в левую – вертел с поджаренными ребрами. Закончив молитву-посвящение, старейшина передает то, что было у него в руках, самому младшему из сидящих за столом. Это же проделывают по очереди и два других старших. Трое из младших либо выпивали, либо отпивали в зависимости от возраста. Объяснение этому видели в том, что младшие более чисты и безгрешны (*агнæтæригъæд*), поэтому им и доверяли первыми вкушать жертвенное питье и пищу. Пустые бокалы возвращались старшим, прислуживавшая молодежь вновь наполняет их и передает старшим. Только после того, как они вновь вознесут молитву и с именем Бога на устах выпьют свои бокалы, начинается само пиршество (Уарзиати, 1995. С. 150–156). Тем самым, дети, в числе прочего, сами проходили инициацию. В общем же следует полагать, что, разгадывая загадку, дети восстанавливали изначальную целостность мира, преодолевая искусственно созданную энтропию, введенную в мир в безопасной для его существования дозе в обучающих целях. Тем самым, также как и в ритуале, дети брали на себя обеспечение значимых для всего социума задач, направленных на поддержание существующего порядка вещей, сложившегося в эпоху первотворения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, следует заметить, что построение игровой модели осетинских традиционных загадок, без чего невозможно решение проблемы их жанрового своеобразия, предполагает постановку во главу угла их мифо-ритуального аспекта, что переводит ее из сугубо фольклорной плоскости в общекультурную. С этой точки зрения, для детей, участвующих в разгадывании загадок, эта игра оказывается своего рода ментальной инициацией, в результате которой они постигают как само устройство мира, так и общие принципы его построения. Главным

средством перевода создаваемого в загадке поэтического мира из бытового, профанного пространства в сакральное, следует считать иносказание, отсылающее к начальным временам, когда предметы и явления обретали свой общекультурный статус. В основе же общекультурной идеологии загадки следует видеть тот же общий императив, направленный на преодоление энтропии, который характерен и для обрядового жертвоприношения, когда жертвенное животное, символизирующее мироздание, разделяется на составные элементы с их последующей реинтеграцией в теле социального организма. Подобная разнородная по своему составу структура оказывается характерной и для построения самой загадки, две составные части которой, разделенные цезурой, вступают между собой в контрастные смысловые отношения, подчеркиваемые на языковом уровне противительными и уступительными союзами.

При таком подходе старая женщина (*нана*), загадывающая загадки, не может наделяться лишь бытовыми чертами, но по праву должна быть соотнесена с культом осетинского домового, местом обитания которого считается тот самый причажный камень, вокруг которого садятся дети. Чрезвычайно важной деталью оказывается также и прядение, которым она сопровождает игру в загадки. С одной стороны, оно ясно и недвусмысленно иллюстрирует переход от изначального природного хаоса к порядку, от пряжи к нити. С другой стороны, появляется возможность выявить индоевропейские истоки этого персонажа. Прежде всего, она может быть надежно соотнесена с Бабой Ягой славянских сказок, которая дает юному герою путеводную нить, смотанную в клубок (нить Ариадны из древнегреческой мифологии). В этой роли хранителя входа в потусторонний мир может выступать и сказочный великан-*уаиг*. Периодическая актуализация этой связи с потусторонним миром как источником мудрости, обеспечивающим периодическое обновление мира, необходима, чтобы воспрепятствовать его увяданию и, в конечном счете, неизбежной с течением времени смерти. Особенно ярко это положение находит воплощение в ритуальном аспекте загадок, которые могут быть соотнесены с осетинским обрядовым молением, а через него – с древнеиндийскими загадками, связывающими их генезис с индоевропейской архаикой.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1958. Историко-этимологический словарь. Т. I, А – К'. М. – Л.: Изд-во АН СССР. 655 с.
- Абаев В. И., 1973. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II, Л – Р. Л.: Изд-во АН СССР. 448 с.
- Мелетинский Е. М., 1995. Поэтика мифа. М.: Восточная литература. 406 с.
- Миллер Вс. Ф., 1992. Осетинские этюды. Владикавказ: Сев.-Осет. ин-т гуманитар. исслед., 707 с.
- Неклюдов С. Ю., 2004. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (Доступен по ссылке: URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov6.htm/>).
- Осетинские народные загадки // Серия «Памятники народного творчества осетин» / Сост.: Дз. Г. Тменова. Владикавказ, 2000. 208 с.

- Осетинское народное творчество. В 2-х т. Том II / Сост.: З. М. Салагаева. Орджоникидзе, 1961.
- Осетинские тексты / Собр.: Дан. Чонкадзе и Вас. Цораев; изд.: акад. А. Шифнер. СПб., 1868. 108 с.
- Пропп В. Я., 1986. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ. 366 с.
- Топоров В. Н., 2009. «Второе» происхождение – загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) // Исследования по этимологии и семантике. Т. 3. Индийские и иранские языки. Кн. I. М.: Языки славянских культур. С. 205–246.
- Уалыты З. И., 1998. Уыци-уыцитæ ахуыр кæныны методикæ райдиан скъолайы. Дзæуджыхæу. 89 с.
- Уарзиати В. С., 1995. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Сев.-Осетин. ин-т гуманитар. исслед. 232 с.
- Хёйзинга Й., 1992. Загадки // Homo Ludens. В тени завтрашнего дня (Гл. VI–VIII). М. С. 124–138.
- Хетагуров К. Л., 1989. Избранное. Орджоникидзе: Ир. 496 с.
- Цаллагова З. Б., 1993. Афористические жанры осетинского фольклора. Владикавказ: Ир. 196 с.
- Цаллагова И. Н., 2010. Язык осетинской загадки. Владикавказ: СОИГСИ. 176 с.
- Чибиров Л. А., 2008. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: РОССПЭН. 711 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Салбиев Тамерлан Казбекович, Центр скифо-аланских исследований, Владикавказский научный центр Российской академии наук, ул. Маркуса, д. 22, 362027, Российская Федерация; e-mail: galabu054@gmail.com.

T. K. Salbiev

GAME MODEL OF THE OSSETIAN TRADITIONAL PUZZLE (MYTHO-RITUAL ASPECT)

ABSTRACT. *The construction of a game model of Ossetian traditional puzzles presupposes placing at the forefront of their mythological and ritual aspect, which translates it from a purely folklore plane into a general cultural one. For children participating in solving puzzles, this game turns out to be a kind of mental initiation, as a result of which they comprehend both the very structure of the world and the general principles of its construction. With the help of an allegory, referring to the initial times, when objects and phenomena acquired their general cultural status, there is a translation of the poetic world created in the puzzle from the profane space into the sacred. The general cultural ideologeme of the puzzle should be based on the same general imperative aimed at overcoming entropy, which is also characteristic of ritual sacrifice, when a sacrificial animal symbolizing the universe is divided into constituent elements with their subsequent reintegration into the body of a social organism.*

KEYWORDS: *Ossetian folklore, puzzle, game model, etiological myth, overcoming entropy, ritual, mythological consciousness.*

REFERENCES

- Abaev V. I., 1958. Istoriko-etimologicheskii slovar' [Historical and etymological dictionary], vol. 1, A – K'. Moscow – Leningrad: Academia of Sciences of SSSR. 655 p.
- Abaev V. I., 1973. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language], vol. 2, L – R. Leningrad: Academia of Sciences of SSSR. 448 p.
- Chibirov L. A., 2008. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura osetin [Traditional spiritual culture of Ossetians]. Vladikavkaz: ROSSPEN. 711 p.
- Huizinga Y., 1992. Zagadki [Puzzles]. *Homo Ludens. V teni zavtrashnego dnya [Homo Ludens. In the shadow of tomorrow]*, ch. VI–VIII, pp. 124–138. Moscow.
- Khetagurov K. L., 1989. Izbrannoe [Selected works]. Ordzhonikidze: Ir. 496 p.
- Meletinskiy E. M., 1995. Poetika mifa [Poetics of myth]. Moscow: Vostochnaya literatura. 406 p.
- Miller Vs. F., 1992. Osetinskie etyudy [Ossetian studies]. Vladikavkaz. 707 p.
- Neklyudov S. Yu., 2004. Traditsii ustnoy i knizhnoy kul'tury: sootnoshenie i tipologiya [Traditions of Verbal and Book Culture: Correlation and Typology]. *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiya, semiotika [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics]*. (URL: <http://ivgi.rsuh.ru/folklore/>).
- Osetinskie narodnye zagadki [Ossetian folk puzzles]. *Seriya "Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin" [Series "Monuments of folk art of Ossetians"]*. Dz. D. Tmenova, ed. Vladikavkaz, 2000. 208 p.
- Osetinskie teksty [Ossetian texts]. Dan. Chonkadze, Vas. Tsoraev, eds; Ac. A. Shifner, publ. St Petersburg, 1868. 108 p.
- Osetinskoe narodnoe tvorchestvo [Ossetian folk art], vol. II. Z. M. Salagaeva, ed. Ordzhonikidze.
- Propp V. Ya., 1986. Istoricheskie korni volshebnoy skazki [The historical roots of the fairy tale]. Leningrad: Leningrad State University. 366 p.
- Toporov V. N., 2009. "Vtoroe" proiskhozhdenie – zagadka v rituale (vediyaskaya kosmologicheskaya zagadka tipa *brahmodya*: struktura, funktsiya, proiskhozhdenie) [The "second" origin is a puzzle in the ritual (Vedic cosmological riddle of the *brahmodya* type: structure, function, origin)]. *Issledovaniya po etimologii i semantike. Tom 3. Indijskie i iranskije yazyki [Research on etymology and semantics. Vol. 3. Indian and Iranian languages]*, I. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur, pp. 205–246.
- Tsallagova Z. B., 1993. Aforisticheskie zhanry osetinskogo fol'klora [Aphoristic genres of Ossetian folklore]. Vladikavkaz: Ir. 196 p.
- Tsallagova I. N., 2010. Yazik osetinskoy zagadki [The language of the Ossetian puzzle]. Vladikavkaz: SOIGSI. 176 p.
- Ualyty Z. I., 1998. Uytsi-uytsitæ akhuyr kænyny metodikæ raydian sk"olayy [Methodology for teaching folk puzzles for elementary school]. Dzawjeqaw. 89 p.
- Uarziati V. S., 1995. Prazdnichnyy mir osetin [Festive world of Ossetians]. Moscow. Vladikavkaz: SOIGI. 232 p.

ABOUT THE AUTHOR

Salbiev Tamerlan K., Center for Scytho-Alanian Studies, Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, ul. Markusa, 22, 362027, Russian Federation; e-mail: galabuo54@gmail.com.

Глава 10

ОБРАЗЫ ЗМЕИ, ЛЯГУШКИ И РЫБЫ В МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ КАВКАЗА (КОБАНО-КОЛХИДСКАЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИ- ЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ ЭПОХИ РАННЕГО ЖЕЛЕЗА)¹

А. Ю. Скаков²

РЕЗЮМЕ. Образ змеи является одним из наиболее характерных для древнего искусства Кавказа и, особенно, для искусства кобано-колхидской культурно-исторической общности эпохи раннего железа. Для реконструкции связанных с ним мифологических представлений (учитывая, что этноязыковая принадлежность носителей этой общности нам неизвестна) существует два пути: собрать и обобщить весь набор мифологем, свойственных образу змеи на территории Евразии (обычно этим путем и идут исследователи) или проанализировать отражение мифологемы змеи в эпосе и фольклоре (а значит, и в мифологии) трех этнических ареалов современного Кавказа, соответствующих трем основным регионам кобано-колхидской общности. Это абхазы, картвель и осетины. По нашему мнению, анализ мифологем, вычленяемых для этих трех ареалов, способен вывести на мифологические образы, характерные для древнего населения Кавказа.

Змей / змея выступает в роли охранителя и распределителя воды, при этом вода может быть его стихией, а может быть враждебна ему. Змей выступает в роли похитителя девушек (или в роли жениха), или поглотителя девушек, но поедание / проглатывание змеем не равнозначно смерти. Характерны также мотив сна змея (символизирующего переход из мира в мир), огненная природа змея, его связь с ветром, связанная с иным миром ущербность (нецельность), двойственность или андрогинность змея (может выступать как в женской, так и в мужской роли). Образ змеи опирается на систему бинарных оппозиций и обладает способностью к раздвоению, с чем связан сюжет о борьбе двух змеев. Еще одна функция змея – средство передвижения, мост между мирами, с чем связан образ небесного змея. Змей также обладает способностью предоставить ценный дар, и этот дар, первоначально, вероятно, являлся даром бессмертия. Образы лягушки и рыбы поддаются реконструкции в меньшей степени, чем образ змеи, но в целом эти три мифологемы соответствуют друг другу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мифология, фольклор, эпос, зооморфный код, змея, лягушка, рыба, функции героя сказки, кобано-колхидская культурно-историческая общность.

Образ змеи является одним из наиболее распространенных в искусстве Кавказа различных исторических эпох, и особенно часто встречается он на изделиях кобано-колхидской культурно-исторической общности. По вполне понятным причинам мы не имеем письменных источников, позволяющих хотя бы предположительно реконструировать мифологию кобанских и колхидских племен

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 20-512-07001.

² ORCID: 0000-0002-1842-2557.

(за исключением отрывочных и искаженных сведений античных авторов о полумифической Колхиде). Отсутствуют и сюжетные изображения, как бы ни хотелось некоторым исследователям увидеть на одном из орнаментированных топоров сцену змеборчества. Элементы сюжета или, вернее, ряда сюжетов и образов, связанных в единый мифо-ритуальный комплекс, мы видим на некоторых орнаментированных поясах (Скаков, 2020), но их ареал гораздо шире кобано-колхидской культурно-исторической общности, остающейся здесь на некой периферии. В такой ситуации, пытаясь понять семантику образа змея у кобано-колхидских племен, остается прибегнуть к общепринятой методологии поиска архетипов и широко распространенных мифологем, связывающих Кавказ с мифологическими мирами Ближнего Востока и Средиземноморья. Впрочем, есть и иной путь: попытаться вычленить мифологическое ядро из фольклора кавказских народов. Необходимость выработки такой методики была осознана достаточно давно. Еще в 1949 г. Б. Б. Пиотровский заметил, что для «объяснения изображений на древних предметах, большое значение могут иметь сказки и легенды Кавказа, пережиточно сохраняющие древние представления» (Пиотровский, 1949. С. 96). Но чей фольклор в этом случае взять за основу, учитывая отсутствие у нас даже иллюзорной возможности говорить об этноязыковой принадлежности кобанских и колхидских племен? Один из корифеев «кобанской археологии» Б. В. Техов, раскопавший эталонный Тлийский могильник, дважды, не объясняя причины трансформации своих взглядов, менял этническую атрибуцию древних «кобанцев». Как он считал в 1977 г., «создателями этой культуры... были иберо-кавказские племена картвельской этнической группы» (Техов, 1977. С. 192). В 1990-х гг. концепция изменилась: «Создателями ее (новоизобретенного Б. В. Теховым мутанта под названием «кобано-тлийская культура». – А. С.) на северном и южном склонах Большого Кавказа были одни и те же этнические группы, говорившие, видимо, на отдельных наречиях одного языка индоевропейской семьи» (Техов, 2010. С. 311). Вполне очевидно, что ни первый, ни второй выводы не были должным образом обоснованы и могут расцениваться лишь как оценочные суждения, обусловленные политической конъюнктурой.

Узловые регионы кобано-колхидской культурно-исторической общности соответствуют трем этническим ареалам современного Кавказа – абхазскому, грузинскому и осетинскому. Поэтому можно быть уверенными, что анализ мифологем, вычленяемых для этих трех ареалов, способен минимизировать возможные ошибки и вывести на мифологические образы, характерные для древнего населения Центрального и Западного Кавказа. Используя комплекс абхазских, грузинских и осетинских фольклорных источников, мы, как представляется, сможем отличить общее мифологическое ядро, уходящее в глубину веков, от более поздних наслоений, связанных с особенностями этногенеза, инокультурными воздействиями и другими обстоятельствами.

Объектом моего анализа будут являться, преимущественно, эпические памятники (Нартовский эпос, «Амирани» / «Амран») и волшебные сказки, демонстри-

рующие во многих случаях общие сюжетные элементы и сходную систему образов. При этом, безусловно, я расцениваю волшебную сказку не в качестве профанного текста, а, вслед за В. Я. Проппом (1986. С. 352–361), как отражение, пусть и искаженное, обрядово-ритуального комплекса, который, вероятно, не сводился только к инициации, а охватывал все основные стадии жизни (включая «жизнь после смерти») человека. Как отмечалось В. Я. Проппом, «волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф» (Пропп, 1928. С. 100, 117–118). Е. М. Мелетинский справедливо подчеркивал, что «сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков» и «происхождение сказки из мифа не вызывает сомнения» (Мелетинский, 1995. С. 262). Таким образом, с помощью сказок и эпоса мы можем частично реконструировать мифологические представления древнего населения Кавказа. Как отмечал В. Г. Ардзинба, мифологические темы в эпосе часто выявляются не при анализе сюжета в целом, а при «извлечении» из сюжета наиболее ярких мотивов, черт образа того или иного героя и сопоставлении их с внешне сходными аналогами из других мифологических традиций (Ардзинба, 2015. С. 11). Вполне оправдано методически привлечение для реконструкции мифологических представлений бесписьменного общества вербальных текстов более позднего времени, но «принадлежащих традиции, этногенетически родственной изучаемой» (Антонова, Раевский, 1991. С. 223). Но привлечение таких текстов должно носить не выборочный, субъективный, а систематический характер.

В работе текст сказки рассматривается как совокупность сюжетных единиц, включенных в единый сюжет. Сюжетные единицы, в свою очередь, образуются благодаря определенному сочетанию функций сказочных персонажей, выраженных в их действиях. При этом одни сюжетные единицы (в ряде случаев их, скорее, следовало бы назвать мотивами, настолько они краткосрочны и подвластны трансформации или исчезновению) в тексте сказки могут доминировать, хорошо сохранившись и донеся до нашего времени все особенности своего развития, последовательно следуя за логикой сюжета. Другие мотивы могут быть видоизменены, сохранив только следы первоначального построения.

Рассматривая функции сказочных персонажей, я, опять же, следуя за классической работой В. Я. Проппа почти столетней давности. По его словам, «сказка нередко приписывает одинаковые действия различным персонажам. Это дает нам возможность изучать сказку по функциям действующих лиц» (Пропп, 1928. С. 29). Но возникает вопрос, насколько сказочные персонажи, выполняющие одинаковые функции, действительно являются различными. Особенно это относится к персонажам, выступающим в антропоморфном облике. Возможно, мы имеем дело с различными ипостасями одного и того же мифологического персонажа.

Содержание самого понятия «функция» у меня несколько иное, чем у В. Я. Проппа. Оно менее связано с общим сюжетом сказки и ориентировано на конкретные действия вполне конкретных персонажей. В данном случае, обращаясь к функциям сказочных животных или их антропоморфных ипостасей, я оставляю за рам-

ками исследования функции главного героя сказки, за исключением тех случаев, когда он сам является такой ипостасью. Функции определяются с точки зрения их значимости не для сюжета сказки и судьбы главного героя, как это делалось В. Я. Проппом (1928. С. 31), а для характеристики роли необходимых нам персонажей в рамках определенной сюжетной единицы.

Мой подход отличается еще одним нюансом: если В. Я. Пропп, вполне логично, выделял «действующих лиц» волшебной сказки по их функциям (герой, отправитель, ложный герой, даритель и т. д.), то я считаю целесообразным попытаться использовать зооморфный код волшебной сказки, проанализировать функции не антропоморфных персонажей текста. Именно с зооморфным кодом мы имеем дело при анализе древнего искусства, поэтому меня интересует, насколько пересекались или различались функции зооморфных персонажей, изображенных в одном и том же контексте, к примеру, на бронзовых топорах и пряжках.

В свое время подобная работа была начата мною для образа «собаки-волка», а на самом деле – синкретического персонажа, изображения которого могут включать элементы образов кошачьего или лошади (Скаков, 1998б). Именно этот образ может считаться наиболее распространенным для кобано-колхидского искусства. Лишь немногим ему уступает образ змеи, хорошо представленный практически на всех категориях предметов кобано-колхидской культурно-исторической общности.

Имеет смысл повторить вывод, к которому я пришел более двадцати лет назад, так как, на мой взгляд, он ни в коей мере не потерял актуальности: «Анализ фольклорных комплексов зооморфных персонажей приводит к выделению определенной мифологической системы, отражением которой является декор кобано-колхидских топоров. Наличие этой системы позволяет рассматривать зооморфный декор топоров как текст, имеющий постоянное и почти неизменное содержание. Каждый орнаментированный топор является вариантом этого текста, отражающим его содержание с различной полнотой и, возможно, в разных аспектах» (Скаков, 1998а. С. 45).

ОБРАЗ ЗМЕИ

Рассмотрим ключевые мифологемы, связываемые с образом змеи в реконструируемой нами мифо-ритуальной системе.

Начнем со змея, живущего в воде (у воды) или захватившего источник вод. Змей здесь выступает в роли охранителя и распределителя воды. Как правило, дело происходит в нижнем мире, иногда даже в самом нижнем из подземных миров. В одной из осетинских сказок это седьмой подземный мир, где «на нашей реке сидит дракон, и нам нельзя набрать воды; мы все живем без воды. По очереди мы ежегодно платим дань девушкой...» (Осетинские..., 1973. С. 170). По абхазской сказке змей (агулшап) владеет источником в потустороннем мире, за морем (Абхазские..., 1975. С. 192). Вообще, местом жизни змея, стерегущего источник, является либо высокая гора (Там же. С. 29), либо корни дерева и дупло пня у воды (Осетинские..., 1973. С. 170, 275–276).

Обычно змей дает людям воду в обмен на жертву – девушку или девушку и юношу (Осетинские..., 1973. С. 252–253, 276), которых надо ему приносить ежедневно, раз в неделю, или ежегодно. В грузинской сказке в роли жертвы выступает маленький мальчик (Грузинские..., 1, 1988. С. 81). Аналогичные сюжеты есть в Нартовском эпосе и в армянском эпосе «Давид Сасунский». В одной из версий грузинского эпоса «Амирани» источник воды захвачен тремя драконами и «даже царь, когда хочет взять воду, вынужден каждый раз присылать в жертву невиданную красавицу». Что показательно (см. ниже), перед схваткой с драконами Амирани засыпает, положив голову на колени спасаемой им очередной жертвы (Чиковани, 1966. С. 253–254). По абхазской сказке змей (в данном случае, в виде слона) дает воду раз в неделю, когда жители устраивают моление и приносят ему девушку (Абхазские..., 1975. С. 359). Здесь змей выступает уже в роли объекта поклонения. Связь змея и источника вод с культом и обрядом прослеживается и в другой абхазской сказке (Там же. С. 151). Тут змей, требующий ежедневно по одной девушке на съедение, живет в церкви. Но в этой сказке связь между жертвоприношением и получением воды утрачена. По представлениям карачаевцев и балкарцев, раньше у изваяний эмегенов (это аналоги змеев) приносили жертвы. Мотив получения воды утерян и в абхазских сказках (Там же. С. 151, 155–156). Здесь говорится только о многоголовом адауы, съевшем весь город. То же видим в грузинской сказке – гвелешапи, приходящий раз в три дня, сожрал всех жителей города, стоящего на скале за морем (Грузинские..., 1, 1988. С. 313). В одной грузинской сказке дэв требует юношу на съедение (Там же. С. 138), в другой (Грузинские..., 2, 1988. С. 19–20) три дэва поочередно хотят съесть трех дочерей царя. Вероятно, изначально человеческие жертвоприношения змею расценивались как плата за получение воды. Со временем эта связь могла утрачиваться, и логика жертвоприношения нарушалась.

Мотив жертвоприношения отсутствует и в ряде других текстов. Так, по одной из абхазских сказок (Абхазские..., 1975. С. 192) змей просто пожирает всех тех, кто приходит за водой. В одном из эпизодов абхазского Нартовского эпоса Сасрыква попадает в мир мертвых. Там дракон завладел родником и никого не подпускает к воде (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 164). В карачаево-балкарском Нартовском эпосе огнедышащий многоголовый дракон (или – драконы) завладевает истоками рек и дает воду нартам только после человеческой жертвы, или же сам выпивает всю воду (Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев, 1994. С. 392, 587; Хаджиева, 1994. С. 19). «Жителям аула грозит гибель. Истоком воды овладел девятиголовый эмеген, который отрезал воду и не пускает в аул ни одной капли. А если [кто отважится] подойти к нему, тут же съедает» (Там же. С. 384). Поедание каждого приближающегося человека является, вероятно, более поздней заменой и переосмыслением человеческой жертвы. «В верховьях реки эмегены живут. Они всегда загрязняют в реке воду, мочатся [в реку], чтобы нарты не могли пить из нее, а если бы и выпили, чтобы заболели. Ни нам, ни нашим коням нельзя пить эту воду. Если ее выпьют наши кони – они ослепнут, а если мы

сами выпьем – проказой заболеем» (Там же. С. 493–494). Кроме того, в некоторых текстах этот дракон живет на вершине горы: «На вершине горы сидит двенадцатиголовый змей Сарубек, он-то и выпивает всю воду» (Там же. С. 431). В том же эпосе Рачыкау побеждает семиглавого эмегена (змея), иссушающего нартские реки: «Эмегены захватили истоки наших [рек]. Они оставили нас без нив, скота и детей. Семиглавый эмеген перегородил нашу реку. Он не дает нам воду для питья и полива [пашен]. Чтобы получить воду, мы должны давать ему [каждый] день одного ребенка, одного коня и одну корову [или быка]. От его бормотания и храпа мы не можем спать. Когда он испражняется, наши жилища рушатся. От грохота, который он при этом издает, горы гудят. От его зловония весь мир содрогается». И далее: «Внимательно приглядевшись, увидел семиглавого эмегена, который лежал, заполнив всю теснину, и, по очереди прикладываясь своими семью головами к этой расщелине, выпивал всю воду» (Там же. С. 507). По одной из грузинских сказок человек (как увидим ниже, змей может быть антропоморфен) – хозяин колодца в пустыне, живущий на его дне, убивает путников, спускающихся за водой (Грузинские..., 2, 1988. С. 132).

Несколько отличается от рассмотренных выше осетинское предание о змее в Галиате (Миллер, 1992. С. 142). Зарийский змей окружил, свившись в кольцо, находящееся у реки место, где у жителей хранился хлеб и запасы. Когда стал угрожать голод, герой оделся в воловью шкуру и убил змея. Кровь змея наполнила реку, и год из нее нельзя было пить воду. Здесь мы видим более поздний и, казалось бы, более логичный вариант – змей окольцовывает не воду, а хлеб. Но и здесь сохранились два архаичных мотива: змей безусловно связан с водой, с рекой, а змееборец одевает шкуру животного. «Маскировка» под шкурой животного заставляет вспомнить мотив «троянского коня». К этому преданию примыкает сванская легенда о Кахане, убившем завладевшего горными пастбищами чудовищного змея.

Змей вообще тесно связан с водой. Известна южно-осетинская легенда о «скале змея». Змей хотел напасть на селение, но пошел дождь, и он был поражен молнией (это мотив громовержца – змееборца). Змей заплакал, и родник у подножия скалы – это слезы, текущие из одного его глаза. В двух осетинских сказках говорится о великане (в данном случае, аналог змея), прикованном в комнате у источника воды (Осетинские..., 1973. С. 247, 267). Если великана полить водой, цепи спадут с него. По другой осетинской сказке (Там же. С. 381, 383) змей спит недели в бурдюке, а его душа находится на дне озера. По армянскому преданию (Дорога Мгера, 1990. С. 63) на дне озера Ван живет вишاپ. Черти держат его за хвост, чтобы вишاپ не вылез и не проглотил озеро и сушу. В армянском эпосе «Давид Сасунский», когда убивают лежавшего на дне моря вишапа, весь город заливается водой, а море вспенивается. Великан Мукара в осетинском Нартовском эпосе живет на острове моря, а когда выходит из воды, передвигается в виде тучи и тумана (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 131). По другому варианту, Мукара живет на дне моря с каздами (Там же. С. 247–248). Адыгский дракон

«бляго» извергает из своей пасти воду, которая проливается дождем, а издалека кажется туманом.

Иногда змей боится воды. В одной грузинской сказке юноша, следуя совету старухи и желая убежать от дэва, трижды переходит речку по мосту туда и обратно, а затем бросается в воду (Грузинские..., 1, 1988. С. 116–117). Дэв же боится воды и не может опустить в нее ни руку, ни ногу. В другой сказке дэв и его жена лопаются, когда пытаются выпить бездонное озеро (Там же. С. 141). По грузинскому поверью (Грузинские народные..., 1973. С. 113), когда за человеком гонится змея, ему надо перескочить текущую воду, т. е. речку. Тогда видевшие его воды пройдут, а новые скажут змее, что ничего не видели. Возможно, это поверье также примыкает к представлению о враждебности воды змею.

Таким образом, здесь впервые слабо намечается противоречие – с одной стороны, вода является стихией змея, с другой – она может быть враждебна ему.

Кроме того, змей связан с ветром. По осетинской сказке змей, получив юношу и девушку, дышит в их сторону, и поднявшийся ветер относит их к нему в пасть (Осетинские..., 1973. С. 252–253). Когда змееборец приговждает его стрелой к земле, змей кричит, что мир погибнет. Как представляется, погибнет или из-за поднявшегося сильного ветра, или из-за нарушения распределения вод, вызванного смертью их охранителя. По другой осетинской сказке от крика великана (т. е. змея) поднимается сильный ветер, а сам он теряет свою силу (Там же. С. 94). От дыхания карачаево-балкарских эмегенов поднимается ветер, качающий деревья. Воздух, выдыхаемый драконом «бляго», валит наземь всадников и коней. В абхазской сказке трех девушек уносят змеи (адауы) в виде грозы, тучи и вихря (Абхазские..., 1975. С. 112–114).

Абсолютно бесосновательными являются утверждения Г. А. Гаджиева о появлении на Кавказе и в других регионах образа дракона и мотива змееборчества под влиянием мифических рассказов Востока, основанных на иранских верованиях. Более того, в дагестанском фольклоре Г. А. Гаджиев усматривает влияние древнегреческой культуры с ее образом Медузы Горгоны (Гаджиев, 1991. С. 34). Изучение волшебной сказки с ее ритуальными корнями с точки зрения концепции «странствующих сюжетов» вряд ли является перспективным.

В самом деле, многие сюжетные элементы как эпоса, так и волшебных сказок народов Кавказа почти тождественны хорошо знакомым нам мотивам греческой мифологии – это и сюжет «троянского коня» (облачения в шкуру животного для придания неузнаваемости или демонстрации своей мнимой смерти для обмана осажденного в крепости противника), и сцена ослепления вертелом одноглазого «киклопа Полифема», и образ сталкивающихся скал (Симплегады, Планкты или Кианеи), и мифы о племени карликов (пигмеев, ацанов, бцентов), и многие другие. Как отмечает Я. В. Васильков, обращаясь к чеченскому мифу о Пхармате – аналоге Прометея, «это вайнахское сказание представляет собой настолько полную параллель мифу о Прометее, что можно было бы заподозрить здесь влияние греческого мифа через посредство книг на русском языке» (Васильков, 2020. С. 42).

Но, как продолжает исследователь, очень близкие сказания есть у адыгов, кабардинцев, лакцев, аварцев, армян (один из сюжетов о Мгере Младшем). В итоге «все это говорит, скорее, об автохтонности «прометеевского» сюжета на Кавказе или, по крайней мере, о возможных греко-кавказских (или индоевропейско-кавказских) контактах в период, гораздо более древний, чем знакомство кавказцев с русской книжностью» (Там же. С. 43). Очевидно, этот вывод вполне применим и к другим аналогичным случаям.

Таким образом, возвращаясь к «змеиной» тематике, змей связан с водой, как правило, с водой потустороннего мира, является ее стражем и распределителем и выдает ее людям – или же жителям потустороннего мира в обмен на девушек раз в год или чаще. Здесь действует бинарный код «вода – девушка». На первый взгляд, представляется очевидным, что связь между змеем и девушкой идентична связи между поглотителем и жертвой. Так ли это?

Хорошо известна еще одна ипостась змея – образ похитителя девушек.

Не реже, чем в роли поглотителя девушек, змей выступает в роли их похитителя. При этом похищение явно вызвано сексуальными причинами, а сам змей – не только существо мужского пола, но и фаллический и сексуальный герой. В этой связи интересна осетинская сказка (Осетинские..., 1973. С. 118). В ней знахарка, в образе которой легко угадывается все тот же змей, ходит к сестре трех братьев, и та от этих визитов худеет. При этом «знахарка» угрожает съесть девушку. В одной из грузинских сказок какая-то женщина приходит по ночам к царской дочери и мучает ее (Грузинские..., 1, 1988. С. 212). Аналогом для этих сказок является армянское предание (Дорога Мгера, 1990. С. 109). Мать Александра Македонского влюбилась в пленного царя, приходившего к царице в облике вишапа. Другим аналогом является древнерусская «Повесть о Петре и Февронии» (Изборник, 1986. С. 249–251). В ней змей приходит к женщине в образе ее мужа («...диавол всели неприазненного летящего змиа к жене князя того на блуд. И являшеся ей своими мечты яко же бяше и естеством, приходящим же людям являшеся, яко же князь сам сядяше з женою своею»). Аналогичные легенды о змее хорошо известны в фольклоре и мифологии различных народов. Таким образом, эти тексты объединены общим сюжетом – змей в человеческом облике ходит к девушке и совокупляется с ней, отчего девушка худеет. Т. е. совокупление здесь равнозначно поеданию. Это имеет для нас принципиальное значение. Можно предположить, что поедание своей жертвы змеем-поглотителем равнозначно (по крайней мере, для змея) совокуплению с ней (Абрамян, 1994. С. 25).

В абхазской и в грузинских сказках дэв становится любовником матери героя и помогает ей избавиться от сына (Абхазские..., 1975. С. 334–336; Грузинские..., 1, 1988. С. 145, 150–151). При этом поведение матери героя, выступавшей до этого в качестве положительного персонажа, резко меняется – она как бы сама становится змеей. В русских сказках Змей Горыныч обольщает жену или сестру героя и подучивает ее извести его. Иногда роли меняются, и совратителем становится герой-змееборец. Это связано с близостью и родственностью образов змея и зме-

еборца, когда змееборец выступает как двойник змея (см. ниже). В осетинском Нартовском эпосе герои неоднократно совращают жен великанов, которые и помогают им убить мужей (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 128, 468). Мотивы поедания и совокупления объединены в грузинской сказке. Мать дэва похищает для своего сына сестру девяти братьев. Дэв съедает сначала братьев, а потом, разозлившись, их сестру (Грузинские..., 1, 1988. С. 128–129).

С другой стороны, поедание / проглатывание змеем не равнозначно смерти. Здесь смерть может вести ко второму рождению, перерождению. Человек, побывавший в желудке змея, – побывал в мире мертвых. Так, в грузинской сказке, когда герой побеждает старуху-дэва, съевшую его брата, из ее тела выходит жертва. «Вновь родившийся» брат героя невредим, но лыс. Если намазать его кровью старухи-дэва, волосы вновь отрастут (Грузинские..., 1, 1988. С. 127). Утрата волос равнозначна утрате силы, возвращению в состояние беспомощного ребенка. В эпосе об Амране героя проглатывает «зарийский» (залиагский) змей (Амран, 1932. С. 157). Змей хочет выплюнуть Амрана, но тот распарывает змеиное брюхо ножом и выскакивает из него. В змеином брюхе Амран, опять же, лишился волос и стал неузнаваемым. Согласно грузинскому варианту эпоса об Амирани, его проглатывает дэв (в одном из вариантов его зовут «Карцецхли» – букв. «извергающий огненный ветер») или даже женщина-дэв, но Амирани прорезает ему бок и выходит наружу, облысев (лишившись также усов и бороды) или потеряв при этом глаз (Чиковани, 1966. С. 209, 222–223, 232, 240, 246–246, 254–255, 260–261, 273, 278, 297, 305). В грузинской сказке побежденный дэв выпускает девять братьев и их сестру из своего бока и оживляет их, вынув из-за пазухи платок бессмертия (Грузинские..., 1, 1988. С. 132). В абхазском Нартовском эпосе страшная громко кричащая старуха проглатывает нартвов и их собак. Сосрыкыва побеждает старуху, и из ее рта выскакивают нарты (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 159). В осетинской сказке, когда змей в облике «знахарки» был пойман, его заставили вернуть увечным героям их прежний вид. Змей проглатывает по очереди слепого, безногого и безрукого, а затем выплевывает их такими, какие они были раньше (Осетинские..., 1973. С. 118–119). Здесь проглатывание приводит к омоложению и оздоровлению, в каком-то смысле – к новому рождению. Такое же значение второго рождения имеет проглатывание Ионы китом, Ясона драконом и т. д.

Не случайно постоянное подчеркивание огненной природы змея. Как известно, сила огня традиционно отождествлялась с сексуальной силой (Башляр, 1993. С. 38–92). Традиционно мужской половой орган представлялся в виде змея. Характерна вытянутость и фаллособразность вертикально установленных закавказских вишапов. В осетинском Нартовском эпосе интересен образ хозяина воды и ее стража Гатага, которому ради получения воды приносили человеческую жертву и устраивали празднество (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 188, 190, 234). Сатана (по одной из версий – Дзерасса) обращается к Гатагу за водой для закалки Сослана или Батраза. Гатаг, являвшийся семиглавым «залийским» змеем,

принимает сначала облик собаки, а затем – дряхлого старика. Он дает Сатане воду лишь после того, как та соглашается на совокупление с ним.

Одна из возможных вариаций мотива змей-похититель – сюжет о женихе-змее, представленный в грузинской и осетинской сказках (Грузинские..., 1, 1988. С. 196; Осетинские..., 1973. С. 335). Женщина рождает змея, который женится и, сбросив змеиную кожу, превращается в прекрасного юношу. Когда змеиную кожу сжигают, юноша превращается в голубя и улетает. В двух грузинских сказках сестры героя замужем за дэвом и гвелешапи (Грузинские..., 1, 1988. С. 320; Грузинские..., 2, 1988. С. 53–54).

Но обычно змей не получает девушку в жены, а похищает ее. Морской великан Мукара в осетинских «Нартах» требует с героев дань девушками и похищает у них лучших женщин (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 245). В одной осетинской сказке змей похищает девушку на берегу реки (Осетинские..., 1973. С. 197), в другой – когда красавица купается в водах золотого озера (Там же. С. 87–88), в третьей – похищение происходит в ущелье, во время ночного тумана (Там же. С. 225). Во всех этих случаях похищение происходит у воды, а о связи между водой и змеем мы уже говорили выше. Еще одно похищение девушки в осетинской сказке происходит во время церковной службы и сопровождается раскатами грома (Там же. С. 81).

Похитив девушку, змей окружает, окольцовывает ее, и засыпает. Часто, в различных мифологических традициях, змей, охраняющий источник, сворачивается вокруг него и засыпает. Здесь снова проявляется бинарный код «вода – девушка». Функции змея у источника и змея-похитителя в данном случае одинаковы, а «девушка» равнозначна «воде». В осетинском эпосе об Амране три периодически засыпающих змея-поглотителя охраняют дорогу к живущей за морем девушке (Амран, 1932. С. 73). В абхазской сказке змей свернулся вокруг девушки на лесной поляне и заснул (Абхазские..., 1975. С. 415), в осетинской сказке змей окольцевал девушку и заснул на сутки (Осетинские..., 1973. С. 85). В другой осетинской сказке змей, похитив девушку, поел (еда, несомненно, равнозначна половому акту, символизирует его), а затем положил голову на колени девушке и заснул на неделю (Там же. С. 270–271).

В известной грузинской сказке «Абесалом и Этер» героиню держат в заточении в башне, стоящей на берегу реки (указывается, что дорога к башне идет по реке – т. е. башня стоит, возможно, у истока реки, у источника. Тогда мы имеем здесь переплетение двух мотивов). В головах Этер сидит свекор – «тот, кто глотает змея-дракона» (т. е. сам змей-поглотитель).

Иногда в текстах момент окольцовывания отсутствует, но упоминание о непременном сне змея после похищения сохраняется (Там же. С. 199–200, 249, 381–382). В осетинском Нартовском эпосе змей-похититель Кандзаргас спит, охраняя похищенных им дочерей Солнца и Луны, а из его рта вылетают горячие угли (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 267). Это указание на огненную природу змея. В осетинской сказке змей, похитив девушку, едет на коне под

проливным дождем и спит (Осетинские..., 1973. С. 227). Обратим внимание на проливной дождь – снова змей связан с водой, причем избыточной. Сон змея может быть не связан с похищением девушки. Чередование больших интервалов сна и бодрствования вообще характерно для змея. В грузинских сказках «Кремень-дэв» спит по пять дней подряд (Грузинские..., 1, 1988. С. 91), «лысый хромоу чонгурист» спит три месяца и три месяца бодрствует (Там же. С. 323). Еще в одной грузинской сказке только благодаря глубокому сну 12 дэвов и их матери герою удалось украсть у них красавицу и пляшущее дерево (Грузинские..., 2, 1988. С. 39–40). Залиагский змей в осетинской сказке спит сутки (Осетинские..., 1973. С. 85).

Змей, как правило, похищает девушку в нижний мир, в подземное царство (Там же. С. 166, 249). В некоторых текстах «тот» мир находится за рекой (Там же. С. 82). Часто вход в нижний мир находится в пещере в горах (Там же. С. 269) или в подножии скалы (Осетинские..., 1973. С. 485; Грузинские..., 1, 1988. С. 91, 150). Чтобы попасть в жилище змея, надо преодолеть пламя и жар (Осетинские..., 1973. С. 166; Грузинские..., 1, 1988. С. 91). В осетинской сказке на подходе к дворцам змеев в героя летят раскаленные куски железа, горячие угли, льется кипяток и горячая смола (Осетинские..., 1973. С. 82–83). Этим подчеркивается огненная природа змея, о которой мы уже говорили.

Огненная природа змеев подчеркивается и при описании их внешнего вида. В осетинской сказке говорится о семиголовом уаиге, скованном раскаленными железными цепями и извергающем из пасти раскаленные угли (Там же. С. 165). С Амирани борется «сделанный из ночи» многоголовый великан, сражающийся раскаленными цепями и огнедышащий (Амран, 1932. С. 54, 151–153). Великан Мукара в осетинских «Нартах» глотает и выбрасывает раскаленные камни (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 132). Из пасти «Кремень-дэва» вырывается пламя (Грузинские..., 1, 1988. С. 91). Упоминаются также огненный дракон (Осетинские..., 1973. С. 484–485) и огнедышащие дэвы (Грузинские..., 1, 1988. С. 77; Грузинские..., 2, 1988. С. 35). Иногда говорится об огнедышащих или огнеподобных конях великанов (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 128, 191–193). В грузинской сказке девять дэвов спят вокруг огромного костра (Грузинские..., 2, 1988. С. 106). В абхазском Нартовском эпосе великан свернулся вокруг костра, окольцевав его, и заснул (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 141). Сосрыква добывает огонь, пролетев сквозь уши великана. Как справедливо подметила Т. М. Хаджиева (1994. С. 38), в карачаево-балкарском эпосе эмегены являются одновременно хранителями воды и огня. Таким образом, вырисовывается код «змей – девушка – вода – огонь».

Следует отметить, что далеко не всегда в текстах фигурирует непосредственно змей, дракон или гвелешапи. Часто их функции выполняют адауы (абх.), дэвы (груз.), уаиги (осет.), эмегены (карач.-балкарск.), великаны и т. д. На близость между образами дракона «аждаха» и дэва у народов Нагорного Дагестана справедливо указывал Г. А. Гаджиев (1991. С. 35). Как и «аждаха», дэв представлялся обычно в образе огромной змеи, иногда трехголовой или даже семиголовой.

Всех их объединяют общие, как правило, взаимозаменяемые функции. Кроме того, у всех них часто встречаются такие «драконьи» признаки, как огненное дыхание и многоголовость. Как правило, число голов нечетное – 3, 7, 9. Живут они в подземном, реже в подводном мире, или в «змеиных» местах – на горе, в ущелье, в пещере, у воды и т. д. Черты змея угадываются и в образе аварского джинна (шайтана) Эприта (коранического Ифрита), представляемого в виде великана, днем спокойно лежащего в стоячих водах, а ночью поедающего людей (Гаджиев, 1991. С. 20).

Другой характерной чертой некоторых из этих существ является их ущербность, нецельность. Ущербность однозначно соотносится со смертью и с миром мертвых. К нему и относятся кривой великан на трехногом коне (Осетинские..., 1973. С. 226–228), кривой уаиг (Там же. С. 297), одноглазый / кривой великан, к тому же на одноглазом коне (Там же. С. 145, 198–199), одноглазый и однорукий великан (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 95), лысый хромой чонгурист на трехногом коне (Грузинские..., 1, 1988. С. 319), многочисленные одноглазые эме-гены из карачаево-балкарского эпоса. В редких случаях существо, выполняющее функции змея, полностью антропоморфно. В осетинской сказке фигурирует чудовище с человеческим туловищем и змеиным хвостом (Осетинские..., 1973. С. 81). В другой осетинской сказке функции змея выполняет человек / зверь с грудью-топором – он живет в пещере и похищает женщин (Там же. С. 420–421). Постепенно образы змея и великана трансформируются в образы реальных антропоморфных врагов.

Кроме того, одной из ипостасей змея-дракона в осетинских текстах является вебрь (Осетинские..., 1973. С. 153–155, 168–169, 249–250, 265–266). В двух из этих сказок в вебре, живущем в том мире или в болоте, находится душа змея-похитителя (Там же. С. 168–169, 249–251). Герой-змееборец убивает вебря. В одном из текстов чудовищный вебрь получает силу, испив воды из источника (Там же. С. 155). С водой связан и вебрь из другой осетинской сказки – он живет в озере возле дома великанов и, выскакивая по вечерам, пожирает людей и животных (Там же. С. 265). Герой в процессе борьбы хватается вебря за хвост и кружится с ним, а затем убивает его. В одном из текстов вебрь пожирает косарей, которые косят ему сено (Там же. С. 169). В осетинской песне о божестве зверей Афсати напускает на 12 богатых охотников поросенка, который их и убивает. Итак, вебрь относится к тому миру, подчиняется покровителю зверей, связан с водой, выступает в роли поглотителя и напрямую связан со змеем, являясь его ипостасью. Заметим, что в индоиранской мифологии есть сюжет о сражении героя с демоном в виде кабана.

Возвращаясь к мотиву сна, обратим внимание на поведение героя-змееборца, казалось бы, антагониста змея. Змей, похитив девушку, засыпает, но герой-змееборец, освободив ее, также засыпает. В одной из осетинских сказок змей обвивает заснувшего героя, и тот не в силах проснуться. Змей освобождает героя в обмен на его девушку, змей и герой становятся побратимами, но, в конце концов, герой

убивает змея (Осетинские..., 1973. С. 382–384). Здесь, с одной стороны, окольцованный змеем герой семантически равнозначен «похищенной девушке» и «воде источника». С другой стороны, герой, похитив девушку у похитителя, уснув и став «братом» змея, сам приравнивается к змею.

Обычно герой спит не только после битвы со змеем, но и перед ней. Вспомним приведенный нами выше один из грузинских вариантов эпоса об Амирани (*Чиковани*, 1966. С. 254). Уснув перед битвой, герой просыпается от капнувшей на него слезы жертвы (Грузинские..., 1, 1988. С. 81, 134; Грузинские..., 2, 1988. С. 33). В одной из осетинских сказок змей, похитивший девушку, также засыпает, положив голову на ее колени (Осетинские..., 1973. С. 270–271). Перед битвой герой спит в ряде грузинских текстов (Грузинские..., 1, 1988. С. 81, 134; Грузинские..., 2, 1988. С. 33), после битвы – в грузинских (Грузинские..., 1, 1988. С. 81, 103) и в абхазском (Абхазские..., 1975. С. 151). В грузинской сказке (Грузинские..., 1, 1988. С. 78) герой, победив дэвов и получив девушку, засыпает на три месяца. В осетинском Нартовском эпосе после единоборства с девушкой ее избранник засыпает на неделю (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 383), а Насран-алдар, похитив девушку, засыпает (Там же. С. 321). В абхазском Нартовском эпосе Сосрыква, победив дракона, засыпает на три дня (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 165). В другом месте эпоса сообщается, что Сосрыква три дня спит и три дня бодрствует (Там же. С. 277–278). Такое чередование крупных интервалов сна и бодрствования характерно для змея и, значит, Сосрыква выполняет здесь одну из «змейных» функций. Цвиц (Бжеиква-Бжашла) в абхазском эпосе (Там же. С. 193), победив трех братьев-великанов, вспарывает брюхо коню одного из них и засыпает на три дня. В русской легенде о святом Егории змееборец также засыпает после битвы.

Объяснение мотива сна героя не представляет особого труда. С одной стороны, сон героя или змея, тем более, положившего голову на колени девушки, равнозначен совокуплению с этой девушкой. В то же время, семантически сон равносителен смерти, он есть «временная смерть», посещение «того» мира, преодоление границы между миром живых и миром мертвых. Таким образом, сон героя перед битвой со змеем равнозначен переходу героя из мира живых в мир мертвых, а его сон после битвы равнозначен возвращению обратно в мир живых. Сон Цвица внутри коня связан, возможно, с ролью коня – перевозчика душ мертвых, и также направлен на скорейшее возвращение в мир живых.

В грузинском тексте в мертвом городе, где всех проглотил гвелешапи, единственная уцелевшая женщина спит три дня и три ночи (Грузинские..., 1, 1988. С. 313–314). Это наводит на мысль, что эта женщина связана со змеиным началом (почему и уцелела), а, в конечном счете, – сама является ипостасью змея-поглотителя (об этом см. ниже). Герой-змееборец в этой сказке спит шесть дней и ночей.

Вызывают интерес ряд описаний сражения между змеем и змееборцем. Сражаясь, они вбивают друг друга в землю (Абхазские..., 1975. С. 155; Грузинские..., 1, 1988. С. 78; Грузинские..., 2, 1988. С. 115; Осетинские..., 1973. С. 114; Амран, 1932.

С. 153). Вбивание в землю может быть равнозначно превращению в камень (Осетинские..., 1973. С. 268–269). В армянской легенде (Пиотровский, 1939. С. 20) строитель храма Иоанн Одзунский превратил в камень двух вишапов, и когда те окаменели, из них полилась вода. В адыгской версии Нартовского эпоса колдунья превращает в камень товарища Сосруко. В осетинской сказке в камень превращает владыка подземного царства Барастыр (Осетинские..., 1973. С. 491–492). В камень всех превращает и мать 12 дэвов в грузинской сказке (Грузинские..., 2, 1988. С. 39), и дэв в грузинской легенде о празднике в ущелье Лутхуми (Грузинские народные..., 1973. С. 81), и девушка в осетинском Нартовском эпосе (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 374–375), и женщина в осетинской сказке (Осетинские..., 1973. С. 303–305), и женщина-лиса (вспомним в этой связи лисоборотней китайской мифологии), заманивающая юношей к своей норе и удаляющая их хвостом в осетинском тексте (Там же. С. 188–191).

Возвращаясь к образу змея-похитителя, существа мужского пола, создающего целые «гаремы» из похищенных красавиц (Грузинские..., 1, 1988. С. 93), признаем, что жертвами похищений являются не только женщины, но и мужчины. В грузинской легенде о празднике в ущелье Лутхуми дэв регулярно приходит на сельский праздник и похищает оттуда самых красивых юношу и девушку (Грузинские народные..., 1973. С. 81). Иногда цель такого похищения указывается – змей намеревается съесть героя (Грузинские..., 1, 1988. С. 115–116; Осетинские..., 1973. С. 484). В эпосе об Амирани (Амране) великан похищает героя как игрушку для своего ребенка (Амран, 1932. С. 97). В осетинском Нартовском эпосе крылатый семиголовый уаиг Кандзаргас похитил дедушку Батраза и сделал его своим табунщиком (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 265–267). Любопытна мотивация похищения людей подземным племенем бценагов (Там же. С. 457). Раз в неделю они выскакивают из пещеры и похищают какого-нибудь человека, а если они этого не сделают – кто-то из бценагов умрет. Здесь прослеживается мотив «душа за душу». В осетинской сказке змей окружил киндзхонов (поезжан) в степи, окольцевал их и не выпускал, пока не был побежден змееборцем (Осетинские..., 1973. С. 151). Здесь цель «похищения» неясна.

Кое-что проявляется в осетинской сказке (Там же. С. 484–486). Отца героя в степи окружило серое и красное пламя, оказавшееся драконом (снова подчеркнута огненная природа змея). Окольцованный драконом отец героя предлагает ему на съедение сначала коня, а потом и себя. Дракон отказывается, и отпускает отца героя только тогда, когда тот обещает ему одного из своих сыновей. Затем дракон также окольцовывает героя и ведет его в свой дом. Там живут три сестры – красавицы, странствующие по свету в облике драконов и ищущие себе женихов. Таким образом, змей-женщина похищает себе мужчину.

Характерен образ «залиагского змея» (Там же. С. 85). Он обхватил тремя кольцами дворец, в котором живет его дочь-красавица. Здесь змей-мужчина окольцевал змея-женщину. Так образ змея-похитителя раздваивается, и мы получаем змея-мужчину и змея-женщину.

Дочь «залиагского змея», сестра трех чудовищ с человеческими туловищами и змеиными хвостами – также ищет жениха (Там же. С. 85–87). Неудачливые соискатели руки этой красавицы томятся в семи башнях ее дворца. Это показывает ее как того же змея-похитителя, но женского пола. Несколько иначе ищут женихов три сестры из грузинской и осетинской сказки (Грузинские..., 1, 1988. С. 259–262; Осетинские..., 1973. С. 70–74). Одна из этих сестер – водяное чудовище (дракон), опрокидывающее лодки и не дающее людям перебраться с берега на берег. Другая сестра живет в земле или же висит за волосы на дереве и втаптывает в землю путников. Оба этих образа имеют явное «змеиное» происхождение – жизнь в подземном мире и вбивание врага в землю нам уже встречались. Третья сестра в облике птицы прилетает на кладбище и оживляет мертвеца. Здесь снова имеет место отождествление птицы и змеи (см. выше – превращение жениха-змея в голубя). Герой-змееборец побеждает всех трех сестер и становится их мужем.

Аналогичен сюжет абхазской сказки (Абхазские..., 1975. С. 89–93). Девушка-дракон завладела рекой – она высовывается из воды в облике огромного быка, хватая зубами корабль и не пускает его. Тут змей-женщина выступает в облике быка – это не самый характерный его облик, хотя связь быка с водой, с морем несомненна (см. «морской бык», в шкуре которого Амирани-Амран поднимается на небо: Амран, 1932. С. 132). Здесь можно вспомнить грузинскую версию эпоса об Амирани – обманутая героем дочь дэва гонится за ним, приняв облик огнедышащего быка (Чиковани, 1966. С. 297). Древнегреческий бог реки Ахелой, которого поборол Геракл, являлся в виде быка, пятнистого (или рогатого) змея или человека с бычьей головой (Грейвс, 1992. С. 412). Другая девушка в той же абхазской сказке прилетает к могиле царевича в облике тучи с плетью в руке и убивает караульных (Абхазские..., 1975. С. 90–91). Туча, т. е. ветер с дождем (водой), – уже знакомый нам образ змея. Мотив поиска жениха достаточно хорошо представлен в кавказском фольклоре. В осетинском Нартовском эпосе девушка в облике черного всадника охраняет целительное озеро и убивает неудачливых женихов (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 383–384). Другая девушка, живущая в башне, своим платком превращает неудачливых женихов в камни (Там же. С. 374–375). В грузинской версии эпоса об Амирани женщина-дэв предлагает герою свою любовь, но тот убивает ее (или топит в море, уничтожив мостик), нарушая свою клятву (Чиковани, 1966. С. 222, 223, 235, 242, 295–296).

В абхазском Нартовском эпосе Уахсит сражается с сестрой бога охоты Ажвейпшаа (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 82–83). Здесь совмещаются образы хозяйки зверей и змея-женщины. Убив одного из ее братьев, Уахсит женится на девушке. В абхазской сказке сестра двух братьев – подземного божества и бога охоты Ажвейпшаа в нижнем мире ударяет охотника плетью и превращает его в собаку (Абхазские..., 1975. С. 109–110). Здесь образы хозяйки зверей и змея-женщины не только совмещены, но и безоговорочно приурочены к подземному миру. Вернув себе человеческий облик, охотник превращает девушку в лошадь, возвращается на ней в верхний мир и делает ее своей женой. Сосрыква похищает

себе в жены сестру семи братьев (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 207–213). Братья стерегут ее на высокой скале, а их сестра время от времени надолго засыпает. Подчеркивание момента сна является здесь указанием на ее змеиную природу.

В грузинской и в осетинской сказках герой женится на сестре семи или восьми братьев дэвов (уаигов) (Грузинские..., 1, 1988. С. 86–87; Осетинские..., 1973. С. 163–164). В грузинской сказке (Грузинские..., 1, 1988. С. 138–139) герой подстерегает купающихся в реке трех дочерей дэва и выкрал одежду у младшей. Она стала женой героя. На младшей дочери дэва герой женится и в грузинской сказке (Там же. С. 296–304). В абхазской сказке герой ловит дочь черта, когда она купается (Абхазские..., 1975. С. 145). Иногда женщина является царицей змей (или дэвов, каджей) (Грузинские..., 1. 1988. С. 230; Грузинские..., 2, 1988. С. 46–49). В одном из этих грузинских текстов герой попадает за море, где спит, охраняя воду бессмертия, царица каджей, и совокупляется с ней. Образ змея-женщины угадывается и в другой грузинской сказке (Грузинские..., 1, 1988. С. 95). В разоренной стране в доме у источника живет женщина. К ней приходит юноша, засыпает и остается у нее. Возможна следующая реконструкция: змея-женщина, хозяйка источника, разорила страну, требуя людей в обмен на воду. Она похищает юношу, который, переходя из мира живых в мир мертвых, засыпает. Близкий сюжет может быть реконструирован в еще одной грузинской сказке (Там же. С. 313).

Черты женщины-змеи прослеживаются и в образе одноглазой старухи, живущей у озера, от крика которой сгибаются деревья, из осетинского Нартовского эпоса (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 456). Жизнь у воды, физическая ущербность, поднимаемый ею ветер – все это признаки змея. Кроме того, она живет у пещеры – входа в нижний мир. Смешанный образ мы встречаем в осетинской сказке: клыкастая женщина, от крика которой погибают люди, охраняет заключенную в башне девушку (Осетинские..., 1973. С. 467–468). Здесь женщина-змея выполняет несвойственные ей мужские функции, охраняя девушку.

Интересен еще один осетинский текст (Там же. С. 232–233): «волкочеловек» дарит герою черный ящичек, который нельзя открывать до переправы через реку, не помыв руки и лицо. Герой нарушает запрет и видит в ящичке спящую змею. Когда же он открывает ящичек у переправы, там оказывается только что проснувшаяся красавица, обладающая волшебным даром. Таким образом, змея потустороннего мира в этом мире становится красавицей. Ее сон является переходом из мира мертвых в мир живых. Тот же переход обозначается переправой через реку.

С красавицей, превращенной в змею, мы встречаемся в грузинской сказке «Что сказала фиалка розе и роза фиалке». Красавица-змея обвивает жилище героя и не выпускает его до тех пор, пока тот не соглашается спуститься в преисподнюю. Превратившись снова в красавицу, змея становится женой героя. Здесь «похищение» героя змеем-женщиной заставляет его отправиться в мир мертвых, т. е. временно умереть. При этом змея-женщина дает совет герою, обеспечивая тем самым его возвращение в мир живых.

Отождествление женщины и змеи достаточно часто встречается в фольклоре и в мифологии, да и в литературе («В каждой женщине должна быть змея» – Борис Гребенщиков). По мнению Л. А. Абрамяна, так проявляется древнейший женский пласт образа змеи (Абрамян, 1994. С. 31). Даже в традиционной женской одежде присутствовал целый ряд знаков, сближавших образы женщины и змея (Кузнецов, 1995. С. 170). В осетинском Нартовском эпосе женщина, отвергнутая Хамыщем, временно превращается в змею (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 273–274). В некоторых мифологических традициях удар женщины плеткой приравнивался к разрубанию змеи пополам.

Заметим, что в осетинской сказке герой убивает и оживляет великанов, ударив их войлочной плетью (Осетинские..., 1973. С. 93, 98). Сослан в эпосе также оживляет и умертвляет великана, проведя по нему войлочной плетью (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 451–454). В Нартовском эпосе упоминается чудесная плеть отца живущей в Черной горе Агунды – то, что он ударит ей, восстанавливается и, вероятно, оживляется (Там же. С. 334). Одноглазый уаиг съедает барана, собирает кости, ударяет по ним плетью, и баран оживает (Там же. С. 75). В абхазских «Нартах» плеткой ведьмы является змея (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 275). В другом эпизоде эпоса сестра бога охоты сражается с Уахситом золотой плетью (Там же. С. 82). В абхазской сказке удар плеткой превращает героя в собаку, а девушку в лошадь (Абхазские..., 1975. С. 110). В карачаево-балкарском Нартовском эпосе эмеген, муж светящейся красавицы, ударом войлочной плети превращает Ерюзмека в собаку (Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев, 1994. С. 350). Аналогичный эпизод есть в осетинском Нартовском эпосе (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 440–441, 444–446, 449–451). Белый олень заманивает Урызмага в замок или в пещеру. Его хозяйка кормит и укладывает спать Урызмага и ложится спать сама. Когда Урызмаг пытается овладеть ею, она превращает его, ударив войлочной плетью, сначала в вола, затем в лошадь и потом в собаку. Урызмаг, вернув себе первоначальный вид, превращает женщину в собаку, а затем в лошадь. По одной из версий, эта женщина становится женой Урызмага – Сатаной. Интересный показатель змеиной природы хозяйки пещеры – когда она засыпает, из ее рта вылетают раскаленные угли.

Итак, пока змея-женщина представляется существом двойственным, хотя и бесспорно связанным с нижним миром. Так, в осетинской сказке герой женится на дочери владыки подземного мира Барастыра (Осетинские..., 1973. С. 98). Сослан приводит из страны мертвых себе в жены дочь Барастыра (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 444). Похоже, что привратником страны мертвых в осетинском эпосе являлась женщина. Когда Сослан случайно попадает в страну мертвых, пляшущая девушка бросает его в озеро ада (Там же. С. 157). В Нартовском эпосе дзины (аналог джиннов) пытаются оставить Урызмага у себя, в царстве мертвых, женив его на девушке (Там же. С. 39). Но при этом роль, выполняемая змеем-женщиной, либо однозначно благотворна, либо, что реже, нейтральна. Анализируя ее отношения с героем, можно сделать вывод о том, что убийство змея

могло символически заменяться любовной связью с девушкой хтонической природы, т. е. со змеем-женщиной (Абрамян, 1994. С. 25).

Но сексуальный контакт со змеем-женщиной может быть опасен для героя. В грузинской сказке из свадебного платья, которое преподносит царевичу мать его невесты, выползают змеи (Грузинские..., 1, 1988. С. 305, 307). В мегрельской сказке «Сквами Чхоми» в чреве царевны сидит дракон. Аналогичную ситуацию видим в абхазском и грузинском текстах (Абхазские..., 1975. С. 175–176; Грузинские..., 2, 1988. С. 70), в грузинской сказке «Сын купца». Герою помогает соединиться с царевной «душа мертвеца», в абхазском тексте принявшая облик «человека с топориком» (Абхазские..., 1975. С. 175–176). Здесь топорик является оружием змееборца. Когда брачной ночью изо рта царевны выползают три огромные змеи, двух из них убивает змееборец. Собираясь якобы разрубить царевну, он заставляет выползти из ее рта третью змею. Таким образом, если разрубить женщину – это равнозначно убийству змеи. Брак с женщиной-змеей при помощи змееборца – представителя нижнего мира перестает быть опасным. Аналогичный сюжет есть в абхазской версии Нартовского эпоса (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 95, 97) – здесь герою помогает «сын собаки». В грузинской сказке «Сын купца» змеем в чреве царевны замещает орел, пожирающий всех прикоснувшихся к ней на брачном ложе. Отождествление змеи и птицы нам уже встречалось (Грузинские..., 1, 1988. С. 259, 261; Осетинские..., 1973. С. 68, 73, 335–336).

В то же время выделяется ряд бесспорно вредоносных ипостасей змеи-женщины. Это, в первую очередь, матери и жены дэвов, убитых героем. В осетинской сказке мать великана проклинает героя (Осетинские..., 1973. С. 95–96). В грузинском тексте мать и жены трех дэвов измышляют гибель героя, превращаясь в костер, ураган, мост, гору со снежной лавиной (Грузинские..., 2, 1988. С. 117–118). Мать дэвов в другом грузинском тексте описывается как своего рода медиатор между тремя мирами – один ее клык вонзается в преисподнюю, другой упирается в небо (Грузинские..., 1, 1988. С. 86–87). Сюда же примыкают образы старухи-дэва, съедающей героя (Там же. С. 124), старухи, проглатывающей нартвов (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 155–156), и двузубой девушки, съевшей сначала весь скот, затем всю деревню, своих родителей, коня брата и пытавшейся съесть его самого (Грузинские..., 1, 1988. С. 182–186). В осетинском тексте живущая в пещере женщина-ребенок поедает путников (Осетинские..., 1973. С. 517). В то же время, клыкастая мать трех великанов-рыбаков помогает Сослану, защищая его от своих сыновей (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 94–95). В осетинской сказке фигурирует погубившая много людей великанша, мать двоих дочерей, живущая в колодце (Осетинские..., 1973. С. 220–221). Колодец – оптимальное место для обитания змея, это и источник, который змеем охраняет, и вход в нижний мир.

Особенно насыщена вредоносными женщинами-змеями (эмегеншами) караево-балкарская версия Нартовского эпоса. Это побудило Т. М. Хаджиеву сделать вывод о характерности женского образа чудовища преимущественно для тюр-

ко-монгольского мира. По ее мнению, в кавказском эпосе господствуют чудовища-мужчины (Хаджиева, 1994. С. 39). Проведенный выше анализ образа змея-женщины в кавказском фольклоре свидетельствует, на наш взгляд, об его достаточно широком распространении. Искать здесь тюрко-монгольское влияние вряд ли имеет смысл – эта мифологема известна у самых различных народов.

Слово «эмеген», обозначающее многоголового великана-людоеда, восходит к старомонгольскому слову «старуха». У карачаевцев и балкарцев фигурируют, как правило, уродливые злобные эмегенши и лишь в одном случае эмегеншей является прекрасная девушка. Герой эпоса, Алауган, женится на девушке-эмегенше или отбирает у эмегена его жену. Она пожирает своих и чужих детей, пытается съесть своего сына Карашауая, но тот убивает ее. Аналогичный сюжет известен в осетинском Нартовском эпосе (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 428, 438). Нарт Чандз убивает своих сыновей, а его жена, клыкастая людоедка, закована в цепи собственным сыном. Насыщен образами женщин-змей грузинский эпос об Амирани. Тут мы видим огнедышащую мать Бакбак-дэва, огнедышащую сестру дэвов, восьмиголовую мать дэвов, переодетую в мужское платье женщину-дэва (или дэва, переодетого женщиной), невестку дэвов, мать гвелешапи, дочерей великана Амбри. Показательно, что последних Амирани убивает спящими, и мотив сна здесь еще более подчеркивает их змеиную природу.

Итак, образ змея постоянно раздваивается, и, как было замечено еще В. Я. Проппом, «змей вообще не поддается никакому единому объяснению» (Пропп, 1986. С. 257–258). Это связано с его опорой на систему бинарных оппозиций, выступающих в качестве универсального принципа человеческой логики. Опять же, как говорил В. Я. Пропп, «что змей – существо двойственное, замечено уже давно» (Там же. С. 232). В первую очередь, здесь работают оппозиции «мужское / женское», «бессмертие / смерть», «рождение / смерть», «добро / зло». Как следствие этих оппозиций, возникают противопоставления – змей-мужчина и змей-женщина, змей-похититель и змей-поглотитель, змей благотворный и змей вредоносный. Благодаря инверсии, возможны различные сочетания и пересечения членов этих пар. Так, возможны цепочки «змей – мужчина – похититель – благотворный», «змей – женщина – похититель – благотворный», «змей – женщина – похититель – вредоносный» и т. д. Возможна и двуполость, андрогинность змея. Устойчивой и неизменной остается лишь связь змея с потусторонним миром.

Раздвоение, двойничество типично для персонажей древнейших пластов фольклора. Интересный его случай мы видим в абхазском тексте (Абхазские..., 1975. С. 335–340). В этом тексте коршун, олицетворяющий верхний, небесный мир, кабан – представитель среднего мира и бык, живущий в море (опять морской бык), являются противниками героя. В то же время, другие коршун, кабан и бык выступают как помощники героя. Образы животных, маркировавших все три мира, раздваиваются. Раздвоение по принципу мужской / женский характерно и для образов богов. Напомним, что в микенской Греции известны Зевс и его женский аналог Дивия, Посейдон и его женский аналог Посидазя.

В свете постоянной двойственности образа змея особенно примечательным представляется сюжет о борьбе и противостоянии двух змеев.

Чаще всего встречается сюжет о змее, заточенном в жилище братьев-змеев и их сестры. Узник вырывается и похищает сестру братьев-змеев (Грузинские..., 1, 1988. С. 88, 271–272; Осетинские..., 1973. С. 87–88, 165). В абхазских «Нартах» (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 84) великан похищает сестру бога охоты. Таким образом, здесь змей-мужчина (символизирующий зло) борется против змея-женщины (связанной с добром), как правило, являющейся женой героя-змееборца, и похищает ее. В грузинской сказке (Грузинские..., 1, 1988. С. 98) и в эпосе об Амирани-Амране (Амран, 1932. С. 155) два дэва или великана сражаются из-за девушки. В осетинском Нартовском эпосе (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 197–198, 199–201, 203) семь великанов убивают друг друга. В другом месте того же эпоса одноглазый великан ссорится со своим сыном, убивает его и погибает сам (Там же. С. 248–250). К этой мифологеме примыкает известный на Кавказе сюжет о гибели змея или великана только от своего оружия. К примеру, в осетинском Нартовском эпосе он присутствует в текстах (Там же. С. 110, 127, 267, 299, 308–310, 330, 469).

В абхазском Нартовском эпосе великан похищает сестру нартов Гунду. Ее жених Алхуз сражается с великаном, но в битве они оба погибают (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 117–123). Здесь жених Гунды выступает в роли «второго змея». Сама Гунда, как и другие нарты, не лишена змеинового начала. Так, выполняя функцию змея-женщины, она сражается со своим другим будущим женихом Хважарпысом (Там же. С. 180). Ее похищает Нарджхоу, убивший в битве Хважарпыса (Там же. С. 264–271). Проклятые Сатаней, Нарджхоу и Гунда окаменели. Как отмечалось выше, превращение противника в камень является одним из составляющих поединка между змеем и змееборцем.

В грузинских сказках дэв помогает герою в борьбе с другими дэвами (Грузинские..., 1, 1988. С. 268–274; Грузинские..., 2, 1988. С. 115–119). В абхазской сказке молодой адауы борется с драконом (слоном) (Абхазские..., 1975. С. 355). В грузинском тексте дочь дэва, ставшая женой героя, помогает ему успешно выполнить задания, данные ее отцом. Затем она убегает вместе с героем от отца и матери, обманывая их различными превращениями. Когда девушка превращается в бездонное озеро, дэв и его жена лопаются, попытавшись его выпить (Грузинские..., 1, 1988. С. 138–141). В абхазской сказке дочь черта вместе с героем убегает от отца (Абхазские..., 1975. С. 145–147). Аналогичный сюжет есть и в другой абхазской сказке (Там же. С. 194–199). В грузинской легенде (Грузинские народные..., 1973. С. 124) охотник, живущий в царстве змей, видит, как старый «седой змей» насилует царицу. Охотник стреляет, но случайно ранит стрелой царицу. Здесь «злой» змей мужского пола выступает как сексуальный насильник по отношению к змею-женщине. В то же время, ранение царицы стрелой безусловно равнозначно акту совокупления с ней (Скаков, 1998. С. 47; Ардзинба, 2015. С. 20; Неклюдов, 2020. С. 28–29).

В ряде текстов герой активно помогает «доброму» змею в борьбе против «злого». В одной из сказок охотник Торгва падает в ледяную трещину (аналог пещер), в которой живет вишапи, вероятно, женского пола. Охотник защищает ее детенышей от «злого» вишапи (*Вирсаладзе*, 1976. С. 288). Особенно показательна грузинская легенда (*Грузинские народные...*, 1973. С. 118–119). Мекобаури и 12 его товарищей заснули в лесной болотистой котловине. В полночь их обвил кольцом вишапи и попросил знаками следовать за ним. Вишапи вытянулся и перекинулся мостом через бурную реку, дав героям перейти ее по его спине. На том берегу реки в озере живет уничтожающий все вокруг злой вишапи со змеенышами. Он выпрыгивает, выпрямляясь, из озера. В начавшемся бою одолевает «злой» вишапи. Тут Мекобаури и его товарищи вмешиваются в схватку, отрубают хвост «злому» вишапи, а затем рассекают его надвое. Этот текст сильно насыщен мифологическими мотивами. Змей окольцовывает (похищает) мужчин – ситуация нам уже знакомая, но вызванная, как правило, сексуальными причинами. «Похищение» происходит в полночь, в болотистой котловине (аналог пещеры, колодца – место обитания змея и проход в нижний мир). Т. е. «добрый» змей также несет ряд признаков нижнего мира – он похититель, живет в котловине возле воды (болота). «Добрый» змей в контексте сказки равнозначен мосту через реку, отделяющую мир живых от мира мертвых. За рекой, в мире мертвых живет «злой» змей, также связанный с водой (живет в озере). Казалось бы, «злой» змей здесь женского пола – вместе с ним живут змееныши. Но выпрыгивая из воды «злой» змей выпрямляется, что подчеркивает его фалличность. Возможно, это смешение половых признаков, андрогинность. Впрочем, «добрый» змей, противник «злого» змея, может относиться здесь как к женскому, так и к мужскому полу.

Можно вспомнить и давно высказанное предположение о том, что змееборец есть двойник змея или же «рожденный от змея» (*Пропп*, 1986. С. 221, 275, 278–279). В этом случае змееборчество есть также борьба двух змеев, «добротного» и «злого».

В этой связи вновь обратимся к уже затронутому нами вопросу о змеином начале в образах героев Нартовского эпоса. Как представляется, в образе Сослана-Созырыко присутствуют не только черты змееборца, но и черты змея. Его мать, Сатана, безусловно связана с миром мертвых (рождена в могиле мертвой женщиной) и с подводным миром. Сослан в юности живет в подземелье (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 90, 92). Похитив Агунду, он также живет в подземелье, скрываясь от других нартвов (*Миллер*, 1992. С. 151). Подземный мир, как известно, является типичным местом жизни змея-похитителя. Сатана превращает Созырыко в вихрь или в облако, и он догоняет (похищает) Бедуху (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 97–98, 99–100). Змей-похититель, связанный с ветром, часто выступает в облике вихря или тучи. Конь Сослана, «наравне с облаками идущий, наравне с ветром идущий», несется подобно «ветру и дажедым тучам» «между небом и землей» (Там же. С. 145). Осаждая крепость, Сосрыко притворился мертвым и растянулся у источника, откуда жители города брали воду (Там же. С. 120). Таким образом, Сосрыко захватил, «окольцевал» источник,

стал стражем воды, выполняя тем самым «змеиные» функции. Характерно, что захватывает источник он с целью похищения девушки. Собираясь убить трех братьев Телберда, Сослан ложится у родника и подстерегает их, притворившись мертвым (Там же. С. 462). Это также может расцениваться как захват источника. Сослан ложится, с неясной целью, поперек моря от одного его берега до другого вместо моста и люди проходят по его спине (Там же. С. 271). Здесь присутствует мотив «змей в роли моста» (см. ниже).

Двойником, дублером Сослана является Батраз. Они часто выполняют одинаковые функции, рассказы о них нередко совпадают. Рождение Батраза, как и рождение Сослана, становится причиной совокупления Сатаны с змеем-Гатагом и рождения Сырдона (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 227). В юности Батраз, как и Сослан, живет в «тайной комнате», т. е. в подземелье (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 280; Нарты. Осетинский героический эпос, 1991. С. 81). Затем местом жизни Батраза, по ряду версий, является море, подводная страна Донбеттыров (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 222, 236). Впрочем, это не мешало ему по другим текстам воспитываться и жить на небе. Несомненна огненная природа Батраза, он выбрасывает изо рта горящие угли (Там же. С. 243). В некоторых текстах Батраз фактически превращает себя в ветер, а от его дуновения поднимается вихрь (Там же. С. 300, 313). Конь Батраза Дур-Дур выполняет функции змея-поглотителя, пожирая нартов живьем (Там же. С. 312). Таким образом, связь с подземным и подводным миром, связь с ветром, огненная природа, выполнение функции поглотителя – как кажется, достаточно для признания наличия в образе Батраза «змеиных» черт. В то же время, Батраз и, в меньшей мере, Сослан выполняют функции змееборцев и освобождают похищенных змеем людей. Образ представляется двойственным. Двойственным является и образ армянского мифологического персонажа Артавазда – представляющегося в разных версиях то героем, то дэвом.

Другим двойником Сослана является Сырдон. Он рождается одновременно с Сосланом (или с Батразом) и они дают друг другу имена (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 190, 234). По одной из версий, Сырдон рождается от бесовки, скрывшейся в мышиной норе (Там же. С. 205). Обычно его считают сыном змея-Гатага и Сатаны или Дзерассы (Там же. С. 188–189, 190, 210, 234), т. е. и по своим родителям, и по обстоятельствам рождения Сырдон связан с водой. Когда мертвого Сырдона бросают в море – он оживает и возвращается оттуда с рыбой (Там же. С. 205). Здесь можно увидеть следы представления о смерти – проглатывании рыбой как втором рождении. Живет Сырдон в подземелье-лабиринте, под мостом (Там же. С. 191). Мост – это граница миров и место встречи героя со змеем (см. ниже). При этом образы Сослана / Батраза и Сырдона вступают друг с другом в отношения, опирающиеся на систему бинарных оппозиций. Намечаются оппозиции «смелость / хитрость», «добро / зло», «прямота / коварство» и т. д. Но противопоставление не является полным, а этические оценки героям только намечены. Вероятно, здесь присутствует изначально цельный образ «змееборца –

двойника змея», позднее распавшийся на образы Сослана и Сырдона. Образ Сослана, в свою очередь, раздвоился на Сослана и Батраза.

Раздвоение намечается и для образа Сатаны – в одном из текстов мы видим Сатану нартовскую и Сатану бесовскую («кадзиевскую»), похищающую Созырыко (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 250–252; Нарты. Осетинский героический эпос, 1991. С. 68–69). Раздвоение образов характерно для Нартовского эпоса – в нем мы встречаем Солнце и Колесо Балсага, дочь солнца Ацырухс и вторую дочь солнца, отвергнутую Сосланом. Вероятно, это проявления близнечной символики.

В борьбе между змеями человек помогает «доброму» змею. За это «добрый» змей либо помогает человеку, либо делает ему подарок.

Иногда змей выступает в образе помощника и советчика, помогая герою добыть себе девушку или справиться с другим змеем. Чаще всего советы дает мать змея или женщина-дэв, к примеру, «сестра семи уаигов» (Осетинские..., 1973. С. 166–167, 170, 20–212; Амран, 1932. С. 72). Она спит или выскакивает из земли при приближении героя, один клык у нее поднимается выше небес, другой опускается в преисподнюю. В других случаях она описывается как женщина с необычайно длинными грудями.

Более существенную помощь герою оказывают змеи, ставшие для него средством передвижения. В абхазской сказке герой на волшебном коне ищет птицу и у входа в пещеру встречает алгушапа. Герой убивает своего коня, скармливает его алгушапу, и далее летит на нем, на нем же и возвращается обратно (Абхазские..., 1975. С. 44–45, 49). Здесь змей появляется у входа в пещеру, т. е. на входе в тот мир, на границе миров. На этой границе, на «переправе», происходит «смена коней», т. е. обычный конь не может путешествовать по тому миру. Аналогичная ситуация в одной из осетинских сказок (Осетинские..., 1973. С. 82–85). Когда герой подъехал к реке и заснул, из реки вышел слон (аналог дракона) и проглотил его коня. Слон обещает помочь герою, дает ему советы и сам становится его конем. Если герой не станет следовать советам слона, тот исчезнет, вернув проглоченного коня. Доставив героя к цели его путешествия, слон исчезает. Итак, здесь змей появляется у реки – границы миров, и «смена коней» происходит на переправе. У переправы герой спит, что также соответствует переходу из мира живых в мир мертвых. В этих случаях мотивы, по которым змей помогает герою, неясны. Единственное, что их связывает – конь, съеденный змеем. Сюда же примыкает грузинская сказка (Грузинские..., 1, 1988. С. 287–289). Юноша спасает дэва, кормит его, отдает своего коня ему на съедение. Тогда дэв сам становится «конем» героя, взлетает и переносит его через девять гор.

Следы представления о змее как средстве передвижения сохранились в осетинской сказке (Осетинские..., 1973. С. 266, 284). Тут герой, победивший враждебного великанам (т. е. змеям) вепря, едет в дом, сидя верхом на отце семи великанов. Затем отец великанов и его сыновья доносят героя, его жену и золото до его дома. В грузинской сказке дэв предлагает юноше перенести его на плечах

через реку, отделяющую мир живых от мира мертвых (Грузинские..., 1, 1988. С. 116–117).

В связи с вопросом о змее как средстве передвижения, уместно остановиться на мотиве «змея в роли моста». Змей как мост между миром живых и миром мертвых, встречается у нас лишь в разобранной выше грузинской легенде (Грузинские народные..., 1973. С. 118–119). По осетинской примете, если в Новом году человек увидел ползущую змею и перешагнул через нее – это сохранит ему бодрость на весь год. Если не перешагнул – весь год человека будет преследовать апатия. Перешагнуть через мертвую змею считалось плохой приметой (Тотров, 1978. С. 54). Здесь, вероятно, переход через змею равнозначен переходу из старого, умершего года в Новый год. Поэтому если человек не перешагнул через змею – значит, остался в прошлом году, если перешагнул через мертвую змею – значит, перешел в царство мертвых. По мегрельскому поверью, если на пути змея «перебежит дорогу», умрет тот, с кем это случилось (Степанов, 1903. С. 146). Тут змея также выступает как граница двух миров. По осетинскому поверью человек, дважды укушенный одной и той же змеей, умрет. Если не удалось убить укусившую змею – укушенному надо перейти реку вброд (см. также: Грузинские народные..., 1973. С. 113), иначе змея будет его преследовать. В том случае, если переход реки невозможен, у постели укушенного на ночь привязывали петуха, чтобы тот предупредил своим криком о приближении змеи (Тотров, 1978. С. 57). Здесь переход через реку равнозначен переходу из змеиного мира, мира мертвых в мир живых. К этому поверью примыкает эпизод из осетинского Нартовского эпоса – чтобы оживить мертвого Зимайхуа, надо перенести его через семь родников, не давая прикоснуться к земле (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 120). Перенос через родники равнозначен переходу через реку, отделяющую мир мертвых от мира живых. У карачаевцев и балкарцев страну эмегенов и страну нартов отделяют друг от друга река или горы.

Вообще змея представлялась часто охранителем входа в тот мир, поэтому в мифах и сказках она обычно встречается у моста, у воды, у входа в пещеру. Так, в грузинской сказке герой сражается с тремя дэвами у моста (Грузинские..., 2, 1988. С. 19–20). В абхазском Нартовском эпосе Шаруан сражается с тремя братьями-великанами на медном мосту, сбрасывая побежденных противников в реку (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 128–129).

Представление о мосте из нити, волоса, побега растения, ведущем на тот свет, также связано с образом змеи (Абхазские..., 1975. С. 139–140, 273; Грузинские..., 1, 1988. С. 159–160; Осетинские..., 1973. С. 504). Семантически нить, волос и т. д. равнозначны змее.

Часто герой в благодарность за помощь получает от змея ценный дар. Иногда дар змея не обусловлен помощью героя. В грузинской сказке гвелешапи воспитал мальчика, а родители змея дали ему щепку от тополя, выполняющую все желания (Грузинские..., 1, 1988. С. 324). В осетинской сказке старший змей дарит герою сундук благоденствия, в котором заключено целое село (Осетинские..., 1973. С. 489).

В уже знакомом нам предании о Мекобаури добрый вишапи подарил ему обладающие чудесными свойствами доспехи, меч и ружье злого вишапи (Грузинские народные..., 1973. С. 118–119). По другой версии, вишапи подарил Мекобаури кольчугу, исторгнутую из своей пасти (Там же. С. 332).

Торгва, спасший детенышей вишапи, также получает в дар волшебную кольчугу, которая делает его неуязвимым. Кроме того, вишапи лижет язык Торгвы своим языком. Благодаря этому, Торгва начинает понимать язык всего живого (*Вирсаладзе*, 1976. С. 288). В другом варианте, вишапи дает Торгве полизать свой камень, который греет и кормит (Грузинские народные..., 1973. С. 119). В другой грузинской легенде змеиный царь в благодарность за защиту своей жены позволяет охотнику лизнуть у него под языком. После этого охотник может понимать язык всего живого (Там же. С. 25–126). Согласно некоторым грузинским легендам герой, лизнув крови змеи с белым воротником или поев змеиного мяса, начинает понимать язык всего сущего (Там же. С. 112, 115–116). В одной из осетинских сказок мальчик два года живет у родителей спасенного им змееныша под землей. Они предлагают ему сокровища, но мальчик просит кольцо, которое отец змееныша держит под языком. Кольцо может дать все, что человек захочет (Осетинские..., 1973. С. 430–431). В абхазской сказке герой заставляет змею уронить то, что она держит во рту, и этот неизвестный предмет оживляет его невесту (Абхазские..., 1975. С. 111). В другой абхазской сказке герой получает чудесный дар за спасение змеи от всадника, который хочет ее убить кнутом (Там же. С. 144). Здесь герой выступает против змееборца, вооруженного плеткой (кнутом) – уже знакомым нам оружием.

Итак, можно выделить несколько вариантов «дара змеи»:

1. Чудесное оружие, делающее героя неуязвимым.
2. Сундук благоденствия, щепка, выполняющая все желания, кольцо, дающее все, что человек хочет, камень, который греет и кормит. Все это предметы, выполняющие желания человека, обеспечивающие его потребности.
3. Змей лижет язык героя своим языком или дает лизнуть у себя под языком. Благодаря этому герой понимает язык всего живого.

В этой связи вспоминается поверье о «змеином камне» – камне, взятом из-под головы змеи, или хранимом змеей во рту. Если человек держит этот камень при себе, все его желания исполнятся, он будет богат и счастлив (*Чурсин*, 2019. С. 187–190). Таким образом, дар змеи может защитить человека, исполнить все его желания и дать ему знание языка всего живого.

Вероятно, самым ценным и самым важным для человека даром змея является дар бессмертия. Связь змея с идеей бессмертия была замечена достаточно давно. В «Эпосе о Гильгамеше», напомним, водяная змея похищает цветок бессмертия. Выше я уже писал о связи мотива проглатывания с идеей второго рождения. Бессмертие может быть получено как более или менее добровольный дар змея. В осетинской сказке отец великанов дарит герою – своему зятю, уходящему на поиски похищенной супруги, оживляющую плеть (Осетинские..., 1973. С. 268).

В грузинской сказке дэв оживляет людей хранившимся у него платком бессмертия (Грузинские..., 1, 1988. С. 132). В абхазской сказке герой оживляет невесту, убив одну змею и заставив другую уронить то, что она держала во рту, т. е. тот самый «змеиный камень» (Абхазские..., 1975. С. 111).

В осетинских «Нартах» хтоническая водная Дзерасса омолаживает Уархага, проведя по нему рукой (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 18). Мотив девушки, чье прикосновение омолаживает, излечивает или оживляет, достаточно распространен. Очевидно, такая девушка обычно имеет змеиную природу или связана с миром мертвых. Так, в Нартовском эпосе жена живущего за морем То-гус-алдара, противника Ацамаза, исцеляет мужа, когда тот ложится спать (Там же. С. 318). Ее тело, если его коснуться рукой, излечивает от ран и болезней. Исцеляет и омолаживает мужа жена нарта Субалци (Там же. С. 424).

Змей может охранять живую воду или дерево бессмертия. В грузинской сказке живущая за морем царица каджей охраняет воду бессмертия (Грузинские..., 2, 1988. С. 46–49). В Нартовском эпосе златоволосая девушка в облике черного всадника охраняет целительное озеро, воды которого излечивают раны (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 383). Живущая в скале дева бессмертия владеет родником с живой водой (Грузинские..., 1, 1988. С. 146–147). Семиглавый уаиг Кандзаргас охраняет молочное озеро, омолаживающее тех, кто искупается в нем (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 267). В осетинской сказке родник с живой водой находится в царстве джиннов (Осетинские..., 1973. С. 98). В сказке «Герия», собрав куски тела убитого героя, его оживляют, окропив живой водой из змеиной реки.

В грузинской сказке в саду дворца трехголового дэва растет яблоня бессмертия. Герой съедает ее яблоки и засыпает (Грузинские..., 2, 1988. С. 114–115). В абхазском Нартовском эпосе сад с чудесными яблоками охраняет старуха, убивающая путников своим проклятьем (Приключения нарта Сасрыквы..., 1962. С. 104). В осетинской версии эпоса в саду нартов, а по одному из вариантов, на острове моря, растет яблоня бессмертия. Но здесь происходит инверсия, и роли меняются. Дерево охраняют братья Ахсар и Ахсартаг, а яблоки похищает девушка из водного, хтонического мира в облике птицы или, что реже, оленя. Один из братьев побеждает ее и становится ее мужем. Но змееборец, как уже говорилось, есть двойник змея, и в данном случае «змеиная» природа двух братьев достаточно заметна. Мы уже встречались с сюжетом убийства двумя змеями друг друга из-за девушки. Здесь происходит то же самое – братья сражаются из-за девушки и убивают друг друга (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 7–8, 12–13, 13–16, 20–22). В грузинской «Сказке про диво» корни дерева с чудесным яблоком усыпаны змеями, проглатывающими людей. Конь героя вырывает передними ногами дерево из земли и потрясает его корни от змей.

Примечательным аналогом является армянская сказка. На острове растет дерево с молодильными яблоками, а у его корней находится живая вода. Их стережет вишاپ, который сорок дней бодрствует и сорок дней спит. Чтобы добыть

яблоки и воду, надо пройти по спящему, вероятно, не в свернутом, а в вытянутом положении, вишапу от хвоста к голове и обратно. После кражи воды и яблок вишап исчезает (Абрамян, 1994. С. 20). Особенностью этого текста является вытянутое положение спящего змея. Проход по его телу является, возможно, имитацией проглатывания и выплевывания героя змеем. Вообще, образы змея и дерева (дерево бессмертия, мировое дерево) связаны. Представляется, что источник, охраняемый змеем, равнозначен источнику с живой водой, также охраняемому змеем.

Наконец, змей может содержать бессмертие в самом себе. В абхазской сказке внутри лежащего посреди моря алгушапа содержится лекарство от головной боли царя, аналог молодильных яблок (Абхазские..., 1975. С. 220–221). Когда осетинского змея Руймона поднимают на небо, небесные духи рубят его и куски раздают мертвым. Те делают из них отвар, пьют его и оживают, возвращая себе возраст, в который умерло их тело (Миллер, 1992. С. 480). Здесь змей дарует молодость и, в каком-то смысле, бессмертие жителям загробного мира. Из костей Руймона делают колья для плетня в загробном мире и оплетают их его кожей. Таким образом, уже мертвый змей как бы окольцовывает, охраняет мир мертвых. По карачаево-балкарскому представлению, тот, кто съест хотя бы один кусочек мяса змегена, никогда не будет мерзнуть.

В русской былине о Потыке герой спускается в могилу вслед за своей умершей женой. Там появляются желающие проглотить их змеи, в том числе «большой огненный змей». Потык заставляет змея принести живой воды, или же убивает его и обмазывает свою жену его кровью, тем самым оживляя ее (Абрамян, 1994. С. 26). Близкий сюжет известен в осетинском Нартовском эпосе. Тело Бедухи, покончившей с собой после смерти ее отца Челахсартага, три дня и три ночи охраняет Сосырыко. Когда в склеп заползает семиголовая змея, желающая проглотить тело Бедухи, Сосырыко отрубает ей шесть голов. Раненая змея уползает и приползает вновь со змеиным камнем во рту, обносит им шесть голов и они вновь прирастают. Сосырыко отнимает у нее камень и оживляет им Бедуху, а затем и ее отца (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 423). По другой версии, это происходит с Хамыцем и его умершей женой. «Руймон» (змей), пытавшийся проглотить мертвую женщину и разрубленный Хамыцем, приносит чудесную бусинку или волшебный лист (Там же. С. 442). Сюда же примыкает и вышеизложенный сюжет абхазской сказки с мотивом «змеинога камня», исполняющего все желания и оживляющего мертвых (Абхазские..., 1975. С. 111).

Итак, змей, связанный семантически с водой, девушкой и смертью, благодаря системе бинарных оппозиций и инверсии становится подателем и источником бессмертия.

На нашем материале слабо читается мотив небесного змея. Только некоторые следы позволяют говорить о его присутствии. Так, в абхазской сказке алгушап, отнявший у братьев их сестру, поднимается к солнцу (Там же. С. 415). В эпосе об Амирани-Амране говорится о битве двух великанов из-за женщины (Амран, 1932. С. 155). Один из этих великанов – огнедышащий (?) сын восходящего и заходящего

солнца. В другом эпизоде эпоса Амран побеждает семь небесных великанов, но один из них, драконообразная птица Паскунджи («пасконди», «пакондзи»), успевает улететь на небо (Там же. С. 147). Здесь мы снова видим отождествление птицы со змеем, тем более любопытное, что птица Паскунджи представлялась обычно живущей в нижнем мире. Позже Паскунджи уносит на небо брата Амира-на-Амрана, герой поднимается на небо и побеждает ее. В армянской легенде говорится о живущем на горе Масис царе змей, катавшемся по небу на своей огненной колеснице (Дорога Мгера, 1990. С. 45).

Особенно интересно мегрельское поверье. Чудовище «ндеви» (дракон) задевает луну хвостом или глотает ее, отчего и происходит затмение. Чтобы освободить луну от чудовища, люди стреляют из ружей по направлению к ней (Степанов, 1903. С. 149). Аналогичное поверье известно у адыгов. Здесь явно прослеживаются следы мотива змееборчества. В осетинском Нартовском эпосе крылатый змей Кандзаргас похитил дочерей Солнца и Луны (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 267). В другом сюжете осетинских «Нартов» семь уаигов стерегут свою воспитанницу – дочь Солнца, принимающую облик оленя (Там же. С. 151).

В кабардинской версии Нартовского эпоса рассказывается о преследовании Сэусырыко змея-Емынежа, похитившего у нартов семена проса. На пути к нему надо пересечь семь горных хребтов и дойти до места, где солнце выходит на небосклон. Затем надо перейти семьсот рек до того места на небе, где солнце останавливается в полдень, а затем – пересечь десять морей до того места, где солнце спускается с неба (Дюмезиль, 1990. С. 79–80). Таким образом, Сэусырыко, преследуя змея, повторяет путь солнца. В этой связи, вспомним рассказ о смерти Сослана в осетинском эпосе. Колесо Балсага, являющееся, как известно, аналогом солнца (Там же. С. 77–78), преследуется сначала Сосланом, затем его сыновьями, с востока на запад, а затем погружается в море (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 166, 168). Здесь, как и в предыдущем тексте, Сослан преследует солнце, выполняя функцию «небесного змея». О змеиных чертах в образе Сослана говорилось выше.

В Грузии существовало представление о «натцилиани» – людях, «владеющих долей», божественно одаренных, имеющих астральные знаки на теле, между лопатками или на лопатках. При жизни и после смерти таких людей преследуют змеи, стремящиеся отнять у них находящийся под кожей блестящий кружок или шарик, «испускающий множество лучей» (Бардавелидзе, 2015. С. 152–153).

Таким образом, змей достаточно свободно чувствует себя на небе и даже находится в особых отношениях с лунной, а особенно, с солнцем. Змей повторяет путь солнца, преследует его и заглатывает. Кроме того, он похищает или, напротив, оберегает дочь солнца.

ОБРАЗ ЛЯГУШКИ

Образ лягушки является, по преимуществу, женским образом. Знакомый нам с детства сюжет «царевны-лягушки» хорошо представлен и на кавказском материале (Абхазские..., 1975. С. 170–171, 173; Грузинские..., 1, 1988. С. 176–181, 248–249).

Во всех этих случаях герой сжигает лягушачью кожу своей жены. В одной из этих грузинских сказок «царевна-лягушка» превращается в птицу и улетает (Грузинские..., 1, 1988. С. 181). В ее поисках царевич переходит море по мосту, исчезающему на ночь, и находит свою жену «повелительницей женщин» на острове (Там же. С. 181–182). Этот момент напоминает уже упомянутые нами мотивы: с одной стороны, змея, лежащего среди моря (Абхазские..., 1975. С. 220–221), и змея, охраняющего дерево бессмертия на острове, с другой стороны – царицу каджей, охраняющую за морем живую воду (Грузинские..., 2, 1988. С. 46–49). «Повелительница женщин» на острове примыкает к знакомым нам образам змей-женщин, а отделяющее остров море равнозначно реке, разграничивающей мир мертвых и мир живых.

К хтоническому миру относится и образ жены Хамыца в осетинском Нартовском эпосе. Она происходит из водного рода Донбеттыров или из рода карликов (бецентов / бцентов), живущих под землей, в нижнем мире (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 223, 225–226, 230–233). На ночь она сбрасывает лягушачью кожу и превращается в красавицу, а уходит от Хамыца, по некоторым версиям, когда тот сжигает ее кожу (Там же. С. 225–226).

В упомянутой выше грузинской сказке лягушка до замужества живет в земле на высокой горе с тремя тополями. В этих тополях живут ее мать, тетка и сестра – огромные безобразные лягушки. Их помощниками являются грачи (Грузинские..., 1, 1988. С. 176–181). Сюжет женщины-лягушки присутствует и в грузинских сказках «Дочь лягушки» и «Сказка о потустороннем мире». В абхазской сказке царица, превращенная в лягушку, снова станет красавицей, если кто-нибудь ее похвалит (Абхазские..., 1975. С. 257–259). Аналогичный сюжет в грузинской сказке, здесь царица днем – лягушка, а ночью превращается в красавицу (Грузинские..., 2, 1988. С. 212). В абхазской сказке жена адауы проклинает убившую ее дочь и на три года превращает ее в лягушку (Абхазские..., 1975. С. 201–204). В этом случае «царевна-лягушка» является, опять же, змеем-женщиной, дочерью адауы, избранницей героя-змееборца. Когда через три года дочь адауы узнала, что герой уже женился, она вновь надела лягушачью кожу. Из рта у царевны-лягушки выскакивает золото. Возможно, это следы мотива «дар змея». Жена героя пытается погубить лягушку, но та оказывается неуязвимой, превращаясь поочередно в рыбу, в дерево и вновь в девушку. По Г. Ф. Чурсину, лягушка является символом плодородия и лекарством от бесплодия (Чурсин, 1929. С. 15). Это также сближает ее с женским началом.

Таким образом, чувствуется связь между образами лягушки и змеи. Особенно ярко она заметна в грузинской сказке «Сын купца». Душа мертвеца, желая помочь герою, летит к источнику, окруженному оградой из черепов погибших здесь людей. Из источника появляется лягушка, мертвец берет ее, режет и вынимает два змеиных глаза. Здесь лягушка тождественна змее, подменяя ее в роли «охранителя воды». По своему сюжету этот текст примыкает к сказкам о «душе мертвеца», выступающей в роли змееборца. Известно поверье, что человек, увидевший

лягушку в пасти змеи, может стать знахарем или гадалкой (Тотров, 1978. С. 54). Учитывая взаимозаменяемость лягушки и змеи, здесь можно заметить следы сюжета о борьбе двух змеев. Так как лягушка равнозначна женщине, она, как объект охоты змея, приравнивается к девушке, похищенной змеем. Согласно одной из абхазских сказок, змей хотел есть человечье мясо, но Ной разрешил ему есть только лягушек (Абхазские..., 1975. С. 406). Как видим, лягушка, с одной стороны, взаимозаменяема со змеем, с другой стороны – взаимозаменяема с его жертвой.

Как и змей, лягушка связана с водой. По мегрельскому поверью (Степанов, 1903. С. 148), если убить лягушку и бросить ее в воду – бог пошлет дождь. По грузинским приметам Кутаисской губернии убить лягушку – к дождю, если убитая лягушка перевернется вверх брюхом – пойдет дождь (Глушаков, 1903. С. 2). То же самое по абхазскому поверью, в случае убийства лягушки идет дождь (Чурсин, 2019. С. 181).

В то же время, в нескольких текстах образ лягушки является мужским. Это связано с инверсией и раздвоением мотивов, уже знакомым нам в случае со змеем. Но если там мужская и женская ипостаси змея читались одинаково четко, здесь мужская ипостась лягушки представлена слабо. В осетинской сказке лягушка-юноша женат на женщине. Чтобы его расколдовать, надо нагрубить его супруге или соблазняющей его женщине (Осетинские..., 1973. С. 390, 583). По осетинской легенде, родившаяся у женщины лягушка превратилась в мальчика. В абхазской сказке юноша-месяц, проклятый солнцем, превращается ночью то в змею, то в лягушку, то в пламя (Абхазские..., 1975. С. 394–395). Здесь сохранились искаженные следы каких-то астральных представлений. По осетинскому Нартовскому эпосу, в озере ада находятся люди, превращенные в лягушек (по одной из версий эпоса, это люди, погибшие от руки Сосырыко). Оказавшись на берегу озера, лягушки снова превращаются в людей (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 153–154, 180). Очевидно, так проявляется связь образа лягушки с хтоническим началом.

Итак, образ лягушки является хтоническим, связанным с водным миром, и часто взаимозаменяется с образом змеи. Кроме того, лягушка связана с идеей смерти – возрождения, и может ассоциироваться как со змеей, так и с ее жертвой. Лягушка является, как правило, женским образом, но изредка может быть связана с мужским началом.

ОБРАЗ РЫБЫ

Основной функцией мифологической рыбы является проглатывание героя, и здесь сразу вспоминается рассказ об Ионе в чреве кита. Аналогичные сюжеты есть и на Кавказе. В одной абхазской сказке морская рыба глотает путников. Они освобождаются, разрубив ее изнутри (Абхазские..., 1975. С. 108–109). Еще в одной абхазской сказке рыба глотает брошенный в море огромный лошадиный череп, внутри которого находится герой. Он разводит огонь внутри рыбы, отчего та лопается. Героя, двух женщин и лошадь море выбрасывает на берег (Там же. С. 249).

Рыба-поглотитель идентична змею-поглотителю. Само поглощение рыбой или змеем символизирует второе рождение героя, его возрождение. Убийство рыбы героем, находящимся внутри нее, равнозначно убийству змея змееборцем. Любопытно, что вместе с героем из рыбы освобождаются две женщины. Это означает, что образ рыбы / змея-поглотителя совместился с образом змея-похитителя девушек. Учитывая, что желудок рыбы или змея есть аналог того света, можно сказать, что герой-змееборец находит женщин в мире мертвых. Таким образом, эти тексты полностью соответствуют ряду сюжетов, связанных со змеем.

Отметим также, что вместе с героем и женщинами из рыбы освобождается конь. Это напоминает известный мотив «морского коня», коня, выпешедшего из моря.

Полным аналогом рассмотренному выше сюжету является один из вариантов осетинского Нартовского эпоса. Хамиц (по другим версиям, Урызмаг или Сослан) был проглочен вместе с товарищами огромной рыбой и жил в ее животе, разведя костер и питаясь ее внутренностями. В конце концов, рыба стала просвечивать и выбросилась на берег. В рыбе Хамиц (или Сослан) нашел себе невесту (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 443–444). Обратим внимание на поедание внутренностей рыбы: как отмечалось выше, поедание равнозначно совокуплению, в данном случае, совокуплению с рыбой – хтоническим змеем.

Итак, по некоторым своим функциям рыба полностью соответствует змею. Посмотрим, как обстоит дело с другими функциями. Начнем с мотива «змей у источника». Каменные изваяния рыб – вишапы, хорошо известные в Закавказье, найдены преимущественно у источников и каналов. Само слово «вишап» изначально обозначало «рыбу» и только позже было перенесено на «змея» и «смерч» (о связи змея с ветром говорилось выше). Таким образом, вишапы-рыбы охраняли источники и воды.

Рыба, как правило, была женским образом. В одной из грузинских сказок фигурирует девушка-рыба (Грузинские..., 1, 1988. С. 275, 277–278), в другой грузинской сказке брошенная в пруд девушка превращается в рыбу (Там же. С. 283–284). В Мегрелии «царица воды» Цкариш-Мапа представлялась в виде полуженщины-полурыбы. Кроме того, в грузинской мифологии существовала антропоморфная «мать рыб». С другой стороны, в Грузии известен бог рыб Ларс, а в Нартовском эпосе Кафтисар был «главой рыб». Возможно, здесь также произошло раздвоение на женский и мужской образы – то, с чем мы сталкивались на примере змеи и лягушки.

Следующая функция рыбы, как и змеи, – помощь герою и чудесный дар ему. Это знакомый нам мотив «золотой рыбки». В грузинской сказке спасенная героем рыбка превращается в человека и помогает ему (Грузинские..., 2, 1988. С. 56–59). В мегрельской сказке «Сквами Чхоми» спасенная героем золотая рыбка изгоняет дракона из чрева царевны. Здесь проявляется сюжет о борьбе змея со змеем – рыба / змей побеждает змея-женщину. В абхазском Нартовском эпосе рыба проглатывает Сосрыкву, пряча его от чудесного зеркала девушки (Приключения

нарта Сасрыквы..., 1962. С. 176–177). В одном из эпизодов осетинского Нартовского эпоса рыба выступает как средство передвижения. Когда сын Созырыко Битар преследует колесо Балсага, скрывшееся в море, его конь превращается в рыбу, или кит становится его конем (Нарты. Осетинский героический эпос, 1989. С. 168, 185). В грузинской сказке царь рыб хочет поблагодарить доброго человека за хорошее отношение к рыбам. Царь проводит языком человека у себя во рту, что дает знание всех языков – и зверей, и птиц. Но если человек откроет кому-нибудь эту тайну – он сразу умрет (Грузинские..., 2, 1988. С. 125–127). Здесь царь рыб выполняет змеиную функцию – он дает человеку знание языков всего живого. К сюжету о даре рыбы / змеи примыкает армянская легенда о рыбе Аждахаке, приносящей жемчужину женщине, плачущей на берегу реки.

И, наконец, самый главный дар змеи – дар бессмертия. Рыба, проглатывающая и «вновь рождающая» героя, не может не быть связана с этим даром. Действительно, в грузинской сказке «О девяти сыновьях царя» женщина-рыба охраняет источник жизни. Она дает герою живую воду и предлагает ему остаться с ней. Затем она оживляет героя. Здесь мы видим полный набор мифологем – рыба / змея у источника, она же женщина, находит своего сексуального избранника и оживляет его, возвращая из мира живых в мир мертвых. При этом кажется, что источник, охраняемый рыбой / змеей, и есть источник с водой жизни.

НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Таким образом, мифологические образы лягушки и рыбы представлены в рассматриваемом материале неизмеримо меньше, чем образ змеи / змея. Тем не менее, эти три образа, вероятно, входили в единый мифо-ритуальный комплекс и являлись не только взаимосвязанными, но и, хотя бы в некоторых аспектах, взаимозаменяемыми. Считая эпос и волшебную сказку также отражением мифо-ритуального комплекса, считаю необходимым все же связывать его не только с инициацией, при всей ее важности, но и в целом с основными переходными обрядами в жизни человека, включая «жизнь после смерти». Это и рождение, и брак, и смерть, и погребение, и постпогребальные обряды. Поэтому абсолютно закономерно, что главными функциями мифического змея / змеи являются: охранитель и распределитель воды, помощник и советчик, средство передвижения или мост между мирами, податель дара, в первую очередь, дара бессмертия. Эти функции, преимущественно, связаны с идеей бессмертия в различных ее преломлениях.

При этом образ змея / змеи полностью базируется на системе бинарных оппозиций (двоичности), являющейся основным способом мышления и осмысления мира. Число этих оппозиций весьма многочисленно: нижний мир / верхний мир, противник змеборца / змеборец, женщина / мужчина (причем сексуально агрессивный), вода / огонь, добро / зло и т. д. Следуя этой логике, образ змея / змеи может соответствовать любому вызову, вставшему перед индивидом в рамках древнего общества, в данном случае, Кавказа. Именно в этом причина такой популярности этого образа в древнем искусстве, использования змеиной символики в оформлении и в декоре функционально совершенно различных изделий.

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян Л. А., 1994. Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С. 20–34.
- Амран. Осетинский эпос. М. – Л.: ACADEMIA, 1932. 166 с.
- Абхазские народные сказки / Сост.: К. С. Шакрыл // Сказки и мифы народов Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. 464 с.
- Антонова Е. В., Раевский Д. С., 1991. О знаковой сущности вещественных памятников и о способах ее интерпретации // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока / Ред.: Б. А. Литвинский. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы. С. 207–232.
- Ардзинба В. Г., 2015. Нартский сюжет о рождении героя из камня. Т. III. Кавказские мифы, языки, этносы // Ардзинба В. Г. Собрание трудов в 3-х т. / Ред.-сост.: В. А. Чирикба; отв. ред.: А. Р. Вяткин. М. – Сухум: ИВ РАН / АБИГИ. С. 11–81.
- Бардавелидзе В. В., 2015. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. М.: Наука – Восточная литература. 445 с.
- Башляр Г., 1993. Психоанализ огня. М.: Прогресс. 176 с.
- Васильков Я. В., 2020. Абхазский сюжет о прикованном Абырыкиле в контексте мирового фольклора // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зурбаба Джапуа. Сухум: Абгосиздат. С. 39–59.
- Вирсаладзе Е. Б., 1976. Грузинский охотничий миф и поэзия // Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 360 с.
- Гаджиев Г. А., 1991. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука. 182 с.
- Грейвс Р., 1992. Мифы древней Греции. М.: Прогресс. 624 с.
- Глушаков М. В., 1903. Памятники народного творчества Кутаисской губернии // СМОМПК. Вып. 32. Тифлис. С. 1–62.
- Грузинские народные предания и легенды / Сост.: Е. Б. Вирсаладзе // Сказки и мифы народов Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. 368 с.
- Грузинские народные сказки / Сост.: Т. Д. Курдованидзе. // Сказки и мифы народов Востока. Кн. 1–2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. 363+333 с.
- Дорога Мгера. Армянские легенды и предания / Сост.: Г. О. Карапетян. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 167 с.
- Дюмезиль Ж., 1990. Скифы и нарты. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 232 с.
- Изборник. Повести Древней Руси // Классики и современники. М.: Художественная литература, 1986. 448 с.
- Кузнецов И. В., 1995. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 294 с.
- Мелетинский Е. М., 1995. Поэтика мифа. Изд. 2-е, репринтное // Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Восточная литература. 408 с.

- Миллер Вc., 1992. Осетинские этюды. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований. 716 с.
- Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев // Эпос народов Евразии. М.: Наука, 1994. «Восточная литература». 656 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2 // Эпос народов СССР. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989. 496 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3 // Эпос народов СССР. М.: Главная редакция восточной литературы, 1991. 176 с.
- Неклюдов С. Ю., 2020. Логика семантических трансформаций: «Стрела пастуха» и «рождение из камня» // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зурбаба Джапуа. Сухум: Абгосиздат. С. 21–38.
- Осетинские народные сказки / Собрал: Г. А. Дзагуров (Губади Дзагурти) // Сказки и мифы народов Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. 598 с.
- Пиотровский Б. Б., 1939. Вишапы. Каменные статуи в горах Армении. Л.: Издание Армянского филиала Академии наук СССР. 52 с.
- Пиотровский Б. Б., 1949. Археология Закавказья (с древнейших времен до I тысячелетия до н.э.). Курс лекций. Л.: Издательство Ленинградского государственного университета. 134 с.
- Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос, 1962. М.: Государственное издательство художественной литературы. 1962. 288 с.
- Пропп В., 1928. Морфология сказки. Л.: ACADEMIA. Репринт. 152 с.
- Пропп В. Я., 1986. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство Ленинградского университета. 368 с.
- Скаков А. Ю., 1998а. Семантика топора и стрелы у древнего населения Кавказа // Военная археология: оружие и военное дело в исторической перспективе. СПб.: ГЭ. ИИМК. С. 44–47.
- Скаков А. Ю. 1998б. Об одной из групп кобано-колхидских орнаментированных топоров // Историко-археологический альманах. (Армавирский краеведческий музей). Вып. 4. Армавир – М. С. 12–23.
- Скаков А. Ю., 2020. «A la recherche d'un mouvement perdu»: шествия животных и людей на гравированных бронзовых поясах Кавказа // ДИАЛОГ 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: Локус. Образы. Генезис. Материалы объединенного семинара ИА РАН и ИИМК РАН. СПб., 2017 – М., 2018 / Отв. ред.: Е. С. Леванова, Н. Ю. Смирнов. М.: ИА РАН. С. 115–144.
- Степанов И. С., 1903. Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверья мингрельцев // СМОМПК. Вып. 32. Отд. 3. Тифлис. С. 125–152.
- Техов Б. В., 1977. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н. э. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 240 с.
- Техов Б. В., 2010. Кобано-тлийская археологическая культура эпохи поздней бронзы и раннего железа Центрального Кавказа // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Vol. VII. № 1, 2. С. 299–324.
- Тотров В. К., 1978. Культ змеи в верованиях и мифологии осетин // Известия ЮО НИИ. Вып. XXIII. Тбилиси: Мецниереба. С. 51–58.

- Хаджиева Т. М., 1994. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев // Эпос народов Евразии. М.: Наука. «Восточная литература». С. 8–66.
- Чиковани М. Я., 1966. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 328 с.
- Чурсин Г. Ф., 1929. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махач-Кала. (Репринт 1992 г.). 63 с.
- Чурсин Г. Ф., 2019. Абхазы: опыт этнологического исследования / Отв. ред.: З. Д. Джапуа. Сухум: Academia. 408 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Скаков Александр Юрьевич, Институт востоковедения РАН, ул. Рождественка, д. 12, Москва, 107031, Россия; e-mail: skakovo9@gmail.com.

A. Yu. Skakov

IMAGES OF SNAKE, FROG AND FISH IN THE MYTHOLOGY OF THE ANCIENT POPULATION OF THE CAUCASUS (KOBAN-KOLKHIS CULTURAL AND HISTORICAL COMMUNITY OF THE EARLY IRON AGE)

ABSTRACT. *The image of snake is one of the most characteristic for the ancient art of the Caucasus and, especially, for the art of Koban-Colchis cultural and historical community of the Early Iron Age. There are two ways to reconstruct the mythological concepts associated with it (considering that the ethno-linguistic affiliation of the carriers of this community is unknown to us), there are two ways: to collect and generalize the entire set of mythologemes characteristic of the image of snake on the territory of Eurasia (usually researchers follow this path) or to analyze the reflection of the snake mythologeme in epos and folklore (and therefore in mythology) of the three ethnic areas of the modern Caucasus, corresponding to the three main regions of Koban-Colchis community. These are Abkhazians, Kartvelians and Ossetians. In our opinion, the analysis of the mythologemes isolated for these three areas can lead to mythological images characteristic of the ancient population of the Caucasus.*

The snake / serpent acts as a guardian and distributor of water, while water can be his element, or it can be hostile to him. The snake acts as a kidnapper of women (or in the role of a groom), or a devourer of women, but eating / swallowing by a snake is not the same as death. The snake's dream motive (symbolizing the transition from world to world), the fiery nature of the snake, its connection with the wind, impairment (non-wholeness) associated with the other world, duality or androgyny of the snake (can act in both female and male roles) are also characteristic. The image of a snake is based on a system of binary oppositions and has the ability to bifurcate, with which the plot about the struggle of two snakes is connected. Another function of the snake is a means of transportation, a bridge between the worlds, which is associated with the image of the heavenly snake. The snake also has the ability to provide a valuable gift, and this gift was probably originally a gift of immortality. The images of the frog and the fish lend themselves less to reconstruction than the image of the snake, but in general these three mythologemes correspond to each other.

KEYWORDS: *mythology, folklore, epic, zoomorphic code, snake, frog, fish, functions of the hero of the tale, Koban-Kolchis historical and cultural community.*

REFERENCES

- Abramyan L. A., 1994. Zmey u istochnika (k simbolike universal'nogo ritual'no-mifologicheskogo obraza) [Snake at the source (to the symbolism of the universal ritual and mythological image)]. *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru. Sbornik statey pamyati S. A. Tokareva (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii vostoka) [Historical and ethnographic research on folklore. Collection of articles in memory of S. A. Tokarev. (Research on folklore and mythology of the East)]*. Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, pp. 20–34.
- Amran. Osetinskiy epos [Amran. Ossetian epic]. Moscow – Leningrad: ACADEMIA, 1932. 166 p.
- Abkhazskie narodnye skazki [Abkhazian folk tales]. K. S. Shakryl, compiled. *Skazki i mify narodov Vostoka [Tales and myths of the peoples of the East]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka", 1975. 464 c.
- Antonova E. V., Raevskiy D. S., 1991. O znakovoy sushchnosti veshchestvennykh pamyatnikov i o sposobakh eyo interpretatsii [On the symbolic essence of material monuments and on the methods of its interpretation]. *Problemy interpretatsii pamyatnikov kul'tury Vostoka [Problems of interpretation of cultural monuments of the East]*. B. A. Litvinskiy, ed. Moscow: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, pp. 207–232.
- Ardzinba V. G., 2015. Nartskiy syuzhet o rozhdenii geroya iz kamnya. Tom III. Kavkazskie mify, yazyki, etnosy [Nart story about the birth of a hero from stone. Vol. III. Caucasian myths, languages, ethnic groups]. *Ardzinba V. G. [Sobranie trudov v 3 tomakh [Collection of works in 3 volumes]]*, pp. 11–81. V. A. Chirikba, ed.-comp.; A. R. Vyatkin, exec. ed. Moscow – Sukhum: IV RAN, AbIGI.
- Bardavelidze V. V., 2015. Drevneyshie religioznye verovaniya i obryadovoe graficheskoe iskusstvo gruzinskikh plemen [The oldest religious beliefs and ceremonial graphic art of the Georgian tribes]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura. 445 p.
- Bashlyar G., 1993. Psikhoanaliz ognya [Psychoanalysis of fire]. Moscow: Progress. 176 p.
- Chikovani M. Ya., 1966. Narodnyy gruzinskiy epos o prikovannom Amirani [Georgian folk epic about the chained Amirani]. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka". Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 328 p.
- Chursin G. F., 1929. Amulety i talismany kavkazskikh narodov [Amulets and talismans of the Caucasian peoples]. Makhach-Kala. (Reprint of 1992). 63 p.
- Chursin G. F., 2019. Abkhazy: opyt etnologicheskogo issledovaniya [Abkhazians: experience of ethnological research]. Z. D. Dzhapua, exec. ed. Sukhum: Academia. 408 p.
- Gadzhiev G. A., 1991. Doislamskie verovaniya i obryady narodov Nagornogo Dagestana [Pre-Islamic beliefs and rituals of the peoples of Mountain Dagestan]. Moscow: Nauka. 182 p.
- Graves R., 1992. Mify drevney Gretsii [Myths of Ancient Greece]. Moscow: Progress. 624 p.
- Glushakov M. V., 1903. Pamyatniki narodnogo tvorchestva Kutaissskoy gubernii [Monuments of folk art of Kutaisi province]. *SMOMPK [Collection of materials for the description of localities and tribes of the Caucasus]*, iss. 32, pp. 1–62. Tiflis.
- Gruzinskie narodnye predaniya i legendy [Georgian folk traditions and legends]. E. B. Virsaladze, comp. *Skazki i mify narodov Vostoka [Tales and myths of the peoples of the East]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka", 1973. 368 p.

- Gruzinskie narodnye skazki [Georgian folk tales]. Т. D. Kurdovanidze, comp. *Skazki i mify narodov Vostoka [Tales and myths of the peoples of the East]*, book 1–2. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka", 1988. 363+333 p.
- Doroga Mgera. Armyanskie legendy i predaniya [Mger's Road. Armenian legends and traditions]. G. O. Karapetyan, comp. Moscow: "Nauka". Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1990. 167 p.
- Dumézil G., 1990. Skify i narty [Scythians and Narts]. Moscow: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 232 p.
- Izbornik. Povesti Drevney Rusi [Izbornik. Tales of Ancient Russia]. *Klassiki i sovremenniki [Classics and contemporaries]*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1986. 448 p.
- Khadzieva T. M., 1994. Nartskiy epos balkartsev i karachaevtsev [Nart epic of Balkars and Karachais]. *Narty. Geroicheskiy epos balkartsev i karachaevtsev [Nart. Heroic epos of Balkars and Karachais]. Epos narodov Evrazii [The epos of the peoples of Eurasia]*. Moscow: Nauka. "Vostochnaya literature", pp. 8–66.
- Kuznetsov I. V., 1995. Odezhda armyan Ponta. Semiotika material'noy kul'tury [Clothes of the Armenians of Pontus. Semiotics of material culture]. Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literature" RAN. 294 p.
- Meletinskiy E. M., 1995. Poetika mifa [Poetics of myth]. Ed. 2nd, reprint. *Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka [Studies in folklore and mythology of the East]*. Moscow: Vostochnaya literatura. 408 p.
- Miller Vs., 1992. Osetinskie etyudy [Ossetian studies]. Vladikavkaz. 716 p.
- Narty. Geroicheskiy epos balkartsev i karachaevtsev [Nart. Heroic epos of Balkars and Karachais]. *Epos narodov Evrazii [The epos of the peoples of Eurasia]*. Moscow: Nauka, "Vostochnaya literatura". 1994. 656 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos [Nart. Ossetian heroic epic], book 2. *Epos narodov SSSR [The epos of the peoples of the USSR]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1989. 496 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos [Nart. Ossetian heroic epic], book 3. *Epos narodov SSSR [The epos of the peoples of the USSR]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1991. 176 p.
- Neklyudov S. Yu., 2020. Logika semanticheskikh transformatsiy: "Strela pastukha" i "rozhdenie iz kamnya" [Semantic transformation logic: "Shepherd's arrow" and "birth from stone"]. "Narty" i drugie ustnye traditsii. *Sbornik v chest' 60-letiya Zuraba Dzhapua ["Nart" and other verbal traditions. Collection in honor of the 60th anniversary of Zurab Dzhapua]*. Sukhum: Abgosizdat, pp. 21–38.
- Osetinskie narodnye skazki [Ossetian folk tales]. G. A. Dzagurov (Gubadi Dzagurti), comp. *Skazki i mify narodov Vostoka [Tales and myths of the peoples of the East]*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka", 1973. 598 p.
- Piotrovskiy B. B., 1939. Vishapy. Kamennye statui v gorakh Armenii [Vishaps. Stone statues in the mountains of Armenia]. Leningrad: Izdanie Armyanskogo filiala Akademii nauk SSSR. 52 p.
- Piotrovskiy B. B., 1949. Arkheologiya Zakavkaz'ya (s drevneyshikh vremen do I tysyacheletiya do n. e.). Kurs lektsiy [Archeology of Transcaucasia (from ancient times to the 1st millennium BC). Lecture course]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta. 134 p.

- Priklyucheniya narta Sasrykvy i yego devyanosta devyati brat'yev. Abkhazskiy narodnyy epos [The Adventures of Nart Sasrykva and His Ninety-Nine Brothers. Abkhazian folk epic], 1962. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury. 1962. 288 p.
- Propp V., 1928. Morfologiya skazki [Morphology of the tale]. Leningrad: ACADEMIA. Reprint. 152 p.
- Propp V. Ya., 1986. Istoricheskie korni volshebnoy skazki [The historical roots of the fairy tale]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. 368 p.
- Skakov A. Yu., 1998a. Semantika topora i strely u drevnego naseleniya Kavkaza [The semantics of an ax and an arrow among the ancient population of the Caucasus]. *Voennaya arkheologiya: oruzhie i voennoe delo v istoricheskoy perspective [Military archeology: weapons and military affairs in a historical perspective]*. St. Petersburg: GE. IIMK, pp. 44–47.
- Skakov A. Yu. 1998b. Ob odnoy iz grupp kobano-kolkhidskikh ornamentirovannykh toporov [About one of the groups of Koban-Colchis ornamented axes. *Istoriko-arkheologicheskiy al'manakh (Armavirskiy kraevedcheskiy muzey) [Historical and archaeological almanac. (Armavir Museum of Local Lore)]*, iss. 4. Armavir – Moscow, pp. 12–23.
- Skakov A. Yu., 2020. “A la recherche d'un mouvement perdu”: shestviya zhitovnykh i lyudey na gravirovannykh bronzovikh poiyasakh Kavkaza [“In search of a lost movement”: processions of animals and people on engraved bronze belts of the Caucasus]. *DIALOG 2017–2018. Ditokhtomiya iskusstva v archeologii: Lokus. Obrazy. Genezis. Materialy ob'edinennogo seminaru IA RAN i IIMK RAN [DIALOGUE 2017–2018. The Dichotomy of Art in Archeology: Locus. Images. Genesis. United workshop materials by IA RAS and IHMK RAS]*. St. Petersburg, 2017 – Moscow, 2018. E. S. Levanova, N. Yu. Smirnov, exec. eds. Moscow: IA RAN, pp. 115–144.
- Stepanov I. S., 1903. Narodnye primety, raznye sposoby gadaniya i nekotorye pover'ya mingrel'tsev [Folk omens, different methods of fortune telling and some beliefs of the Mingrelians]. *SMOMPK [Collection of materials for the description of localities and tribes of the Caucasus]*, iss. 32, sect. 3, pp. 125–152. Tiflis.
- Tekhov B. V., 1977. Tsentral'nyy Kavkaz v XVI–X vv. do n. e. [Central Caucasus in the 16th–10th centuries BC]. Moscow: Izdatel'stvo “Nauka”. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 240 p.
- Tekhov B. V., 2010. Kobano-tliyskaya arkheologicheskaya kul'tura epokhi pozdney bronzi i rannego zheleza Tsentral'nogo Kavkaza [Coban-Tli archaeological culture of the Late Bronze Age and Early Iron Age of the Central Caucasus]. *NARTAMONGÆ. Zhurnal Alano-Osetinskikh issledovaniy: Epos, Mifologiya, Yazyk, Istoriya [NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osetic Studies; Epic, Mythology, Language, History]*, vol. VII, № 1, 2, pp. 299–324.
- Totrov V. K., 1978. Kul't zmei v verovaniyakh i mifologii osetin [The cult of the snake in the beliefs and mythology of the Ossetians]. *Izvestiya YUO NII [News South Ossetian Research Institute]*, iss. XXIII. Tbilisi: Metsniereba, pp. 51–58.
- Vasil'kov Ya. V., 2020. Abkhazskiy syuzhet o prikovanom Abryskile v kontekste mirovogo fol'klora [Abkhazian story about chained Abryskil in the context of world folklore]. “Narty” i drugie ustnye traditsii. *Sbornik v chest' 60-letiya Zuraba Dzhapua [“Nart” and other verbal traditions. Collection in honor of the 60th anniversary of Zurab Dzhapua]*. Sukhum: Abgosizdat, pp. 39–59.

Virsaladze E. B., 1976. Gruzinskiy okhotnichiy mif i poeziya [Georgian hunting myth and poetry]. *Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka* [Studies in folklore and mythology of the East]. Moscow: glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka". 360 p.

ABOUT THE AUTHOR

Skakov Aleksandr Yu., Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, ul. Rozhdestvenka, 12, Moscow, 107031, Russia; e-mail: skakov09@gmail.com.

Глава 11

ВСЛЕД ЗА ОЛЕНЕМ: САРМАТО-АЛАНСКИЕ ИСТОКИ ОБРАЗА ОЛЕНЯ-ПУТЕВОДИТЕЛЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ФРАНКОВ

К. Ю. Рахно¹

РЕЗЮМЕ. Для религиозных воззрений франков эпохи королевской династии Меровингов и ранних Каролингов был характерен образ оленя – проводжатога и путевода, который по соизволению Господню указывает путь, брод через реку или же место построения храма благочестивому монарху. Целью данной статьи является установление истоков этого мифологического образа. Результатом изучения раннесредневековых текстов стало то, что олень, указывающий путь, ранее в представлениях Западной Европы связывался с дикими и враждебными варварами-гуннами, которым его послали их покровители, лесные божества, дабы указать путь через Сиваш в Малую Скифию, т. е. Крым. Со временем, когда степные традиции были усвоены германцами, эта мифологема была христианизирована, и путеводный олень стал воплощением милости христианского Бога к своим собственным набожным правителям. Между тем, его образ восходил к сармато-аланской традиции, на что указывают многочисленные соответствия в осетинских фамильных преданиях и сказаниях о нартах. Отсюда делается вывод, что данный образ является еще одним свидетельством этнокультурных контактов между германцами, с одной стороны, и сарматами и аланами, с другой, которые хорошо отразились в обычаях и верованиях франкской династии Меровингов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Меровинги, франки, гунны, олень, осетинский эпос, осетинские фамильные предания, скифы, сарматы, аланы.

Франкская раннесредневековая династия Меровингов, ее обычаи и связанные с нею династические легенды представляют значительный интерес для изучения культурного влияния ираноязычных народов, первоначально живших в Северном Причерноморье, на Западную Европу. Например, загадочным образом перекликается с перипетиями истории западноевропейских аланов, артуровскими сказаниями о Святом Граале и кадагами осетинского эпоса об Уацамонга хрестоматийная легенда о захваченной франками-язычниками в христианском храме «большой чаше удивительной красоты», которая должна была при разделе воинской добычи достаться королю Хлодвигу (466–511) – одному из самых знаменитых Меровингов (Григорий Турский, 1987. С. 48).

С Хлодвигом, обратившимся в христианство и развязавшим войну против вестготов, связан еще один мифологический мотив предположительно сармато-аланского происхождения. Галло-римский епископ Григорий Турский в своей «Истории франков» (II. 37) пишет, что однажды олень чудесным образом показал Хлодвигу брод через реку: «Когда же Хлодвиг с войском подошел к реке

¹ ORCID: 0000-0002-0973-3919.

Вьенне, он совершенно не знал, где ему перейти, так как река от дождей вышла из берегов. И когда той ночью король молил Бога, чтобы тот соблаговолил указать ему место перехода, то рано утром у него на глазах по воле Божией вошел в реку олень удивительных размеров, и Хлодвиг узнал, что войско сможет переправиться там, где переходил олень» (*Григорий Турский*, 1987. С. 55). Тот же автор (IV. 44) сообщает о том, как бургундский военачальник Муммол отправился на помощь Греноблю, захваченному лангобардами, и «в то время, когда его войско с большими трудностями переходило реку Изер, в реку эту по воле Божией вошел зверь, показал брод, и, таким образом, войско благополучно вышло на другой берег» (*Григорий Турский*, 1987. С. 107).

Культовая функция оленя выразительно прослеживается, начиная с меровингского времени (*Graus*, 1965. S. 234). По тогдашним представлениям, олени посылаются Богом, чтобы служить проводниками в интересах опекаемых Всевышним героев (*Nagel*, 1884. S. 145). Фантастическим отголоском этой темы является сообщение хроники Фредегара (II. 60), по которому похожее «дикое животное» показало вандалам «по Божьему приказу» брод через Гибралтарский пролив и провело их из Испании в Мавританию (Хроники Фредегара, 2015. С. 134; *Krappe*, 1942. P. 236; *Eliade*, 1995. P. 144), где те основали вандало-аланское королевство. В других, более поздних, версиях олень белый и переводит через реку Карла Великого (*Fletcher*, 2013. P. 107, 132), по материнской линии являвшегося Меровингом. Хронист Титмар Мерзебургский (VII. 75) в XI в. передает предание, по которому лань во время войн Карла Великого «будто бы по милости Божьей» показала франкам, преследуемым саксонцами, брод через реку Майн, на месте будущего города Франкфурт, получившего от этого события свое название (*Tutmar Мерзебургский*, 2009. С. 164; *Deutsche Sagen*, 1866. S. 114; *Eliade*, 1995. P. 144). В эпической поэме Жеана Боделя «Песнь о саксонцах» второй трети XII в., в которой рассказывается о войне Карла Великого против Гитеклена, саксонского короля, олень пересекает опасный Рейн и этим указывает на брод, по которому франкская армия может перейти на саксонский берег. Во «Фьерабрасе», эпической поэме, датированной XII в., олень ведет Ричарда Нормандского через быстрое течение реки Флаго. В норвежской «Саге о Карле Великом» конца XIII в. белый олень, в ответ на молитву Карла, пересекает Жиронду, таким образом показывая безопасный брод для франкской армии. В поэме Раймберта Парижского «Подвиги Ожье Датчанина», которая датируется началом XIII в., белый олень ведет через Альпы Карла Великого, показав ему перевал Святого Бернара, когда тот отправляется в поход, дабы освободить Рим из рук сарацинов, и король рассматривает животное как Божьего посланца (*Nagel*, 1884. S. 145–146; *Rajna*, 1884. P. 250–251, 407; *Krappe*, 1942. P. 236; *Allen*, 1956. P. 98–99; *Eliade*, 1995. P. 144). Белый окрас оленя во всех этих литературных произведениях, разумеется, указывает на то, что он послан свыше (*Nagel*, 1884. S. 146).

Этот мотив путеводного оленя, по предположению отдельных литературоведов, является германским по происхождению (*Ibid*). Но другие исследователи

(*Rajna*, 1884. P. 251–252; *Krappe*, 1942. P. 235–236; *Eliade*, 1995. P. 144–145; *Литлтон*, *Малкор*, 2007. С. 174) уверенно полагают его родственным знаменитому рассказу Эрмия Созомена (VI. 37) (*Созомен*, 1851. С. 464), Агафия Миринейского (V. 11) (*Агафий*, 1953. С. 147) и других раннесредневековых авторов о том, как гунны следовали за оленяхой при переходе через Сиваш, залив на западе Азовского моря, отделяющий Крымский полуостров от материка, в крымскую Малую Скифию: «Охотники из этого племени, выискивая однажды, как обычно, дичь на берегу внутренней Мэотиды, заметили, что вдруг перед ними появился олень, вошел в озеро и, то ступая вперед, то приостанавливаясь, представлялся указующим путь. Последовав за ним, охотники пешим ходом перешли Мэотийское озеро, которое [до тех пор] считали непроходимым, как море. Лишь только перед ними, ничего не ведающими, показалась скифская земля, олень исчез. Я полагаю, что сделали это, из ненависти к скифам, те самые духи, от которых гунны ведут свое происхождение. Вовсе не зная, что, кроме Мэотиды, существует еще другой мир, и приведенные в восхищение скифской землей, они, будучи догадливыми, решили, что путь этот, никогда ранее неведомый, показан им божественным [соизволением]. Они возвращаются к своим, сообщают им о случившемся, расхваливают Скифию и убеждают все племя отправиться туда по пути, который они узнали, следуя указанию оленя», – рассказывает Иордан из Равенны в своей «Гетике» (24. 123–126) со ссылкой на Приска Панийского, возглавлявшего посольство к гуннам (*Иордан*, 1960. С. 90–91). Речь идет о тех самых нечистых духах, от которых, согласно преданиям, изгнанные готские ведьмы породили народ гуннов. В дополнениях Ландольфа Сагакса к хронике Павла Диакона (около 1000 г.), а также в хрониках Еккехарда из Ауры (1125 г.) и Сигиберта из Жамблу (1111 г.) эти духи названы фавнами (*Эккехард*, 2018. С. 231; *Monumenta...*, 1878. P. 344; *Monumenta...*, 1843. P. 123, 301; *Grimm*, 1844. S. 376), т. е. лесными божествами. Следовательно, эти духи соответствовали лесному божеству охоты, связанному с оленями, вроде осетинского бога Афсати. Прокопий Кесарийский (VIII (IV). 7–11) приписывает охоту на оленяху «юношам киммерийцев с охотничьими собаками» и указывает, что «преследуемое ими животное... тотчас же исчезло» (*Прокопий*, 1950. С. 385–386). Средневековые авторы, приводящие эту легенду, прямо указывают на ее не литературное, а устное бытование, т. е. на ее фольклорный характер. Это дает право думать, что в основе легенды лежит не античный миф, а широко распространенный сюжет типичного этногенетического предания и ранняя версия его принадлежит самим гуннам. Даже в поздней литературной обработке в нем звучит мотив культа животного-патрона. Причем и олень, и занятие представителей племени, которому он покровительствует, свидетельствуют о том, что это предание родилось в среде лесных охотников (*Гадло*, 1979. С. 16–17). Однако следует учесть, что этногенетическую легенду гуннов, оногуров и венгров уже давно сопоставляют с осетинским фольклором (*Магомедов*, 1981. С. 32; *Кузнецов*, 2002. С. 209; *Туаллагов*, 2001. С. 19; *Туаллагов*, 2011. С. 42).

Действительно, у осетин-горцев основание того или другого поселения нередко связывалось с оленем, которого ранит охотник, и раненый олень приводит его к роднику или на какую-то поляну, где охотник избирает себе место поселения. Он становится первопредком современной фамилии (*Магомедов*, 1981. С. 32; *Дзиццойты*, 2003. С. 66). Так, согласно легенде, преследуя оленя, открыл для поселения земли Стур-Дигории родоначальник знатной фамилии Хамицаевых Хамиц (Периодическая..., 1989. С. 16; *Калоев*, 2004. С. 95; *Туаллагов*, 2001. С. 19; *Туаллагов*, 2011. С. 42). Так же попадает в Дигорию Гагу, основавший Донифарс (*Туаллагов*, 2011. С. 42). По другому варианту фамильных преданий, пращур, придя на новое место, убивает оленя и только после этого решает остаться жить в этой местности (*Дзиццойты*, 2003. С. 66). Такие легенды рассказывались об основании сел Цимити и Донисар. Первое из них было основано младшим сыном Османа, жившим в селе Дагоме (колена Кусагоновых, Алагирское общество). Однажды Осман отправился с младшим сыном на охоту в Куртатинское ущелье. Там, где родник у Цимити, возле большого камня, младший сын убил оленя, а по возвращении домой заявил о своем желании поселиться в местности, ставшей впоследствии обществом Цимити. В предании о возникновении Донисара говорится, что младший сын Цахила в качестве доли получил для поселения место у реки Урсдон, которое выбрал себе сам. Как-то он пошел охотиться, добрался до горы Хъариу-хох и убил там оленя. Олень свалился в пропасть вниз по откосу. Спустившись за ним, младший услышал шум воды и увидел вытекающую из расщелины белой скалы реку. Из кожи убитого оленя он сделал себе шалаш и затем построил здесь село, назвав его «Доны сар» (Устье реки) (*Газданова*, 2007. С. 37–38; *Туаллагов*, 2011. С. 42). Предок фамилии Дзгоевых Дзгой или Дзо, согласно преданию, был очень хорошим охотником. Однажды во время охоты Бог пустил его по следу туда, где сейчас находится Даллаг-Саниба. Тогда это был край без жителей, с богатой и девственной природой. Там, где сейчас селение, Дзгой убил своего оленя. Он осмотрелся и решил, что это очень уютное место для поселения. Со всех сторон местность была окружена лесом. Там же, где убил оленя, Дзгой зажарил на вертеле мясо и помолился Богу о том, чтобы переселиться туда. Спустя некоторое время его желания исполнились, он отделился от братьев и поселился в Саниба, возведя там внушительную башню (*Бзаров*, 2011. С. 33–35).

Такую же путеводную роль олень играет в нарттовском эпосе осетин, в частности, в архаичных сказаниях о солярном герое Сослане (Созырыко) и Гумском человеке, которые находят параллель в сказании «Махабхараты» о ссоре Арджуны с лесным охотником-киратой (*Туаллагов*, 2001. С. 228). Так, в «Сказании о Бораевском Созырыко» за Гумским перевалом происходят чудеса. Однажды, когда Созырыко из рода Бората отправился туда, услышав о чудесах, он обнаружил следы оленя и решил пойти за ним. Вдруг на гребне горы он заметил золотого оленя и ранил его в печень, куски которой остались на месте ранения, а олень убежал в город. Созырыко нашел его по следам крови. Как оказалось, это была женщина, которая превращалась в оленя. Когда она тосковала по своим родным

местам, то в этом образе поднималась к Гумскому перевалу, чтобы посмотреть на них, а вечерами возвращалась домой к своим четырем сыновьям. Выследив раненого оленя, Созырыко узнал, что это сестра Урузмага из того же рода Бората, и излечил ее раны. Она бежала на Гумский перевал, где ее взял в жены охотник, хозяин этого дома. Там она родила четверых детей, однако сильно тосковала по своей родине. Созырыко вынул из сумы кусочки печени, приложил их к ране оленя-женщины, и она поправилась. За это его там хорошо приняли. Все поздравляли Созырыко и замечали, что только Бората могут добраться до Гумского перевала (Нарты, 2004. С. 65–74; Алборов, 1979. С. 206, 215).

В сказании «Созырыко и сын малика» нарт Созырыко на охоте увидел оленя, на шерсти которого были золотые и серебряные колокольчики. Когда он подошел к нему на выстрел, то сверху закричал некий охотник, и олень убежал в Гумское ущелье. По Гумскому ущелью Созырыко пошел вслед за оленем и прибыл в город, властитель которого, малик, собрался зарезать ему этого оленя. Созырыко заявил, что нарты «не едят зарезанное чужими», и зарезал его сам. Созырыко угощали целую неделю. Через неделю он решил уехать к себе на родину, но ничего не захотел брать с собой, кроме шкуры того оленя. Сын Гумского малика по наказу отца проводил Созырыко верхом на коне до выхода из Гумского ущелья во избежание какой-либо беды. Прощаясь, Созырыко попросил коня у провожатого, но тот отказался сделать это, во-первых, потому, что Созырыко уже предлагали в маликовом доме взять в подарок гораздо больше коней, а, во-вторых, потому, что дома ему могут сказать, что у него коня отняли. Созырыко предложил сыну малика поменяться конями, но и на это гумский человек не согласился. Тогда у них началась боевая схватка, и они нанесли друг другу раны саблями, а затем разошлись. Далее последовало расставание на год для новой боевой встречи, которая не состоялась по просьбе Созырыко, предложившего, вместо этого, изведать свои силы в походе в неведомую страну. Сын гумца предложил угнать скот из страны малика Цаххахуха. Тамошний пастух дал знать при помощи игрального альчика своим близким о том, что над ним совершается насилие, угоняют его скот. За похитителями помчалась погоня, но примирителем двух сторон выступил покровитель воинов бог Уастырджи, который побудил разделить скот так: одну часть хозяевам, другую – Созырыко и Гумскому человеку. Однако между ними вновь возникли разногласия из-за дележа добычи. Тогда Созырыко дал гумцу две доли – одну его личную, а другую ему же, как калым, плату за его сестру. Сказание говорит, что Созырыко привел к нартам свою жену-гумку и зажил благополучно (Нарты, 2004. С. 63–65, 798; Алборов, 1979. С. 207–208). Мотивы чудесного оленя-проводника, охоты на него, перехода ранее непроходимого пространства, восхищения новой землей и ее освоения роднят осетинские нартовские сказания и фамильные предания с гуннской легендой.

Для сравнения, мотив золоторогого оленя-предводителя и путеводителя в обрядовых речах старшего дружки на свадьбе низовых чувашей этнологи рассматривают именно как следы иранских культурных влияний в Поволжье (Салмин,

2020. С. 220). Он действительно перекликается с образом невесты нарта Ахсартга, дочери морского бога Донбеттыра Дзерассы, в одном из вариантов сказания явившейся в нарттовское село в облике оленя (*Дзиццойты*, 2003. С. 69; *Туаллагов*, 2001. С. 33; *Цхурбати*, 2005. С. 123–124; *Габуев*, 2002. С. 37), подобно тому, как другие ее ипостаси, например, лисья, находят соответствие в обрядовых речах сватов на украинской свадьбе. Возможно, что образ оленя как животного, связанного с небом, сложился в мировоззрении древних людей во многом благодаря его рога. Рога могли рассматриваться как средство связи оленя с небом. Внимание людей привлекала, в частности, поза умирающего животного: умирая, олень обычно не касается земли рогами, и это вызывало у людей благоговение (*Эрдэнэболд*, 2012. С. 69–70). Мотив охоты на оленя, который наделялся высоким сакральным статусом и занимал важное место в животном мире так называемого звериного стиля, попадает еще в скифском искусстве. На золотой ажурной пластине IV в. до н. э., наложенной на цветную кожаную основу, из Гуновки (Гюновки) Великобелозерского района Запорожской области всадник охотится на оленя. Изображение умирающего оленя входит в сложную композицию на глиняном пряслице V в. до н. э. с Кнышевского городища в бассейне Псла. В иранской мифологии олень, как и конь, теснейшим образом связан с культом мирового дерева. Сцена охоты на волшебного оленя, живущего возле дерева жизни, сохранялась в позднескифском искусстве. Это рельеф II в. н. э. из сел Поповка и Марьина. Человек и олень изображены также на бронзовом зеркале из фондов Днепровского музея (*Бессонова*, 1983. С. 44, 95, 117–118; *Щербань*, 2007. С. 122–123). Благодаря сакам мотив золотого оленя и ритуальной охоты царя на него проник в буддийскую литературу (*Вернадский*, 2018. С. 323). Важно, что у древних иранцев олень тесно связывался с образом монарха. Так, присутствие оленя на коронах парфянских царей и царевичей отражает североиранские религиозные практики и верования (*Gernot*, 2006. С. 51). Более того, есть все основания говорить, что в те времена у ираноязычных народов уже существовал культ Афсати: «Мужское божество с подчеркнуто очень крупными (и часто – слегка изогнутыми) звериными ушами, подобными имеющимся у греческого Силена, но в совсем иной иконографии. Оно связано с охотой на оленей или находится рядом с оленем – этим излюбленным объектом охоты. Судя по его иконографии, речь идет об известном у многих народов божестве охоты и покровителе диких животных, вроде осетинского Афсати, представляющимся в облике оленя, всадником на олене, хозяином золотых оленей и т. п. <...> Его личина представлена на бляхах узды из кургана 6 <...> в Ростове-на-Дону <...> и на навершии меча из Лебедевки VI в Приуралье; целиком его фигура в виде охоты всадника с собакой на оленя (?) вырезана на пряслице из «позднескифской» могилы 14 в Заветном (Юго-Западный Крым)... Ранее (в скифское время) этот бог известен в петроглифах Внутренней Монголии, у «пазырыкцев» Алтая (Уландрык III, курган 4, где его личина изображена у ног оленя), в сакских петроглифах Семиречья (Теректы и хребет Кетмень), сидящим – на оссуарии с усадьбы 13 / 70 у Кой-Крылган-калы <...>, а в интересующее нас

время представлен в том же Хорезме в сценах священного танца (Топрак-кала. Зал танцующих масок...)» (Яценко, 2011. С. 199). Попытка изобразить божество – «Хозяина зверей», аналогичное осетинскому Афсати, отражена на поясной пряжке из кургана II–I в. до н. э. у села Чистенькое в Крыму, который археологи связывают с ираноязычным племенем сатархов (Яценко, 2000. С. 257, 264).

В генеалогическом мифе «смешанных» варваров-кочевников туцзюе, вероятно, родственных ираноязычным усуням (Яйленко, 1995. С. 59, 64), который зафиксирован в китайском сочинении VIII в. «Юань цзацзю» («Юаньская смесь») авторства Дуаня Чэн-ши, также присутствует приписываемое людям племени аши (асам-аланам) и свершившееся у пещеры предков убийство из лука запретного белого оленя с золотыми рогами. Оно соседствует с историей о том, как дочь Духа моря разорвала брак с мужем Имо-шели, нарушившим табу. Дух моря здесь выступает одним из предков туцзюе, а пещера предков, возможно, тождественная осетинскому склепу как сосредоточению смерти, хтонической зоне мира, находится в приморской местности. Согласно мифу, в котором есть много общего с сюжетами нартовских сказаний, людей из племени аши после этой неудачной охоты стали приносить в жертву Небу перед знаменем (Зуев, 2002. С. 225, 227; Нестеров, 1990. С. 96–97; Габуев, 2002. С. 32–33). Он перекликается с нартовским сказанием о женитьбе охотившегося на большого белого оленя (реже – козу или белого зайца) Хамыца на дочери Донбеттыра (или сестре маленьких бцентов) и нарушении им запрета (Миллер, 1882. С. 14–18, 148; Нарты, 1989. С. 221–227, 229–233, 301–306; Дюмезиль, 1990. С. 15–16). Кроме того, он напоминает о древнем осетинском обычае украшать крыши погребальных склепов ветвистыми рогами оленя (Цагараев, 2000. С. 50–51; Дзацицаты, 2002. С. 69, 194). Последние в данном контексте символизировали ветви Мирового дерева, принимающего к себе и защищающего собой душу умершего человека (Цагараев, 2000. С. 51).

Приносящие счастье олени рога у осетин прикреплялись к столбам, поддерживающим крышу галереи жилого дома, или клались на крышу дома, украшали интерьер жилища, их изображение служило распространенным узором народного орнамента. Наличие большого количества оленьих рогов в осетинских горных святилищах говорит об особом пиетете к этому животному. На это обращали внимание еще путешественники конца XVIII в. Исследуя инвентарь храмов в Дигории (Олисай дон, Морги лаггæт, Бахайтæ), ученые видели сотни имеющихся там оленьих рогов и черепов. Очень много их в святилище «всея Осетии» Реком, что не случайно (Чибиров, 2008. С. 171–172; Осетины..., 1967. С. 79). В цикле охотничьей обрядности азиатских кочевников тоже существовали специальные обряды, которые совершались по отношению к голове оленя, его рогам. Голова оленя считалась драгоценностью, и, когда оленя удавалось убить, поклонялись его рогам, а голову вешали на дерево, ставили на пень, чтобы она не касалась земли. Некоторые племена, убив оленя, возлагали его голову на возвышенном месте и трижды поклонялись рогам. Также оленью голову клали на вершину горы, на придомовый алтарь или на крышу юрты. Иногда ее устанавливали на белой кошме

около очага и совершали моление оленьим рогам. После этого каждый прикасался к голове оленя, чтобы получить благословение (Галданова, 1987. С. 39; Эрдэнэболд, 2012. С. 70). В представлениях людей древности олень – это благо, данное людям свыше. О жертвенном характере образа оленя свидетельствует широко известная на всем Северо-Востоке Европы, в том числе у карел, вепсов, коми, удмуртов, бесермян, эстонцев-сету и русских Костромской, Новгородской, Олонецкой, Вологодской и Архангельской губерний легенда о том, что в прошлом, «покуда жил народ праведно, честно, по завету отцов, дедов, прадедов», на Ильин или некоторые другие дни, ежегодно приходили из леса к церкви, часовне или почитаемому священному камню олени (реже лани или лоси), как добровольная жертва. Одного из них отпускали, а другого в качестве дара Божьего убивали и свеживали для праздничного пира. Его уши отрезали и относили в алтарь церкви, мясо же варили сообща в особых, для этого предназначенных больших котлах и по окончании обедни съедали всем миром. В этой ритуальной трапезе принимал участие и священник. Несмотря на запреты архиереев, она просуществовала до начала XX в. Объяснялось, что приход жертвенных животных прекратился вследствие нетерпеливости, жадности или жестокости людей. В одном варианте легенды пришло два оленя, из которых разрешалось забить только одного, и олень перестал приходить после того, как забили сразу двух; в другом олень должен был отдохнуть, прежде чем быть забитым, но однажды он опоздал, и его забили в спешке, не дав возможности напиться, поесть и передохнуть; в третьем олень запоздал, и люди забили домашнее животное, чтобы не оставлять святого патрона без праздника, а когда олень все же пришел и увидел, что жертва уже принесена, он ушел и больше не приходил. Поэтому олени были заменены нехолощенным быком или овцами, пожертвованными по обету либо купленными в складчину. Легенда выступала как объяснение обряда, тем не менее, в одном из сел Олонецкой губернии действительно можно было видеть в алтаре «тридцать пар оленьих ушей, прибитых к стене». Характерно, что у коми-пермяков установление этого обычая, приуроченного не к Ильину дню, к Проллаверу – празднику христианских святых Флора и Лавра, покровительствующих домашним животным, связывалось, тем не менее, с языческим громовежцем Еном. Это доказывает наивность и предвзятость предположений о христианском генезисе обычая. К обряду жертвоприношения оленя, замененного со временем домашними животными, – «мольбе», «жертве», «братчине», «хватовщине», было, кроме того, заведено варить «моленное» пиво, что также являлось реликтом языческого обряда (Снегирев, 1839. С. 64–65; Афанасьев, 1865. С. 255–256; Забылин, 1880. С. 84–85; Коринфский, 1901. С. 319; Потанин, 1916. С. 86; Зеленин, 1928. С. 131–132; Маторин, 1931. С. 16; Белицер, 1958. С. 326; Пименов, 1965. С. 243; Шаповалова, 1973. С. 209–217, 219; Конкка, 1988. С. 87; Рыбаков, 2002. С. 52–54, 79, 81; Мельников, 1998. С. 108; Попова, 2004. С. 109–110; Логинов, 2006. С. 62–63; Пантюхин, 2012. С. 86, 90–92; Мороз, 2012. С. 245–246; Мороз, 2013. С. 212–213, 215, 217).

Здесь явно проступала, с одной стороны, священная ипостась дикого оленя, который самым своим «божественным» происхождением предназначен быть добровольной, искупительной жертвой, а с другой – восприятие жертвоприношения домашнего скота как нежелательной, вынужденной акции, как божественной кары за грехи и нарушение предписаний. В этом смысле легенда об олене, в русском фольклоре связанном с небом, не просто дополняла ритуал ильинского жертвоприношения и объясняла его происхождение, но путем контрастного сопоставления бесконечного, бессмысленного кровавого насилия и добровольной жертвенности, самопожертвования переводила обряд в духовное измерение, наполняла праздник в честь Громовержца искупительным смыслом (Цагараев, 2000. С. 198; Теребихин, 2008. С. 166–169). Легенда о том, как святой Георгий в ночь на 23 апреля ежегодно приводил внутрь церковной ограды оленя, мясо которого ели на жертвенном пиру, а рога потом прикрепляли к ограде, бытовала у абхазов. Чудо прекратилось после того, как один из прихожан оскорбил, ударив палкой, немного опоздавшего оленя (Машурко, 1894. С. 249–250). Отголоски этого архаичного мифологического мотива прослеживаются и у осетин. Прежде всего, это употребляемый в нарттовском эпосе иносказательный фразеологизм «олень сам пришел под топор» (Мысыккаты, 2017. С. 16). А в горном селе Даргавс в Северной Осетии было записано предание о том, что жрец святилища Рыныбардуаг увидел однажды, как к сваренному к празднику пиву, находившемуся в святилище, пришел олень, отодвинул крышку, отпил пива, затем отправился к другому святилищу для причащения (Газданова, 1997. С. 219–220). Недаром в вышивке северных русских присутствуют легко идентифицируемые скифо-сарматские идеологемы, а в фонетике говоров, как и у украинцев, прослеживается иранское субстратное влияние (Цагараев, 2000. С. 196–204).

На Русском Севере фигура оленя, в частности его голова и рога, встречалась в украшениях наверхия кровли, как и в росписи прялок, коробов, в основном на реке Мезени и в Коми (Севан, 2007. С. 24). Эти северно-русские, финно-угорские, абхазская и осетинская легенды об олене, пришедшем к храму, перекликаются с текстом XII в. из Мозака. В ряде взаимосвязанных видений, рассказывающих о «переосновании» этого аббатства отцом Карла Великого – Пипином Коротким из клана меровингских мажордомов, при поддержке католической церкви узурпировавшим королевский престол, именно олень является посредником в божественном откровении. Предполагаемый автор текста, аббат Ламфред, сообщает, что в один Сочельник «олень, сияюще-белый, как снег, показался мне, входя в мой монастырь <...> и на кладбище, соседствовавшее со священной церковью апостола Господнего Петра и святого Капрасия, можно было видеть определенную границу, [проведенную] рогами и копытами оленя <...> Она была в пределах церкви, которую следовало построить. И след его рогов и копыт появился на земле под снегом тем же способом, которым он был сделан на самом снегу». Семь дней спустя у аббата было другое видение, в котором он был доставлен пред лик короля Пипина в его дворец в Орлеане. Аббат изложил подробно свое видение,

а король ответил повествованием о том, которое было у него в ту же ночь. Святой покровитель Мозака, Австремоний, повел Пипина к монастырю и указал на следы на снегу. Когда король удивился, что они означают, его святой проводник сообщил ему, что следы принадлежат «святому ангелу» и что король должен восстановить аббатство в его прежнем величии. Некоторое время спустя, продолжает текст, когда Пипин сражался против герцога Аквитании Вайфара, он прибыл в Мозак и обменялся историями с Ламфредом. Чтобы подтвердить королю правдивость их видений, аббат повел короля на кладбище, где были видны следы оленя. После предоставления сего осязаемого доказательства король повелел, дабы церковь была построена на точно соответствующем месте. Этот короткий текст преисполнен теофанических ссылок. Олень, отграничивающий монастырь от окружающего пространства своими рогами и копытами, является не просто животным. Его окраска, такая же белая и чистая, как снег, на котором он выписывает физический фундамент монастыря, гарантирует его подлинность как небесного посланника. Действительно, он представляет «ангела» – и, возможно, даже больше. Временная приуроченность обоих видений, Рождественский сочельник, делает возрождение монастыря параллелью к воплощению Христа и подсказывает дальнейшее символическое прочтение оленя: как самого Христа (*Remensnyder*, 1995. Р. 60–61). Загадочная святость белого оленя далее подчеркивается одним эпизодом в поэме о герцоге Лотарингии и завоевателе Святой Земли Готфриде Бульонском, в котором рассказывается о спасении жизни Арпена, виконта Буржского, его другом Карбараном, которого на место опасности привели три оленя, отождествляющиеся с тремя христианскими святыми – Георгием, Варлаамом и Домицием (*Nagel*, 1884. S. 145; *Allen*, 1956. Р. 99). При этом предполагается, что в жилах Готфрида Бульонского как раз текла кровь Меровингов (*Бейджент и др.*, 1997. С. 95, 98–100, 269–271; *Гарднер*, 2001. С. 257, 286–287, 293–295).

Как пример усвоения образа оленя-путеводителя церковью меровингского времени следует отметить «Деяния Дагоберта, короля франков», составленные в 830-х гг. в аббатстве Сен-Дени, где преследуемый королевскими собаками олень приводит к последнему пристанищу святого Дионисия и таким образом как бы «открывает» это место (*Graus*, 1965. S. 234). Ценность оленя в христианском символизме начинает подчеркиваться легендами, в которых распятие появляется среди его рогов или заменяет их. Именно так происходит с меровингским святым Губертом Льежским. Церковь в Мозаке, таким образом, закладывается на месте несомненной епифании. В других случаях у оленя свечи вместо рогов, или же он превращается в ангела. В любом случае, природа оленя как небесного посланца манифестирует сакральность места, которое он обозначил (*Graus*, 1965. S. 234; *Remensnyder*, 1995. Р. 61–62).

Легенды и дидактическая риторика подводят к тому, что король Хлодвиг, которому, по легенде, указал брод через реку Вьенну олень, был криптоязычником (*Daly*, 1994. Р. 640, 663). Меровинги сохраняли разные языческие представления, связанные с сакральностью королевской власти, избранностью короля, покрови-

тельством ему высших сил и сверхъестественных предков. Многие из них могут быть связаны с влиянием сарматов и аланов. Мотив чудесного проводника-оленья отсутствует в германо-скандинавских мифо-эпических памятниках, но имеет соотвествия в нартовском эпосе и фамильных преданиях осетин. Он восходит к временам Великого переселения народов, причем у Иордана легенда еще имеет нехристианскую и негерманскую окраску – оленья в качестве провожатого дикому и враждебному народу гуннов послали опасные лесные духи, породившие этот народ (близкие к осетинскому повелителю зверей Афсати), а у Григория Турского, Фредегара и остальных хронистов эпохи Меровингов – первых Каролингов это делает уже христианский Бог, придя на помощь благочестивому правителю франков или вандалов. За несколько веков, когда соответствующие традиции и верования были уже восприняты, легенда об олене-проводнике стала в Западной Европе привычной и «своей», хотя и связывалась именно с династиями, возможно, имевшими степное, сармато-аланское происхождение.

ЛИТЕРАТУРА

- Агафий, 1953. О царствовании Юстиниана / Пер., статья и примеч.: М. В. Левченко. М. – Л.: Издательство АН СССР. 222 с.
- Алборов Б. А., 1979. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе: Ир. 311 с.
- Афанасьев А. Н., 1865. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М.: Издание К. Солдатенкова. 787 с.
- Бейджент М., Лей Р., Линкольн Г., 1997. Святая кровь и Святой Грааль. М.: Крон-пресс. 480 с.
- Белицер В. Н., 1958. Очерки по этнографии коми: XIX – начало XX в. М.: Издательство АН СССР. 393 с.
- Бессонова С. С., 1983. Религиозные представления скифов. К.: Наукова думка. 140 с.
- Бзаров Р. С., 2011. Осетины Дзгойтæ: биография фамилии и история народа. Владикавказ: Арвы-Асин. 340 с.
- Вернадский Г., 2018. Относительно эпической поэзии аланов // *Nartamongae. The Journal of Alano-Osetic Studies; Epic, Mythology & Language*. Vol. XIII. № 1–2. С. 320–337.
- Габуев З. К., 2002. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и тюрки. М.: Наука. 110 с.
- Гадло А. В., 1979. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Издательство Ленинградского университета. 216 с.
- Газданова В., 1997. Руймон: имя и образ // *Дарьял*. № 4. С. 214–239.
- Газданова В. С., 2007. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ: РИО СОИГСИ. 438 с.
- Галданова Г. Р., 1987. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука. 113 с.
- Гарднер Л., 2001. Чаша Грааля и потомки Иисуса Христа. М.: Вече. 496 с.
- Григорий Турский, 1987. История франков / Изд. подгот.: В. Д. Савукова. М.: Наука. 464 с.
- Дзациццойты Р., 2002. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир. 432 с.

- Дзиццойты Ю. А.*, 2003. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение. 224 с.
- Дюмезиль Ж.*, 1990. Скифы и нарты. М.: Наука. 229 с.
- Забылин М.*, 1880. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Издательство М. Березина. 716 с.
- Зеленин Д. К.*, 1928. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения Академиею наук по почину его учеников. Л.: Издательство АН СССР. С. 130–136.
- Зуев Ю. А.*, 2002. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс. 338 с.
- Иордан*, 1960. О происхождении и деяниях гетов. *Getica* / Вступит. статья, пер. и комм.: Е. Ч. Скржинская. М.: Издательство восточной литературы. 436, 3 с.
- Калоев Б. А.*, 2004. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука. 471 с.
- Конкка А. П.*, 1988. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР. С. 77–95.
- Коринфский А.*, 1901. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М.: Типография М. В. Клюкина. 724 с.
- Кузнецов В. А.*, 2002. Были ли древние венгры на Кавказе? // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания: Материалы Международной научной конференции «Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания» и торжественного заседания Президиума Российской академии наук и Правительства Республики Северная Осетия – Алания, посвященные 100-летию со дня рождения Василия Ивановича Абаева. Владикавказ: Иростон. С. 205–218.
- Литлтон К. С., Малкор Л. А.*, 2007. От Скифии до Камелота. М.: Менеджер. 488 с.
- Логинов К. К.*, 2006. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М.: Наука. 276 с.
- Магомедов А. Х.*, 1981. Взаимодействие культур иранских (скифов, сарматов и алан) и финно-угорских народов // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова. С. 25–34.
- Маторин Н.*, 1931. Православный культ и производство. М. – Л.: Московский рабочий. 40 с.
- Машурко М.*, 1894. Из области народной фантазии и быта (Тифлисской и Кутаисской губ.) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Типографии Главноначальствующего гражданскою частью на Кавказе и Козловского. Вып. 18. Отд. 3. С. 228–410.
- Мельников И. В.*, 1998. Святилища древней Карелии (Палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета. 134 с.
- Миллер В.*, 1882. Осетинские этюды. Часть 2. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отд. историко-филологический. Вып. 2. М.: Типография А. Иванова (бывш. Миллера). 304 с.
- Мороз А.*, 2012. Легенда о жертвенном олене. К вопросу о возможных источниках // Заједничко у словенском фолклору. Београд: Балканолошки институт САНУ. С. 245–255.

- Мороз А. Б., 2013. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М.: Индрик. С. 212–233.
- Мысыккаты Б., 2017. Осетинский фразеологизм *sag fæætmae ærcyð* как ключ к этимологии скифского топора *σαύρις* // *Национальный колорит*. № 1. С. 16–20.
- Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта: Т. Хæмыцаты; зонадон редактор: Ш. Джыккайтæ. Дыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат. 2004 896 ф.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Сост.: Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров, 1989. Кн. 2. М.: Наука. 494 с.
- Нестеров С. П., 1990. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука. 142 с.
- Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / Сост., вв. статья и примеч.: Б. А. Калоев. 1967. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство. 320 с.
- Пантюхин Д. А., 2012. Коми-пермяцкий праздник Проллавер с обрядом Быкобой // *ЭО*. № 1. С. 88–101.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Сост., предисл., примеч. и комм.: Л. А. Чибиров. 1989. Кн. 4. Цхинвали: Ирыстон. 416 с.
- Пименов В. В., 1965. Вепсы: очерк этнической истории и генезиса культуры. М. – Л.: Наука. 264 с.
- Попова Е. В., 2004. Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН. 253 с.
- Потанин Г. Н., 1916. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии: материалы к турко-монгольской мифологии. Томск: Издание А. М. Григорьевой; Типо-литография Сибирского товарищества печатного дела. 129 с.
- Прокопий из Кесарии, 1950. Война с готами / Пер. с греч.: С. П. Кондратьев; вступит. статья: З. В. Удальцова. М.: Издательство Академии наук СССР. 516 с.
- Рыбаков Б. А., 2002. Язычество древних славян. М.: София; Гелиос. 592 с.
- Салмин А. К., 2010. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука. 242 с.
- Севан О. Г., 2007. Росписи жилых домов Русского Севера. М.: Прогресс-Традиция. 216 с.
- Снегирев И. М., 1839. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М.: Университетская типография. 200 с.
- Теребихин Н. М., 2004. Метафизика Севера: монография. Архангельск: Поморский университет. 272 с.
- Титмар Мерзебургский, 2009. Хроника. В 8 кн. / Пер. с лат.: И. В. Дьяконов. М.: Русская панорама. 256 с.
- Туаллагов А. А., 2001. Скифо-сарматский мир и нартowski эпос осетин. Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского университета. 315 с.
- Туаллагов А. А., 2011. Меч и фандыр: Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир. 271 с.
- Хроники Фредегара / Пер. с лат., комм., вступит. статья: Г. А. Шмидт. 2015. СПб. – М.: Евразия; ИД Клио. 464 с.
- Цагараев В. А., 2000. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева. 300 с.

- Цхурбати З. Л.*, 2005. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*. Vol. III. № 1–2. С. 123–140.
- Чибиров Л. А.*, 2008. Традиционная духовная культура осетин. М.: РОССПЭН. 711 с.
- Шаповалова Г. Г.*, 1973. Севернорусская легенда об олене // *Фольклор и этнография русского Севера*. Ленинград: Наука. С. 209–223.
- Щербань А. Л.*, 2007. Прядіння і ткацтво у населення Лівобережного Лісостепу України VII – початку III століття до н. е. (за глиняними виробами). Київ: Молодь. 256 с.
- Эккхард из Ауры*, 2018. Всеобщая хроника / Пер. с лат. яз. и комм.: И. В. Дьяконов. М.: «SPSL»-«Русская панорама». 640 с.
- Эрдэнэболд Л.*, 2012. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX вв.). Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН. 196 с.
- Эрмий Созомен*, 1851. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Типография Фишера. 636 с.
- Яйленко В. П.*, 1995. Правящий тюркский род ашина: истоки и продолжение // *Элита и этнос средневековья*. М.: Институт всеобщей истории РАН. С. 59–71.
- Яценко С. А.*, 2000. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II–I вв. до н. э. // *Stratum plus*. № 4. С. 251–272.
- Яценко С. А.*, 2011. К дискуссии об оформлении позднесарматской этнокультурной общности 2-й пол. II – 1-й пол. III вв. н. э. // *НАВ*. Вып. 12. С. 197–213.
- Allen D. C.*, 1956. Marvell's «Nymph» // *ELH*. Vol. 23. № 2. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. P. 93–111.
- Daly W. M.*, 1994. Clovis: How Barbaric, How Pagan? // *Speculum: A Journal of Medieval Studies*. Vol. 69. № 3. P. 619–664.
- Deutsche Sagen* / Herausgegeben von den Brüdern Grimm, 1866. Zweiter Theil. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung. Bd. XII. 340 S.
- Eliade M.*, 1995. De la Zalmoxis la Genghis-han: Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. București: Humanitas. 272 p.
- Fletcher J.*, 2013. Deer. London: Reaktion Books. 224 p.
- Gernot W.*, 2006. The Stags of Filippovka: Mithriac Coding on the Southern Ural Steppes // *The Golden Deer of Eurasia: Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art. P. 46–81.
- Graus Fr.*, 1965. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 535 S.
- Grimm J.*, 1844. Deutsche Mythologie. Erster Band. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung. LI. 612 S.
- Krappe A. H.*, 1942 Guiding Animals // *The Journal of American Folklore*. Vol. 55. № 218. P. 228–246.
- Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quintegentesimo usque ad annum millesimum et quingetsimum* / Edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum Germanicarum medii aevi, MDCCCLXXVIII. Auctorum antiquissimi Tomus II. Europi breviarium ab urbe condita cum Versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis / Recensuit et adnotavit: H. Droysen. Berolini: apud Weidmannos. LXXII. 430 s.
- Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingetsimum auspiciis societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum*

- medii aevi / Edidit: Georgius Heinricus Pertz, MDCCCXLIII. Tomus VI. Scriptorum. Hannoverae: Impensis bibliopolii Avlici Hahniani. VIII. 598 s.
- Nagel C., 1884. Alexandre Hardy's Einfluss auf Pierre Corneille. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. 232 S.
- Rajna P., 1884. Le origini dell' epopea francese. Firenze: G. C. Sansoni. XIII. 550 p.
- Remensnyder A. G., 1995. Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France. Ithaca-London: Cornell University Press. XV. 355 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Рахно Константин Юрьевич, Национальный музей-заповедник украинского гончарства в Опошном, ул. Партизанская, 102, пос. Опошное Зеньковского района Полтавской области, 38164, Украина; e-mail: krakhno@ukr.net.

K. Yu. Rakhno

FOLLOWING THE DEER: SARMATO-ALANIAN ORIGINS OF THE GUIDED DEER IMAGE IN THE REPRESENTATIONS OF MEDIEVAL FRANCES

ABSTRACT. *For the religious beliefs of the Franks of the era of the royal dynasty of the Merovingians and the early Carolingians, the image of a deer was characteristic – a guide and conductor, who, with the permission of the Lord, points the way, a ford across the river or the place where a temple was built to a pious monarch.*

The purpose of this article is to establish the origins of this mythological image. The result of the study of early medieval texts was that the deer, showing the way, formerly in the representations of Western Europe was associated with the wild and hostile barbarians, the Huns, to whom they were sent by their patrons, forest deities, with aim to show the way through the Sivash to Lesser Scythia, that is, Crimea.

Over time, when the steppe traditions were assimilated by the Germans, this mythologeme was Christianized, and the guiding deer became the embodiment of the grace of the Christian God to their own devout rulers. Meanwhile, his image went back to the Sarmatian-Alanian tradition, as indicated by numerous correspondences in the Ossetian family legends and sagas about the Narts. Hence, it is concluded that this image is another evidence of ethnocultural contacts between the Germans, on the one hand, and the Sarmatians and the Alans, on the other, which were generously reflected in the customs and beliefs of the Frankish Merovingian dynasty.

KEYWORDS: *Merovingians, Franks, Huns, deer, Ossetian epos, Ossetian family traditions, Scythians, Sarmatians, Alans.*

REFERENCES

- Agathias, 1953. O tsarstvovanii Yustiniana [On the Reign of Justinian]. M. V. Levchenko, transl., article and notes. Moscow and Leningrad: Publishing house of the USSR Academy of Sciences. 222 p.
- Alborov B. A., 1979. Nekotoryye voprosy osetinskoy filologii: stat'i i issledovaniya ob osetinskom yazyke i fol'klore [Some Questions of Ossetian Philology: Articles and Studies about the Ossetian Language and Folklore]. Ordzhonikidze: Ir. 311 p.
- Allen D. C., 1956. Marvell's «Nymph». *ELH*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, vol. 23, 2, pp. 93–111.

- Afanasyev A. N., 1865. Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu: Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predaniy i verovaniy, v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennykh narodov [Poetic Views of the Slavs on Nature: The Trial of a Comparative Study of Slavic Legends and Beliefs, in Connection with the Mythical Legends of Other Related Peoples], vol. 2. Moscow: K. Soldatenkov's edition. 787 p.
- Baigent M., Leigh R., Lincoln H. 1997. Svyataya krov' i Svyatoy Graal' [The Holy Blood and the Holy Grail]. Moscow: Kron-press. 480 p.
- Belitser V. N., 1958. Ocherki po etnografii komi: XIX – nachalo XX v. [Essays on the Ethnography of the Komi: the 19th – early 20th century]. Moscow: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR. 393 p.
- Bessonova S. S., 1983. Religioznyye predstavleniya skifov [Religious Views of the Scythians]. Kyiv: Naukova dumka. 140 p.
- Bzarov R. S., 2011. Osetiny Dzgoytæ: biografiya familii i istoriya naroda [Ossetians Dzgoitæ: Biography of the Family and the History of the People]. Vladikavkaz: Arvy-Asin. 340 p.
- Chibirov L. A., 2008. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura osetin [Traditional Spiritual Culture of the Ossetians]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsyklopediya (ROSSPEN). 711 p.
- Daly W. M., 1994. Clovis: How Barbaric, How Pagan? *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, vol. 69, 3, pp. 619–664.
- Deutsche Sagen [German Sagas]. Grimm Brothers, publ. 1866. Part 2. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung. XII, 340 p.
- Dumézil G., 1990. Skify i narty [Scythians and Narts]. Moscow: Nauka. 229 p.
- Dzazziaty R., 2002. Kul'tura pozdnesrednevekovoy Osetii [The Culture of Late Medieval Ossetia]. Vladikavkaz: Ir. 432 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2003. Nartovskiy epos i Amiraniani [Nart Epic and Amiraniani]. Tskhinval: Printing production association. 224 p.
- Ekkehard of Aura, 2018. Vseobshchaya khronika [General Chronicle]. I. V. Dyakonov, transl. from Latin and comments. Moscow: "SPSL" – "Russkaya panorama". 640 p.
- Eliade M., 1995. De la Zalmoxis la Genghis-han: Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale [From Zalmoxis to Genghis Khan: Comparative Studies on the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe]. Bucharest: Humanitas. 272 p.
- Erdenebold L., 2012. Traditsionnyye verovaniya oyрат-mongolov (konets XIX – nachalo XX v.) [Traditional Beliefs of the Oirat-Mongols (Late 19th – Early 20th Century)]. Ulan-Ude: Publishing house of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science. 196 p.
- Fletcher J., 2013. Deer. London: Reaktion Books. 224 p.
- Gabuev Z. K., 2002. Etnogonicheskiye predstavleniya drevnikh kochevnikov Velikoy Step: Irantsy i tyurki [Ethnogenic Conceptions of the Ancient Nomads of the Great Steppe: the Iranians and the Turks]. Moscow: Science. 110 p.
- Gadlo A. V., 1979. Etnicheskaya istoriya Severnogo Kavkaza IV–X vv. [Ethnic History of the North Caucasus of the 4th–10th centuries]. Leningrad: Publishing house of the Leningrad University. 216 p.
- Gazdanova V., 1997. Ruymon: imya i obraz [Ruimon: Name and Image]. *Daryal*, 4, pp. 214–239.
- Gazdanova V. S., 2007. Zolotoy dozhd'. Issledovaniya po traditsionnoy kul'ture osetin [Golden Rain. Research on the traditional culture of the Ossetians]. Vladikavkaz: RIO SOIGSI. 438 p.

- Galdanova G. R., 1987. Dolamaistskiye verovaniya buryat [Pre-lamaist Beliefs of the Buryats]. Novosibirsk: Science. 113 p.
- Gardner L., 2001. Chasha Graalya i potomki Iisusa Khrista [The Holy Grail and the Descendants of Jesus Christ]. Moscow: Veche. 496 p.
- Gernot W., 2006. The Stags of Filippovka: Mithriac Coding on the Southern Ural Steppes. *The Golden Deer of Eurasia: Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 46–81.
- Graus Fr., 1965. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit [People, Rulers and Saints in the Merovingian Empire: Studies on the Hagiography of the Merovingian Period]. Praha: Publishing house of the Czechoslovak Academy of Sciences. 535 p.
- Gregory of Tours, 1987. Istoriya frankov [History of the Franks]. V. D. Savukova, publ.. Moscow: Nauka. 464 p.
- Grimm J., 1844. Deutsche Mythologie [German Mythology]. Göttingen: Dieterich's bookstore, vol. 1. LI. 612 p.
- Hermias Sozomen, 1851. Tserkovnaya istoriya Ermiya Sozomena Salaminskogo [Church History of Hermias Sozomen of Salamis]. St. Petersburg: Fischer's printing house. 636 p.
- Jordanes, 1960. O proiskhozhdenii i deyaniyakh getov. Getica [About the origin and deeds of the Getae. Getica]. E. Ch. Skrzhinskaya, introduct. article, transl. and comment. Moscow: Eastern Literature Publishing House. 436, 3 p.
- Kaloev B. A., 2004. Osetiny: Istoriko-etnograficheskoye issledovaniye [Ossetians: Historical and Ethnographic Research]. Moscow: Nauka. 471 p.
- Khroniki Fredegara [The Chronicles of Fredegar]. G.A. Schmidt, transl. from Latin, comments, introduct. article. St. Petersburg and Moscow: Eurasia; Publishing House Clio, 2015. 464 p.
- Konkka A. P., 1988. Zhertvoprinosheniya zhivotnykh na letnikh kalendarnykh prazdnikakh karel [Animal Sacrifices on the Summer Calendar Holidays of the Karelians]. *Obryady i verovaniya narodov Karelii [Rituals and Beliefs of the Peoples of Karelia]*. Petrozavodsk: Karelian Branch of the USSR Academy of Sciences, pp. 77–95.
- Korinfskiy A., 1901. Narodnaya Rus': Kruglyy god skazaniy, poveriy, oby chayev i poslovits russkogo naroda [People's Russia: The Whole Year Round of the Legends, Beliefs, Customs and Proverbs of the Russian People]. Moscow: The printing house of M. V. Klyukin. 724 p.
- Krappe A. H., 1942. Guiding Animals. *The Journal of American Folklore*, vol. 55, 218, pp. 228–246.
- Kuznetsov V. A., 2002. Byli li drevniye vengry na Kavkaze? [Were there ancient Hungarians in the Caucasus?]. *Aktual'nyye problemy iranistiki i teorii yazykoznaniya: Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii "Aktual'nyye problemy iranistiki i teorii yazykoznaniya" i torzhestvennogo zasedaniya Prezidiuma Rossiyskoy akademii nauk i Pravitel'stva Respubliki Severnaya Osetiya – Alaniya, posvyashchennyye 100-letiyu so dnya rozhdeniya Vasiliya Ivanovicha Abayeva [Actual Problems of Iranian Studies and the Theory of Linguistics: Materials of the International Scientific Conference "Actual Problems of Iranian Studies and the Theory of Linguistics" and the solemn meeting of the Presidium of the Russian Academy of Sciences and the Government of the Republic of*

- North Ossetia-Alania, dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of Vasily Ivanovich Abaev*. Vladikavkaz: Iriston, pp. 205–218.
- Littleton C. S., Malcor L. A., 2007. *Ot Skifii do Kamelota* [From Scythia to Camelot]. Moscow: Menedzher. 488 p.
- Loginov K. K., 2006. *Etnolokal'naya gruppa russkikh Vodlozer'ya* [Ethnolocal group of the Russians in Vodlozero]. Moscow: Science. 276 p.
- Magometov A. Kh., 1981. *Vzaimodeystviye kul'tur iranskikh (skifov, sarmatov i alan) i finno-ugorskikh narodov* [Interaction of Iranian Cultures (Scythians, Sarmatians and Alans) and Finno-Ugric Peoples]. *Istoriya, etnografiya i kul'tura narodov Severnogo Kavkaza* [History, Ethnography and Culture of the peoples of the North Caucasus]. Ordzhonikidze: North Ossetian State University named after K. L. Khetagurov, pp. 25–34.
- Matorin N., 1931. *Pravoslavnyy kul't i proizvodstvo* [Orthodox Cult and Production]. Moscow and Leningrad: Moscow worker. 40 p.
- Mashurko M., 1894. *Iz oblasti narodnoy fantazii i byta* (Tiflisskoy i Kutaiskoy gub.) [From the Field of Folk Fantasy and Everyday Life (of the Tiflis and Kutaisi Governments)]. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemon Kavkaza* [Collection of Materials for Describing the Areas and Tribes of the Caucasus]. Tiflis: Printing houses of the Chief Civil Unit in the Caucasus and Kozlovsky, iss. 18, sect. 3, pp. 228–410.
- Melnikov I.V., 1998. *Svyatilishcha drevney Karelii* (Paleoetnograficheskiye ocherki o kul'tovnykh pamyatnikakh) [Sanctuaries of Ancient Karelia (Paleoethnographic Essays on Cult Monuments)]. Petrozavodsk: Petrozavodsk University Press. 134 p.
- Miller V., 1882. *Osetinskiye etyudy* [Ossetian Studies]. Part 2. [Research]. *Uchenyye zapiski imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Otdel istoriko-filologicheskoy* [Scientific Proceedings of the Imperial Moscow University. Historical and Philological Department], iss. 2. Moscow: A. Ivanov's (formerly Miller's) printing house. 304 p.
- Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quintegentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum* [Monuments of German History]. Societas Aperiendis Fontibus rerum Germanicarum medii aevi, ed. 1878. Auctorum antiquissimi, vol. II. Europi breviarum ab urbe condita cum Versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis. H. Droysen, recensuit et adnotavit. Berlin: Weidmann. LXXII. 430 p.
- Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum auspiciis societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi* [Monuments of German History. Sources of the German Middle Ages], vol. VI. Scriptorum [Writings]. G. H. Pertz, ed. Hannover: Impensis bibliopolii Avlici Hahniani, 1843. VIII. 598 p.
- Moroz A., 2012. *Legenda o zhertvennom olene. K voprosu o vozmozhnykh istochnikakh* [The Legend of the Sacrificial Deer. On the question of possible sources]. *Zayednichko u slovenskom folkloru* [Common Features in Slavic Folklore]. Beograd: Balkanological Institute of the SANU, pp. 245–255.
- Moroz A. B., 2013. *Legenda o zhertvennom olene: geografiya, varianty, istochniki, paralleli* [The Legend of the Sacrificial Deer: Geography, Variants, Sources, Parallels]. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo*. [Ethnolinguistica Slavica. On the Occasion of the 90th Anniversary of Academician Nikita Ilyich Tolstoy]. Moscow: Indrik, pp. 212–233.

- Mysykky B., 2017. Osetinskiy frazeologizm sag fæætmae ærcyd kak klyuch k etimologii skif-skogo topora sagáris [Ossetian Phraseological Unit sag fæætmae ærcyd as a Key to the Etymology of the Scythian Αχ σαγάρης]. *Natsional'nyy kolorit [National colour]*, 1, pp. 16–20.
- Nagel C., 1884. Alexandre Hardy's Einfluss auf Pierre Corneille [Alexandre Hardy's Influence on Pierre Corneille]. Marburg: N. G. Elwert's Publishing bookstore. 232 p.
- Narty kaddztytæ: Iron adæmy epos [Nart legends. Epos of the Ossetian People]. T. Khamitsayeva, compiled; Sh. Dzhykkaev, ed. 2004. Vol. 2. Dzawjeqaw, Publishing and Printing House named after V. Gassiev. 896 p.
- Narty. Osetinskiy geroicheskiy epos [Narts. Ossetian Heroic Epos]. T. A. Khamitsaeva and A. Kh. Byazirov, compiled. 1989. Book 2. Moscow: Nauka. 494 p.
- Nesterov S. P., 1990. Kon' v kul'turakh tyurkoyazychnykh plemon Tsentral'noy Azii v epokhu srednevekov'ya [Horse in the Cultures of the Turkic-Speaking Tribes of Central Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka. 142 p.
- Osetiny glazami russkikh i inostrannykh puteshestvennikov (XIII–XIX vv.) [Ossetians through the Eyes of Russian and Foreign Travelers (the 13th–19th Centuries)]. B. A. Kaloev, compilat., introduct. article and notes. 1967. Ordzhonikidze: North Ossetian book publishing house. 320 p.
- Pantyukhin D. A., 2012. Komi-permyatskiy prazdnik Prollaver s obryadom Bykoboy [Komi-Permian Holiday Prollaver with the Butchering Rite]. *Etnograficheskoye obozreniye [Ethnographic Review]*, 1, pp. 88–101.
- Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh: Nauchno-populyarnyy sbornik [Periodical Press of the Caucasus about Ossetia and Ossetians: Popular Scientific Collection]. L. A. Chibirov, compilat., preface, notes and comments. 1989. Book 4. Tskhinval: Iriston. 416 s.
- Pimenov V. V., 1965. Vepsy: ocherk etnicheskoy istorii i genezisa kul'tury [Vepsians: an Outline of Ethnic History and Genesis of Culture]. Moscow and Leningrad: Nauka. 264 p.
- Popova Ye. V., 2004. Kalendarnyye obryady besermyan [Calendar Rituals of the Besermyans]. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. 253 p.
- Potantin G. N., 1916. Yerke. Kul't syna neba v Severnoy Azii: materialy k turko-mongol'skoy mifologii [Erke. The Cult of the Son of Heaven in North Asia: Materials for Turkish-Mongol Mythology]. Tomsk: Publication of A. M. Grigorieva; lithographic typography of the Siberian Printing Association. 129 p.
- Procopius of Caesarea, 1950. Voyna s gotami [War with the Goths]. S. P. Kondratyev, transl. from Greek; Z.V. Udaltsova, introduct. article. Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences. 516 p.
- Rajna P., 1884. Le origini dell' epopea francese [The Origins of the French Epic]. Florence: G. C. Sansoni. XIII. 550 p.
- Remensnyder A. G., 1995. Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France. Ithaca and London: Cornell University Press. XV. 355 p.
- Rybakov B. A., 2002. Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the Ancient Slavs]. Moscow: Sofiya; Gelios. 592 p.
- Salmin A. K., 2010. Traditsionnyye obryady i verovaniya chuvashy [Traditional Rituals and Beliefs of the Chuvash]. St. Petersburg: Nauka. 242 p.

- Sevan O. G., 2007. Paintings of Residential Buildings in the Russian North. Moscow: Progress-Traditsiya. 216 p.
- Shapovalova G. G., 1973. Severnorusskaya legenda ob olene [Northern Russian Legend about the Deer]. *Fol'klor i etnografiya russkogo Severa [Folklore and Ethnography of the Russian North]*. Leningrad: Nauka, pp. 209–223.
- Shcherban A. L., 2007. Pryadinnya í tkatstvo u naselennya Livoberezhnoho Lisostepu Ukrayiny VII – pochatku III stolittya do n.e. (za glinyanymy vyrobamy) [Spinning and Weaving among the Population of the Left Bank Forest-Steppe of Ukraine of the 7th – early 3rd century BC (Basing on Clay Wares)]. Kyiv: Molod'. 256 p.
- Snegirev I. M., 1839. Russkiye prstonarodnyye prazdniki i suyeverynyye obryady [Russian Folksy Holidays and Superstitious Rituals], iss. 4. Moscow: University Printing House. 200 p.
- Terebikhin N. M., 2004. Metafizika Severa: monografiya [Metaphysics of the North: monograph]. Arkhangelsk: Pomor University. 272 p.
- Thietmar of Merseburg, 2009. Khronika. V 8 knigakh [Chronicle. In 8 books]. I. V. Dyakonov, transl. from Latin. Moscow: Russkaya panorama. 256 p.
- Tsagaraev V. A., 2000. Zolotaya yablonya nartov: Istoriya, mifologiya, iskusstvo, semantika [The Golden Apple-Tree of the Narts: History, Mythology, Art, Semantics]. Vladikavkaz: Publishing and Printing House named after V. Gassiev. 300 p.
- Tskhurbati Z. L., 2005. Motiv mirovogo dereva v osetinskom nartovskom epose [The Motive of the World Tree in the Ossetian Nart Epos]. *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*, III, 1–2, pp. 123–140.
- Tuallagov A. A., 2001. Skifo-sarmatskiy mir i nartovskiý epos osetin The [Scytho-Sarmatian World and the Nart Epos of the Ossetians]. Vladikavkaz: North Ossetian University Press. 315 p.
- Tuallagov A. A., 2011. Mech i fandyr: Arturiana i Nartovskiý epos osetin [The Sword and the fændyr: Arthurian Cycle and the Nart Epos of the Ossetians]. Vladikavkaz: Ir. 271 p.
- Vernadsky G., 2018. Otnositel'no epicheskoy poezii alanov [Concerning the Epic Poetry of the Alans]. *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*, vol. XIII, № 1–2, pp. 320–337.
- Yaylenko V. P., 1995. Pravyashchiy tyurkskiy rod ashina: istoki i prodolzheniye [The Ruling Turkic clan of Ashina: Origins and Continuation]. *Elita i etnos srednevekov'ya [Elite and Ethnos of the Middle Ages]*. Moscow: Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, pp. 59–71.
- Yatsenko S. A., 2000. Antropomorfnyye obrazy v iskusstve iranoyazychnykh narodov Sarmatii II–I vv. do n. e. [Anthropomorphic images in the art of the Iranian-speaking peoples of Sarmatia in the 2nd–1st centuries BC]. *Stratum plus*, 4, pp. 251–272.
- Yatsenko S. A., 2011. K diskussii ob oformlenii pozdnesarmatskoy etnokul'turnoy obshchnosti 2-y pol. II –1-y pol. III vv. n. e. [Towards a Discussion on the Design of the Late Sarmatian Ethnocultural Community of the Late 2nd – Early 3rd Centuries AD]. *Nizhnevolzhskiy arheologicheskii vestnik [The Lower Volga Archaeological Bulletin]*, iss. 12, pp. 197–213.
- Zabylin M., 1880. Russkiy narod, yego obychai, obryady, predaniya, suyeveriya i poeziya [Russian People, Their Customs, Rituals, Traditions, Superstitions, and Poetry]. Moscow: M. Berezin's publishing house. 716 p.
- Zelenin D. K., 1928. Drevne-russkaya bratchina, kak obryadovyy prazdnik sbora urozhaya [Ancient Russian *bratchina* Feast as a Ceremonial Harvest Festival]. *Sbornik statey v chest'*

akademika Alekseya Ivanovicha Sobolevskogo, izdannyy ko dnyu 70-letiya so dnya yego rozhdeniya Akademiyeyu nauk po pochinu yego uchenikov [Collection of Articles in Honour of Academician Alexei Ivanovich Sobolevsky, Published on the Occasion of the 70th Anniversary of His Birth by the Academy of Sciences on the Initiative of His Students]. Leningrad: publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, pp. 130–136.

Zuev Yu. A., 2002. Ranniye tyurki: ocherki istorii i ideologii [Early Turks: essays on history and ideology. Almaty: Dyk-Press]. 338 p.

ABOUT THE AUTHOR

Rakhno Konstantin Yu., the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne, ul. Partizanskaya, 102, Oposhnoe vill., Zenkovsky distr., Poltava region, 38164, Ukraine; e-mail: krakhno@ukr.net

Глава 12

МОТИВ ГОЛОВЫ БАРАНА В АРХИТЕКТУРНОЙ ПЛАСТИКЕ КAVKAZA X–XIV вв.¹

Е. Ю. Ендольцева²

РЕЗЮМЕ. *Статья посвящена мотиву головы барана в христианском искусстве Кавказа. Прослеживаются истоки этого мотива в более древних локальных археологических культурах (кобано-колхидская культурно-историческая общность), а также на территории Средиземноморского мира, начиная с эпохи неолита. Этот мотив принадлежит к устойчивым сакральным знакам, которые не теряют свою актуальность и в современной традиционной культуре. Именно под влиянием традиционной бытовой культуры он попадает на фасады христианских храмов в X–XIV вв. (и в более позднее время), где приобретает значение апотропея.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апотропей, баран, плодородие, фарн, архитектурная пластика.

Данное исследование продолжает тему рогатых черепов и их значения в системе сакральных образов Кавказа. Предыдущая публикация автора по этой проблеме была связана с выявлением значения бычьей головы в архитектурной пластике христианских храмов на Кавказе в период средневековья (Ендольцева, 2017. С. 323–338). Там же были сформулированы основные методологические подходы к освещению этой проблемы. Особое значение для понимания образа, который сложно интерпретировать с точки зрения канонических норм христианского искусства, имеет его возможная принадлежность к системе сакральных знаков в традиционной культуре. В этом случае возможна типологическая связь этого образа с мотивами, которые встречаются в более древних археологических культурах, связанных с той же территорией (Аладашвили, 1977. С. 217–234).

О консерватизме материальной культуры на Кавказе рассуждали многие этнографы. Они обосновывали методологическую возможность использовать этнографический материал XVIII–XX вв. при интерпретации предметов, относящихся к гораздо более древним археологическим периодам и культурам. А. А. Миллер неоднократно подчеркивал устойчивость материальной культуры многих народов Кавказа, в особенности тех, кто населял горные районы (аварцы, лакцы). Он указывал на удивительную сохранность «архаизмов в живом обиходе по крайней мере, в части культуры материальной» (Миллер, 1927. С. 18). Этот исследователь одним из первых сформулировал ключевой для изучения древностей Кавказа тезис о «преемственности и непрерывности в развитии основных форм» материальных предметов в «кавказском яфетическом мире» «при сравнительно

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 20-512-07001.

² ORCID: 0000-0003-1558-2819.

незначительных вариационных изменениях» (Там же. С. 19). Этот тезис исследователь проиллюстрировал помимо прочего тем, что показал, как древнейшие сакральные знаки (различного рода розетки, рога, некоторые орнаменты и т. д.) используются в бытовой материальной культуре современного ему Дагестана. А. А. Миллер подчеркивал также особую роль кобанской культуры в формировании системы этих сакральных знаков. Свои наблюдения ученый применил при исследовании образа собаки. Он доказал возможность прослеживания трансформации образа собаки на предметах, начиная с ритуальных кобанских топоров (X–VII вв. до н. э.) вплоть до различного рода стел, датируемых XVI в. Выдающийся ученый сумел, с одной стороны, продемонстрировать преемственность и непрерывность в изображении этого животного на Кавказе, а с другой – сформулировать особенности, характерные для поздних изображений (стилизация и условность при сохранении ключевых особенностей изображения). Кроме того, А. А. Миллер впервые заметил и описал еще одну, как кажется, ключевую особенность, характеризующую зооморфные образы в данном регионе. В частности то особое значение, которое в их формировании имела именно кобанская культура. «Кобанская культура характеризуется, между прочим, весьма богатым развитием изображений животных форм, и эта ее сторона несомненно может дать обильный материал, как со стороны художественной обработки сюжетов, так и в отношении обоснования самих сюжетов из данных яфетидологии» (Миллер, 1927. С. 18). Еще одна важная идея, высказанная А. А. Миллером и имеющая существенное значение в изучении зооморфных образов в этом регионе – выделение именно «абхазо-свано-мегрельской среды» как территории особенно богатой «реликтовыми формами» (Там же. С. 294).

Идею преемственности и консерватизма форм в традиционно-бытовой культуре Северного Кавказа поддерживал и Ю. Ю. Карпов (Карпов, 1998). Этот же исследователь отмечал особое значение, которые имели рога (рогатые черепа разного рода), в системе традиционных сакральных образов на Кавказе. Рассуждая о сакральном значении этого символа (рогов), автор усматривал его связь «с древними культами Ближнего и Среднего Востока» (Там же. С. 11).

Похожие соображения относительно обилия архаизмов в концепции украшения традиционного домов в горных регионах Кавказа (на примере аварского традиционного дома) высказывал Г. Я. Мовчан (2001. С. 368). Анализируя памятники, исследователь отмечал «поистине феноменальную сохранность древнейших реликтовых свойств, возникновение которых и породившие их жизненные условия уходят вглубь на многие тысячелетия» (Там же. С. 370).

Анализ графического искусства и системы украшения традиционного жилища в горной северо-западной части Грузии, Сванетии, позволил В. В. Бардавелидзе сделать похожие выводы относительно преемственности форм в традиционной культуре и их глубокой архаичности (Бардавелидзе, 1957). Как и в случае с горными областями Дагестана, автор обращал внимание на обилие архаизмов в материальной культуре людей, проживающих на этой территории.

Рассуждая на тему методологической возможности использовать древние археологические артефакты для интерпретации более поздних обрядовых рисунков, исследовательница отмечала, что «в грузинском народном изобразительном искусстве находим как бы окаменелые формы древнейших мотивов, совершенно утративших свой первоначальный смысл и значение, тогда как в этнографических и фольклорных пережитках с одной стороны, улавливается наиболее древняя ступень развития культов а с другой, восстанавливается их форма и более или менее полная концепция» (Там же. С. 244).

Эту же идею относительно преемственности форм в традиционной культуре от глубокой древности до наших дней развивает и Р. Х. Гаглойти на осетинском материале. «У осетин дольше, чем у их соседей сохранились старые дохристианские культы и верования, что нашло выражение в почитании общинных культов, в устройстве жертвоприношений, общественных пиршеств...» (Гаглойти, 2000. С. 19).

Предпринимались также методологические попытки установить связь не только между народным изобразительным искусством и его древними археологическими прототипами, но и между народной культурой и искусством монотеистических религий, в частности христианства (Карпов, 2002).

Настоящее исследование посвящено мотиву головы барана в архитектурной пластике христианских храмов Кавказа в эпоху Средневековья. Как удалось установить, этот мотив встречается по преимуществу в храмах, расположенных в высокогорных районах (Рача в Грузии, Карабах, Южная Осетия). К примеру, голова барана вместе с другими протомами (быка, льва, фигуры орла) украшает карнизы северного и южного фасадов церкви в Зенобиани на территории Грузии (X–XI вв.) (Dadiani et al., 2017. P. 118. Fig. 291–294) (рис. 1).

Фасады некоторых церквей в Сванетии того же времени также украшены протомами животных, в числе которых баран. Так, голову барана с характерными рогами в виде кругов с обеих сторон головы (в отличие от головы быка, для которого типичны рога в виде полумесяца) можно видеть на восточном фасаде церкви в Йели (Ibid. Fig. 297) (рис. 2). Такой тип декорации можно считать типичным для этого региона (Ibid. P. 118).

Голова барана встречается несколько раз в скульптурной декорации церкви в Земо – Крихи (Западная Грузия, Рача) того же времени (X–XI вв.) (Ibid. Fig. 307, 308).

На территории Грузии в более позднее время голова барана в низком рельефе появляется также в интерьере притвора церкви Хорения (позднесредневековая перестройка) (Ibid. Fig. 628).

Изображения голов барана расположены также на четырех углах четверика колокольни, входившей в состав ансамбля монастыря, расположенного неподалеку от села Земо Монастери (территория современной Республики Южная Осетия) (рис. 3). «Колокольня Тири имеет внизу небольшое помещение, а наверху открытый арками балдахин, где висели колокола» (Меписашвили,



Рис. 1. Голова барана на карнизе фасада церкви в Зенобиани, Грузия, X–XI вв.

(по: *Dadiani et al.*, 2017. Р. 118. Fig. 291–294).

FIG. 1. Head of mutton on the cornice of the facade of the church in Zenobiani, Georgia, X-XI centuries (after *Dadiani et al.*, 2017. Р. 118. Fig. 291–294).



Рис. 2. Голова барана на восточном фасаде церкви в Йели, Грузия (по: *Dadiani et al.*, 2017. Fig. 297).

FIG. 2. Mutton's head on the eastern facade of the church in Yale, Georgia (after *Dadiani et al.*, 2017, 2017. Fig. 297).



Рис. 3. Голова барана на углу четверика колокольни монастыря неподалеку от села Земо Монастери, совр. РЮО (фото автора).

Fig. 3. Mutton's head on the corner of the quadrangle of the bell tower of a nearby monastery from the village of Zemo Monasteri, modern the Republic of South Ossetia (Photo by the author).

Цинцадзе, 1975. С. 130). Здание колокольни построено несколько позже, чем церковь, т. е. в конце XIV в.

Голова барана украшает также капитель колонны в интерьере гавита в монастыре Гандзасар (1266 г., Нагорный Карабах) (Якобсон, 1991. С. 447).

Мотив головы барана (Moshinsky, 2001. Р. 71, 74) был широко распространен на территории Кавказа (и в особенности по обе стороны от Большого Кавказского хребта) в более древнее время. В частности, этот мотив был одним из ключевых сакральных знаков в культуре кобано-колхидской культурно-исторической общности (поздний бронзовый – ранний железный век).

По словам Р. Х. Гаглойти, «особая почитаемость барана (овцы), по всей вероятности, связана с ведущей ролью мелкого рогатого скота при отгонной форме скотоводства, которая в условиях горного рельефа Кавказа в основных своих чертах сложилась уже в III тыс. до н. э.» (Гаглойти, 2000. С. 21). Постепенно (начиная с эпохи раннего неолита) вместе с увеличением хозяйственного значения барана формируется и его культ, тесно связанный с культом плодородия (Там же).

Многочисленны изображения бараньих головок и их стилизаций на культовых объектах различного рода из погребальных комплексов на территории Осетии (Дигория) и Западной Грузии. К примеру, головы барана с характерными спиралевидными рогами венчают бронзовые пластинчатые бляхи из Галиата и Кумбулты (Южная Осетия, второй протокобанский период, XIII–XII вв. до н. э. или ранее) и ритуальные бронзовые топоры из Фаскау (Moshinsky, 2001. Р. 78). Кроме того, различные привески и детали в виде бараньих рогов встречаются

среди женских украшений в погребальных комплексах Центрального Кавказа (XII–X вв. до н. э.), а также на знаменитых булавках-заколках эпохи средней бронзы. К элементам мужского ритуального костюма позднебронзовой эпохи (XIV–XII вв. до н. э.) относились крючки, изготовленные из бронзовой проволоки круглого сечения с двусторонними завернутыми спиралевидными завитками (например, Стырфазский могильник в Южной Осетии)³.

Рассуждая о значении этих предметов и мотива головы барана, А. П. Мошинский отмечает, что истоки культа двойных топоров прослеживаются вплоть до древнейших цивилизаций Ближнего Востока (Чатал-Гуюк, VI тыс. до н. э.) (Ibid). «В течение нескольких тысячелетий этот символ был типичен для ближневосточного мира. Во II тыс. до н. э. мотив двойного топора широко использовался в закавказской керамике» (Ibid). Исследователь показывает, что изображение парящей птицы с раскрытыми на две стороны крыльями с навершием в виде головы барана (как мы видим на бронзовых пластинчатых бляхах) является аллюзией двойного топора. Он также указывает на сходство в интерпретации образов птицы и барана в Закавказье и Малой Азии, привлекая для объяснения иранскую концепцию *фарна* (Ibid. P. 79, см. библиографию). «Фарн в мифологии ираноязычных народов может принимать форму парящей птицы или барана. Значение понятия фарн сложно определить: это может быть солнце, вода как дар солнца, изобилие и символ царской власти. Мы, конечно, не утверждаем, что иранские идеи попали на Кавказ уже во II тыс. до н. э. Возможно, что в данном случае мы видим влияние мифологических образов, в которые верили разные народы, включая индоевропейцев. Судя по доступным материалам, вариации этого мифа встречаются и в греческой мифологии. Давайте вспомним о мифе про золотое руно, в котором золотой баран летит по небу <...> на Кавказ, землю Ээта, сына Гелиоса... Золотой баран, подарок Гермеса, <...> недвусмысленно фигурирует как символ царской власти... Р. Грейвс убедительно показал, что золотой баран приобретает такое значение в связи с культом плодородия или скорее небесной росы (дождя)» (Ibid. P. 80).

Далее А. П. Мошинский высказывает интересное предположение о том, что спиралевидные рога барана на памятниках кобано-колхидской культурно-исторической общности (в данном случае на бляхах из Дигории) могут восприниматься одновременно и как символы солнца (подобно изображениям спиралей) (Ibid). Кроме того, в виде копытного животного, а именно горного барана, могла изображаться даже богиня плодородия, которая воспринималась как одна из ипостасей богини-хозяйки зверей (Ibid). В этом контексте, как отмечает исследователь, голова барана на ритуальных топорах и пластинчатых бляхах могла восприниматься как голова богини (Ibid. P. 81). Связывая воедино культ барана как персонификации богини плодородия, солнца и небесного дождя, парящей птицы и двустороннего топора (по форме напоминает крылья птицы), А. П. Мошинский подчер-

³ Представлены в экспозиции Национального музея РЮО в г. Цхинвал.

кивает, что последний мотив присутствовал в системе сакральных образов Северного Кавказа вплоть до эпохи Средневековья (предметы похожей формы найдены в Ингушетии и датируются VIII–IX вв. н. э.). «Долговечность этих древних культов можно связать со значительным количеством автохтонного населения на Северном Кавказе в эпоху раннего средневековья» (Ibid. P. 82).

О связи культа барана с культом плодородия и с женским божеством рассуждает и В. Ф. Миллер (Миллер, 1982. С. 252), а вслед за ним и Р. Х. Гаглойти (Гаглойти, 2000. С. 22).

В подтверждение наблюдениям о значении образа барана для духовной культуры Кавказа (который сохранял значение на протяжении нескольких тысячелетий) можно вспомнить об известняковой голове барана, происходящей из раннехристианской церкви (V–VI вв.) в Тигранокерте (Нагорный Карабах)⁴. В коллекции из того же музея присутствуют многочисленные фрагменты ручек глиняных сосудов для воды, оформленные в виде голов баранов (Нор Хайкаюр, IX–VIII вв. до н. э., сосуды X–XIII вв. н. э.).

Сохранились также изображения головы барана вместе с солярными знаками и крыльями в культуре Урарту. К примеру, на ритуальной бронзовой ситуле из тумулуса ММ (около 740 г. до н. э.) (Simpson, 2010. P. 10. Tab. VII B).

Свое значение мотив головы барана сохранял и в аланскую эпоху. Так, изображения головок баранов присутствуют среди амулетов и серег Северного Кавказа VI–IX вв. (Ковалевская, 1995. С. 161, 176). Из многочисленных примеров приведем лишь некоторые. В Едысском могильнике (VI–VII вв., Дзауский район, РЮО) в погребальном комплексе № 8 рядом с погребенным был обнаружен зооморфный сосуд в виде барана (Гаглойти, Дзаттиаты, 2019. С. 67. Табл. 128. Рис. 182), а в соседнем погребальном комплексе № 10 – серебряная булавка-заколка с волутообразным навершием (Там же. Табл. 129. Рис. 184).

Сакральное значение головы барана или ее деривата в виде двух симметричных спиралевидных окружностей сохраняется в традиционной бытовой культуре народов Северного Кавказа. Так, например, в традиционном жилище осетин нередко рогатый череп (или предмет / изображение, символизирующее характерные спиралевидные рога барана) украшает надочажные столбы или балки дома. Или, например, этот же мотив встречается в железной обивке двери одного из самых почитаемых святилищ Осетии Рекома Уастырджи (Дзаттиаты, 2002. С. 419. Рис. 99: 3). Изображение барана присутствует и в резьбе, украшающей деревянное кресло старейшины, из собрания Национального музея РЮО в г. Цхинвал (Там же. С. 424. Рис. 104: 1). По наблюдениям Р. Х. Гаглойти, который ссылается на материалы многих исследователей-этнографов и кавказоведов, «культ барана в некоторых местах Кавказа сохранялся очень долго и дошел до наших дней. С ним связана традиция, по которой в святилищах и святых домах рога барана приби-

⁴ Была выставлена в экспозиции сейчас уже несуществующего археологического музея в Тигранокерте.

вались к стене или к столбу. Сюда же относится обычай высекать могильные камни в виде фигуры барана (в некоторых районах Центрального Кавказа существовал вплоть до XIX в.)» (*Гаглойти*, 2000. С. 23).

Возможно, особое почитание барана на Кавказе связано с тем, что Кавказ являлся одним из регионов, где произошел процесс domestikации овец (*Чибиров*, 2008. С. 184). Помимо уже упомянутого космогонического значения барана как Фарна, божества изобилия и плодородия, у алан и осетин «баран считался первым по значимости и лучшим жертвенным животным при отправлении ритуально-обрядовых процедур; многочисленные осетинские праздники были связаны с паломничеством к святыням, где совершались жертвоприношения, преимущественно баранами» (Там же. С. 185). Культ барана в традиционной культуре осетин был связан с культом огня и с аграрным культом. В честь барана готовились обрядовые пироги на Новый год, его фигурки лепили из теста, маски барана надевали при колядах. Многочисленны изображения бараньих голов на светильниках, жилищах и святынях (Там же). В горах Осетии имеются святыни барана – Фыры дзуар, куда на поклонение шли бесплодные женщины. Туда же ходили в дни свадеб с просьбой о мужском потомстве. «Культ барана получил такое сильное развитие среди осетин, что предметами почитания стали даже его отдельные части. В горной Осетии в прошлом редко встречался дом, на стене которого не висела бы голова барана с его рогами (их вешали с магической целью)... Широко распространен у осетин орнамент в виде головы барана или его рогов на посуде или других предметах» (Там же. С. 186). До сих пор после жертвоприношения у святыни, которое нередко заменяет средневековый христианский храм, где не совершаются литургии, шкура барана вывешивается для просушки на дереве рядом с местом заклания, затем ее забирают в дом и используют до следующего года в качестве оберега. Такая шкура была замечена мною во время ознакомительной поездки по средневековым христианским храмам Южной Осетии в октябре 2020 г. около храма в Кобете.

Вероятно, влиянием традиционной народной культуры на архитектурную пластику христианского храма можно объяснить появление популярного мотива головы барана (в стилизованном виде) на барабане церкви в Ларгвисе. Портал этой церкви украшен другими популярными в традиционной культуре мотивами-оберегами (рука с железным предметом, цветочные розетки). Церковь находится в глухом горном районе у слияния рек Ксани и Чурта. По данным исторических документов, монастырь и церковь в нем на этом месте были построены в XIV в. эриставом Куенипневели (*Мепишавили, Цинцадзе*, 1975. С. 140). Церковь сильно пострадала во время нашествия Тамерлана и была полностью восстановлена на прежнем месте только в 1759 г. эриставом Давидом (Там же. С. 141).

Несмотря на то, что в каноническом христианском искусстве агнец (баран) традиционно изображается как символ жертвы Христа или Евхаристии, обычно в такой ситуации он включен в многофигурную композицию, занимающую одно из центральных мест в оформлении интерьера храма. Кроме того, в эпоху Сред-

невековья изображение Христа в образе агнца встречается в основном в западно-христианском искусстве. В искусстве же Византии он появляется крайне редко. «Изображение Христа в образе агнца не было рекомендовано в Византии с конца VII в., как о том говорит 82 канон Трулльского собора (Пято-шестой), который состоялся в Константинополе в 692 г. Этот образ тем не менее появляется в средне-византийский период во фресковом украшении некоторых церквей в Каппадокии, но в этом случае речь идет о специфическом для данного региона мотиве, который должен ассоциироваться с воплотившимся Христом-Словом» (Vanderheyde, 2020. Р. 69).

В тех же случаях, когда голова барана появляется в архитектурной декорации церкви изолированно от других персонажей, кажется правомерным говорить о влиянии локальной традиционной культуры, многие образы которой берут истоки в глубокой древности, т. е. зачастую в местных гораздо более древних археологических культурах. Это утверждение особенно актуально применительно к глухим горным районам Кавказа (например, Западная Грузия, Южная Осетия, Рача, Сванетия), где, вероятно, особенно сильным было влияние традиционной культуры, некоторые элементы которой фиксируются еще в кобано-колхидской культурно-исторической общности. В церквях Нагорного Карабаха, вероятно, сказывалось влияние традиционной культуры, истоки которой – в общих архетипах, зародившихся в Малой Азии и на Ближнем Востоке в глубокой древности. Как показывают археологические свидетельства, культ барана был особенно распространен на Кавказе, начиная по крайней мере с бронзового века. Учитывая традиционность и архаичность материальной культуры на Северном Кавказе (а иногда и в Закавказье), можно предположить, что появление голов баранов в архитектурной пластике христианских храмов средневекового периода в этом регионе имело, наряду с другими рогатыми головами животных (бык), апотропеическое значение. Обычно такие изображения появлялись в наиболее труднодоступных горных районах, где влияние высококачественного искусства византийского толка было минимальным.

ЛИТЕРАТУРА

- Аладашвили Н. А., 1977. Монументальная скульптура Грузии. М. 275 с.
- Бардавелидзе В. В., 1957. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси. 445 с.
- Гаглойти Р. Х., 2000. О некоторых культах (барана, козла, лошади, рыбы), доминирующих на территории Южной Осетии в позднеантичный и раннесредневековый периоды (по археологическим материалам) // Известия. Вып. XXXVI. Цхинвал. С. 19–33.
- Гаглойти Р. Х., Дзаттиаты Р. Г., 2019. Памятники Сармато-Аланского времени в Южной Осетии. Цхинвал: Глобус. 208 с.
- Дзаттиаты Р. Г., 2002. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ. 432 с.
- Ендольцева Е. Ю., 2017. Синкретические образы: изображение бычьей головы в архитектурной пластике христианских храмов на южном Кавказе в период средневековья // Проблемы истории, филологии, культуры. № 2. С. 323–338.

- Карпов Ю. Ю., 1998. «Рогатые» деревянные сосуды западного Дагестана // Этнографические тетради. № 12. СПб. С. 5–12.
- Карпов Ю. Ю., 2002. Горско-кавказская божественная триада // Христианство в регионах мира. СПб. С. 172–179.
- Ковалевская В. Б., 1995. Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. Т. III. Владикавказ. С. 123–183.
- Метисашвили Р., Цинцадзе В., 1975. Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида-Картли. Тбилиси: Мецниереба. 198 с.
- Миллер А. А., 1922. Изображение собаки в древностях Кавказа // Известия Российской Академии истории материальной культуры. Т. II. Петроград. С. 287–342.
- Миллер А. А., 1927. Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана // Материалы по этнографии. Т. IV. Вып. 1. Ленинград. С. 15–76.
- Миллер В. Ф., 1992. Осетинские этюды. Владикавказ: Северо-Осетинским институтом гуманитарных исследований. 707 с.
- Мовчан Г. Я., 2001. Старый аварский дом в горах Дагестана и его судьба. По материалам авторских обследований 1945–1964 гг. М.: ДКМ Пресс. 527 с.
- Чибиров Л. А., 2008. Традиционная духовная культура осетин. М.: РОССПЭН. 711 с.
- Якобсон А. Л., 1991. Из истории армянского средневекового зодчества (Гандзасарский монастырь XIII в.) // К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении. Ереван: издательство Ереванского университета. С. 433–448.
- Dadiani T., Khundadze T., Kvachataдзе E., 2017. Medieval Georgian Sculpture. Tbilisi. 375 p.
- Moshinsky A., 2001. The cult of the double-edged axe in the northern Caucasus // Ancient civilizations from Scythia to Siberia. An international journal of comparative studies in history and archaeology. Vol. 7. № 1–2. P. 71–84.
- Simpson E., 2010. The furniture from tumulus MM. The Gordon wooden objects. Vol. I // Culture and history of the ancient Near East. Vol. 32. 1. Leiden–Boston. 285 p.
- Vanderheyde C., 2020. La sculpture byzantine du IX au XV siècle. Contexte. Mise en oeuvre. Décors. Paris. 362 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Ендольцева Екатерина Юрьевна, Институт востоковедения РАН, ул. Рождественка, д. 12, Москва, 107031, Россия; e-mail: ekaterina.endoltseva@gmail.com.

E. Yu. Endol'tseva

MOTIVE OF MUTTON'S HEAD IN ARCHITECTURAL PLASTIC OF THE CAUCASUS IN THE 10TH–14TH CENTURIES

ABSTRACT. The article is devoted to the motive of the head of mutton in the Christian art of the Caucasus. The origins of this motive are traced in more ancient local archaeological cultures (Koban-Colchis cultural and historical community), as well as in the territory of the Mediterranean world, starting from the Neolithic era. This motive belongs to the stable sacred signs that don't lose their relevance in the modern traditional culture. It was under the influence of traditional everyday culture that we can find it on the facades of Christian churches of the 10th–14th centuries (and in a later time), where it acquires the meaning of an amulet.

KEYWORDS: apotropy, mutton, fertility, farn, architectural plastics.

REFERENCES

- Aladashvili N. A., 1977. Monumental'naya skul'ptura Gruzii [Monumental sculpture of Georgia]. Moscow. 275 p.
- Bardavelidze V. V., 1957. Drevneyshie religioznye verovaniya i obryadovoe graficheskoe iskusstvo gruzinskih plemen [The oldest religious beliefs and ceremonial graphic art of the Georgian tribes]. Tbilisi. 445 c.
- Chibirov L. A., 2008. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura osetin [Traditional spiritual culture of Ossetians]. Moscow. 711 p.
- Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E., 2017. Medieval Georgian Sculpture. Tbilisi. 375 p.
- Dzattiaty R. G., 2002. Kul'tura pozdnesrednevekovoy Osetii [Culture of late medieval Ossetia]. Vladikavkaz. 432 p.
- Endol'tseva E. Yu., 2017. Sinkreticheskie obrazy: izobrazhenie bych'ey golovy v arkhitekturnoy plastike khristianskikh khramov na yuzhnom Kavkaze v period srednevekov'ya [Syncretic Images: the Image of a Bull's Head in the Architectural Plastics of Christian Churches in the South Caucasus during the Middle Ages]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of history, philology, culture], № 2, pp. 323–338.
- Gagloyty R. Kh., 2000. O nekotorykh kul'takh (barana, kozla, loshadi, ryby), dominiruyushchikh na territorii Yuzhnoy Osetii v pozdneantichnyy i rannesrednevekovyy periody (po arkheologicheskim materialam [On some cults (mutton, goat, horse, fish) that dominate on the territory of South Ossetia in the late antique and early medieval periods (based on archaeological materials)]. *Izvestiya* [News], iss. XXXVI, pp. 19–33. Tskhinval.
- Gagloyty R. Kh., Dzattiaty R. G., 2019. Pamyatniki Sarmato-Alanskogo vremeni v Yuzhnoy Osetii [Monuments of the Sarmato-Alan period in South Ossetia]. Tskhinval. 208 p.
- Karpov Yu. Yu., 1998. "Rogatye" derevyannye sosudy zapadnogo Dagestana ["Horned" wooden vessels of western Dagestan]. *Etnograficheskie tetradi* [Ethnographic notebooks], № 12, pp. 5–12. St. Petersburg.
- Karpov Yu. Yu., 2002. Gorsko-kavkazskaya bozhestvennaya triada [Mountain Caucasian divine triad]. *Khristianstvo v regionakh mira* [Christianity in the regions of the world], pp. 172–179. St. Petersburg.
- Kovalevskaya V. B., 1995. Khronologiya drevnostey severokavkazskikh alan [Chronology of antiquities of the North Caucasian Alans]. *Alany: istoriya i kul'tura* [Alans: history and culture], vol. III, pp. 123–183. Vladikavkaz.
- Mepisashvili R., Tsinladze V., 1975. Arkhitektura nagornoy chasti istoricheskoy provintsii Gruzii – Shida-Kartli [The architecture of the mountainous part of the historical province of Georgia – Shida Kartli]. Tbilisi. 198 p.
- Miller A. A., 1922. Izobrazhenie sobaki v drevnostyakh Kavkaza [The image of dog in the antiquities of the Caucasus]. *Izvestiya Rossiyskoy Akademii istorii material'noy kul'tury* [Bulletin of the Russian Academy of the History of Material Culture], vol. II, pp. 287–342. Petrograd.
- Miller A. A., 1927. Drevnie formy v material'noy kul'ture sovremennogo naseleniya Dagestana [Ancient forms in the material culture of the modern population of Dagestan]. *Materialy po etnografii* [Ethnographic materials], pp. 15–76. Leningrad.
- Miller V. F., 1992. Osetinskie etyudy [Ossetian studies]. Vladikavkaz. 707 p.

- Moshinsky A., 2001. The cult of the double-edged axe in the northern Caucasus. *Ancient civilizations from Scythia to Siberia. An international journal of comparative studies in history and archaeology*, vol. 7, № 1–2, pp. 71–84.
- Movchan G. Ya., 2001. Staryy avarskiy dom v gorakh Dagestana i ego sud'ba. Po materialam avtorskokh obsledovaniy 1945–1964 gg. [An old Avar house in the mountains of Dagestan and its fate. Based on the materials of the author's surveys 1945–1964]. Moscow. 527 p.
- Simpson E., 2010. The furniture from tumulus MM. The Gordon wooden objects. Vol. I. *Culture and history of the ancient Near East*, vol. 32. 1. Leiden–Boston. 285 p.
- Vanderheyde C., 2020. La sculpture byzantine du IX au XV siècle. Contexte. Mise en oeuvre. Décors. [Byzantine sculpture from the 9th to the 15th century. Context. Implementation. Decorations]. Paris. 362 p.
- Yakobson A. L., 1991. Iz istorii armyanskogo srednevekovogo zodchestva (Gandzasarskiy monastyr' XIII v.) [From the history of Armenian medieval architecture (Gandzasar monastery of the XIII century)]. *K osveshcheniyu problem istorii i kul'tury Kavkazskoy Albanii i vostochnykh provintsiy Armenii* [To coverage of the problems of history and culture of Caucasian Albania and the eastern provinces of Armenia], pp. 433–448. Yerevan.

ABOUT THE AUTHOR

Endol'tseva Ekaterina Yu., Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, ul. Rozhdestvenka, 12, Moscow, 107031, Russia; e-mail: ekaterina.endoltseva@gmail.com.

Глава 13

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО АНТРОПОГЕННОГО ЛАНДШАФТА СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА В XXI в.

И. А. Дружинина¹

РЕЗЮМЕ: В статье отражены наиболее важные итоги комплексного исторического, археологического и антропологического изучения этнокультурной, социальной и демографической структуры населения Северо-Западного Кавказа эпохи средневековья, имевшего место в первом десятилетии XXI в. Представлен краткий обзор новейших публикаций по основным направлениям исследований региона.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Северо-Западный Кавказ, Северо-Восточное Причерноморье, Нижняя Кубань, археология, антропология, историография, средние века.

В одном из докладов, прозвучавшем на Первой Кубанской археологической конференции, состоявшейся в 1989 г., был очерчен круг научных проблем, решение которых имело принципиальное значение для понимания средневековой истории Северо-Западного Кавказа: «меотское» происхождение адыгов; характер и последствия влияния на этногенез местных адыго-абхазских обществ соседних кочевых и оседлых народов в различные периоды средневековья; причины появления и распространения в Кубано-Черноморском регионе средневековых кремационных могильников; установление западной границы расселения аланских племен, причины и время распространения у местных средневековых предков адыгов и абазин подкурганного обряда погребения; феномен элитарных Белореченских курганов XIV–XV вв.; поиск на Кубани центров золотоордынского влияния (Пьянков, 1989. С. 111–113).

Прошло тридцать лет. Это время, и особенно первое десятилетие XXI в., оказалось весьма плодотворным для изучения вопросов этнокультурной, социальной и демографической структуры средневекового населения Северо-Западного Кавказа. И прежде всего, в работах кавказоведов средневековая история региона перестала быть «монополюс адыгской». На смену сформулированной еще в середине прошлого столетия Леонидом Ивановичем Лавровым (1909–1982) концепции поступательного развития местного социума, представлявшего собой однородное сообщество адыго-абазинских племен, а также предложенной в конце 70-х гг. XX в. и остававшейся наиболее влиятельной вплоть до начала XXI в. концепции Александра Вильямовича Гадлю (1937–2002), одной из основных слагаемых которой являлась идея о значительной роли в этно- и политогенезе местного адыгского населения раннесредневековых тюрков, пришли новые (или получили качественно новое развитие) гипотезы и разработки, в которых Севе-

¹ ORCID: 0000-0002-3180-7697.

ро-Восточное Причерноморье и Нижнее Закубанье предстают как одна из самых активных контактных зон средневековой Ойкумены, где на протяжении веков проживали на одной территории различные народы и племена, взаимодействовали и влияли друг на друга различные культуры, языки и верования.

Формированию нового подхода к изучению истории региона способствовало несколько обстоятельств, среди которых накопление археологических источников в ходе масштабных охранно-спасательных раскопок на юге России, проведение междисциплинарных исследований, позволивших получить качественно новую информацию, введение в научный оборот не востребованных ранее источников, прежде всего, сфрагистических, и т. д. Особую роль сыграло и появление обобщающих исследований по истории соседних регионов и культур. В нескольких монографиях и серии статей представлена современная научная концепция средневековой истории Тамани (Чхаидзе, 2008; 2010; 2012), в рамках которой воссоздана объемная картина непосредственного политического, культурного, религиозного и экономического присутствия Византии в Северо-Восточном Причерноморье (Виноградов, 2013. С. 156–176; 2015; Чхаидзе, 2013. С. 47–68; 2015; 2018. С. 721–730). В контексте изучения политики Византии на Кавказе показана политическая, конфессиональная, культурная история соседних южного и восточного регионов – Абхазского царства и Западной Алании, а также влияние происходивших там событий на процессы культурно- и политогенеза у народов и племен Северо-Западного Кавказа (Виноградов, 2013. С. 156–176; Виноградов, Гугушвили, 2015. С. 79–116; 2018. С. 290–320; Белецкий, Виноградов, 2019). В десятках публикаций и обобщающих работах раскрыты явления и процессы, разворачивавшиеся на северных границах Предкавказья – в Степи (Блохин и др., 2003. С. 184–208; Дружинина и др., 2011 и др.). Специальные и обобщающие исследования средневековых памятников Крыма демонстрируют особое значение этого региона в формировании политических институтов, экономических связей и этнокультурного состава населения Северо-Западного Кавказа. Все эти исследования очертили исторический контур, внутри которого происходило самобытное развитие народов Северо-Западного Кавказа в Средние века.

За последние годы из печати вышла целая серия работ, основанных на комплексном анализе письменных, археологических и палеоантропологических источников, со всей определенностью демонстрирующих многовекторный и поликультурный характер исторического развития этой территории. В обобщающих обзорных работах представлена не линейная, без явной прямой преемственности смена археологических культур Северо-Западного Кавказа в эпоху средневековья (Носкова, 2002. С. 169–187; Армарчук, 2003. С. 207–227; Гавритухин, Пьянков, 2003. С. 186–200; Нарожный, 2008. С. 490–494; 2018. С. 712–730; Дружинина, 2018 и др.), многовековое присутствие на территории края различных народов и племен – зихов, кашаков (касогов), папагов, алан, греков, полукочевых и кочевых обществ (угорских, тюркских, монголоидных), итальянцев, евреев, армян, русских и других (Армарчук, 2001. С. 37–41; Носкова, 2002. С. 169–187; Пьянков, 2001.

С. 198–213; Крым, 2003; Голубев, 2004; Нарожный, 2005; Чхаидзе, 2008а. С. 118–138; Василенко, 2009. С. 27–31; Дружинина, 2018. С. 76–89; и др.).

В десятках публикаций введен в научный оборот внушительный объем археологических материалов. Подготовлены диссертации и обобщающие монографии (Крым, 2003; Голубев, 2004; 2017; Нарожный, 2010; Кочкаров, 2008; Армарчук, Дмитриев, 2014; Успенский, 2015; Дружинина, 2018; Белов, Раев, 2019; Дударев и др., 2020; и др.).

Изучение целого ряда научных проблем, поднимаемых в конце прошлого века, вышло на новый уровень, и это закономерно породило новые вопросы. Остановимся на наиболее важных.

Одним из ключевых событий средневековой истории региона стало появление в конце VII в. на побережье в районе Анапы – Геленджика и степного Закубанья вплоть до устья р. Псекупс носителей обряда грунтовых кремационных погребений (Пьянков, 2001. С. 198–213; Успенский, 2015. С. 13). О причинах их появления в Кубано-Черноморском регионе высказывались различные версии (обзор см.: Дружинина, 2018. С. 80), но все они подчеркивают прямую связь племен обряда кремаций с Хазарией. Вопрос об этнокультурной атрибуции этого населения также остается открытым (обзор версий см.: Пьянков, Тарабанов, 2008. С. 279–280). При этом по способу захоронения кремированных останков (безурновые, урновые, в каменных ящиках) выделяются три локально-территориальные группы могильников (Успенский, 2013. С. 91–92), что может указывать и на этническую неоднородность носителей нового обряда, и на восприятие его местными племенами.

Одним из основных вопросов остается идентификация этого населения с известными историческими этнонимами. Согласно одной версии, группа кремационных могильников Кубано-Черноморского региона VIII–X вв. оставлена касогами, и в этом случае касоги – это пришлое население тюркского или угорского происхождения (Пьянков, 2001. С. 211; Армарчук, 2003. С. 225 и др.). Но эта гипотеза не лишена противоречий, и прежде всего, социальный, профессиональный облик носителей обряда кремаций, восстанавливаемый по археологическим источникам и соответствующий хорошо организованному военизированному обществу, не согласуется с информацией письменных источников о касогах как о данниках каганата (письмо хазарского царя Иосифа к кордовскому вельможе Хасдаю ибн-Шапруту). И в этом историческом контексте отряды воинов-всадников из числа носителей обряда кремаций скорее соответствуют роли сборщиков дани для Хазарии. Согласно второй версии, касоги времен Хазарского каганата – это жители предгорий Западного Закубанья, хоронившие своих умерших по обряду трупоположения с западной ориентировкой (Каминский, 1993; Дружинина, 2018. С. 80–81, 84), а племена обряда кремаций могут отождествляться с папагами из трактата Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» (Дружинина, 2018. С. 80–81). Подтвердить или опровергнуть это предположение смогут материалы археологических памятников предгорий Закубанья – территории, остающейся сегодня очень слабо исследованной.

Дальнейшего изучения требует также и связь кубано-черноморских кремаций с группой синхронных и однотипных памятников в бассейне Северского Донца. Не менее важный вопрос и о культурной преемственности кремаций VIII–X вв. и XI–XIII вв.

Завершая этот сюжет, следует отметить начавшиеся в последние годы и первые за более чем столетнюю историю археологического изучения кремационных погребений Северо-Восточного Причерноморья и Закубанья VIII–XIII вв. палеантропологические исследования самих кремированных останков. Использование методов, основанных на обширном опыте судебной медицины, позволило получить новую уникальную информацию как о самом обряде (условиях и продолжительности сжигания тела, в ряде случаев – о позе тела при сжигании, локализации областей с более высокой и более низкой температурой горения, о полном или частичном депонировании кремированных останков), так и о половозрастной характеристике населения, оставившего погребальные памятники, качестве жизни средневековых популяций (по выявленным на фрагментах кремированных костей и зубов травмам, маркерам физиологического стресса, следам длительных заболеваний) (*Успенский и др.*, 2013. С. 141–153).

В последние годы обострилась дискуссия о характере и содержании *исторического этнонима* черкесы, применявшегося арабскими и персидскими авторами XIII–XIV вв. для обозначения населения Северо-Западного Кавказа. Основным источником информации по этому вопросу являются материалы археологических памятников, в первую очередь, погребальных. Изучение средневековых грунтовых и курганных некрополей Северо-Западного Кавказа развитого и позднего средневековья, продолжающееся с последней трети XIX в., показало широкое разнообразие существовавших в регионе погребальных обрядов и практик. Часть исследователей (*Голубев*, 2017. С. 36–37 и др.; *Верещагин, Голубев*, 2020. С. 166–191; *Нечипорук*, 2018. С. 155 и др.) придерживается мнения о связи всего разнообразия памятников с протоадыгами. Это мнение базируется на сложившемся еще в середине прошлого столетия представлении о том, что Северо-Восточное Причерноморье и Закубанье были заселены однородным в этнокультурном отношении населением. Локальные особенности погребальных (как и бытовых) памятников региона объясняются при этом спецификой погребальных обрядов и материальной культуры различных «адыгских племен».

Для сторонников другой точки зрения разнообразие погребальных памятников XIII–XVI вв., выявленных на территории Северо-Восточного Причерноморья и в низовьях Кубани, не оставляет сомнения в полиэтничном составе населения региона. Различные традиции и обряды «уживались» в границах одних и тех же памятников, свидетельствуя не только о длительном соседстве этнически различных обществ, сосуществовавших на одной территории, но и о сложных процессах их интенсивного смешения в рамках формирующихся поликультурных общностей, в том числе известных под историческими именами зихов, касогов, а затем – черкесов (*Нарожный*, 2011. С. 25; *Дружинина*, 2016а. С. 215–218 и др.).

По материалам погребальных памятников второй половины XIII–XIV вв. в Северо-Восточном Причерноморье и Закубанье выделяются четыре основные погребальные традиции, связанные с различными этническими группами. С первой традицией соотнесены погребения в каменных ящиках, распространенные на территории от Ново-Михайловского до Геленджика, по меньшей мере, с раннего средневековья, а также каменные ящики Анапы – Новороссийска, фиксируемые в этом районе с XIII в. Данная группа памятников оставлена зихскими племенами.

Со второй традицией связан обряд кремационных погребений, основными носителями которого в XIII в. являлись ассимилированные потомки тюркских или угорских племен, появившихся в регионе еще на рубеже VII–VIII вв. Носители обряда кремаций занимали территорию на побережье – в районе Геленджика и Новороссийска, а также населяли предгорья и часть степной зоны Западного Закубанья.

С третьей традицией связаны подкурганные ингумации с восточной или западной ориентировкой погребенного, в деревянных погребальных сооружениях, в том числе в колодах. Захоронения совершались в ямах или впускались в насыпи. В составе погребального инвентаря нередко присутствуют предметы конской упряжи. Эта традиция привнесена в регион половецкими (а, возможно, и другими) ордами. С данной группой населения связано распространение в регионе курганного обряда, практики возведения вокруг насыпи обкладки из поставленных на ребро камней и подпрямоугольных оградок, ориентированных углами по сторонам света. Наибольшая концентрация погребений третьей группы локализуется в районе Новороссийска. Появление на территории степного Закубанья могильников с впускными ингумациями с восточной ориентировкой погребенных и предметами конской упряжи в вещевом комплексе (например, Ахтырский лиман I – 33) может быть рассмотрено как свидетельство проникновения кочевников и во внутренние районы Северо-Западного Кавказа.

Четвертую традицию представляют памятники предков адыгов и абазин, предположительно, касогов – грунтовые ингумации с западной ориентировкой, локализующиеся в устье р. Псекупс, а также в предгорьях Закубанья.

Различные варианты взаимопроникновения этих четырех основных традиций рассматриваются как основная причина формирования локальных вариантов погребальных обрядов.

Особое значение имеют активизировавшиеся после длительного перерыва палеоантропологические исследования. С позиций современных достижений науки проведена ревизия результатов анализа антропологических коллекций, полученных в прежние годы (Герасимова, 2019. С. 178–196; Герасимова, Тихонов, 2003. С. 286–290; Дружинина, 2016. С. 211–214), изучаются краниологические серии из раскопок могильников, проведенных в последнее время (Герасимова и др., 2018. С. 108–119; Батиева, 2011. С. 161–168), в том числе с привлечением новейших

методов (микрофокусной рентгенографии, анализа соотношения изотопов стронция) (*Дружинина, Медникова*, 2019. С. 104–116).

Сделаны важные наблюдения о разнородном составе населения эпохи Золотой Орды, оставившего однотипные могильники с унифицированным обрядом (*Батиева*, 2011. С. 163–167; *Герасимова и др.*, 2018. С. 109–117), обоснована перспективность сравнения антропологических серий из могильников Северо-Восточного Причерноморья и дельты Кубани XIII–XV вв. не только с выборками из синхронных некрополей Северо-Западного Кавказа, но и с краниологическими сериями из средневековых памятников Тамани, Восточного Крыма, погребений кочевников восточно-европейских степей (*Дружинина*, 2020. С. 206–226).

Остановимся и на актуализировавшейся в последние годы проблеме выделения на основе материалов могильников Восточного Закубанья – Белореченских курганов – особой «белореченской культуры». В качестве основания рассматриваются «характерные особенности» погребального обряда, а именно захоронения в т. н. медных гробах (гробах с медной обшивкой), а также аналогии в инвентаре захоронений (футляры-амулетницы, привозные сосуды и одежда, украшения и т. д.) (*Фоменко*, 2018. С. 117–126; 2018а. С. 40–43). Прежде всего, следует отметить, что в Белореченских курганах выявлено всего одно, а, следовательно, уникальное для этой группы памятников погребение в медном гробу, и оно никак не может рассматриваться в качестве «характерных особенностей погребального обряда». Обзор разновременных захоронений в «медных гробах», выявленных на территории Северного Кавказа и Закавказья, показал, что такие захоронения следует рассматривать как явления, вышедшие за рамки этнических и конфессиональных культур (*Дружинина*, 2014. С. 274). Второй признак, предложенный для обособления «белореченской культуры», также не работает – культуры по распространению импортных вещей не выделяются. К тому же, как отмечалось ранее, «именно белореченские материалы ярко демонстрируют то, что местная элита предпочитала самоидентификации по этническому признаку свою принадлежность к общегосударственной моде Улуса Джучи (в костюме, прическе, системе материальных ценностей и т. д.) и в известной степени восприняла общеимперские механизмы и признаки социального ранжирования» (*Чхаидзе, Дружинина*, 2018. С. 509).

М. Г. Крамаровский пришел к выводу, что «материалы Белореченского и близких к нему могильников, характеризующих статусное положение весьма ограниченной социальной группы населения Северного Кавказа, не могут служить моделью для выделения особой археологической культуры. Как научная парадигма феномен белореченской культуры несостоятелен» (*Крамаровский*, 2012. С. 334). Богатство погребального инвентаря белореченского могильника исследователь объясняет тем, что, как сообщает Иосафат Барбаро: «Знатные люди этой области живут тем, что разъезжают по степи и грабят, особенно [купеческие] караваны» (*Барбаро Иосафат*, 1971. С. 153), а вовсе не «уровнем развития товарного обмена

данного района Северного Кавказа с городами-эмпориями Восточного Крыма, Приазовья и, возможно, Поволжья» (Крамаровский, 2012. С. 333–334).

Тем не менее, появление в Восточном Закубанье в XIV–XV вв. элитарных погребений, изобилующих роскошными привозными вещами, как представляется, требует и другого объяснения, нежели то, что предлагает источник. Часть импортов поступало на Северный Кавказ, в Крым и другие регионы Золотой Орды благодаря оживленным торговым связям, осуществлявшимся через Каффу, а также посредством черкесских рекрутов-мамлюков, выслуживших свои сроки в Египте и возвращавшихся на родину (Крамаровский, 2015. С. 160).

Обилие сиро-египетских импортов в Белореченских курганах может свидетельствовать и о том, что определенная группа населения Закубанья была связана с организацией и отправкой невольников в мамлюкский Египет. Закупка рабов Египетским султанатом велась на официальном уровне, под патронатом государства, и сопровождалась заключением договоров и ведением переписки с правителями и вельможами транзитных государств и Золотой Орды (Майко, Джанов, 2015. С. 34). В данной связи редчайшее для региона воинское погребение с отличительными знаками мамлюков (Голубев, 2002. С. 142–146) представляется не случайным.

Изучение Белореченских курганов требует комплексного подхода – не только как археологических памятников, но как части историко-культурного ландшафта, одним из объектов которого являлась и Белореченская церковь (см.: Пьянков, 2015. С. 237–242).

Все еще актуальными остаются поиски истоков традиции сооружения срубов, выявленных в ряде Белореченских курганов. Высказывались различные версии об ее происхождении. Аналогии деревянным срубам (а также и сырцовым перекрытиям могил) Белореченских курганов исследователи находили в погребальных памятниках мусульманских некрополей Золотой Орды, в частности на некрополе Водянского городища (Нарожный, Скубина, 1995. С. 8–9; Виноградов, Нарожный, 2002. С. 150–151). В более поздней работе исследователи предложили версию о связи белореченских срубов со склепами славян среднего Дона VIII–XI вв. (Виноградов, Нарожный, 2002. С. 150–152). Аналогии данным погребальным конструкциям, известные в памятниках Северо-Восточного Причерноморья, Азова (золотоордынского Азака) и Старого Крыма (золотоордынского Солхата), в том числе и в мусульманских погребениях, указывают на то, что появление традиции возведения срубов на Кубани, несомненно, связано с золотоордынской элитой и, по всей видимости, с элитой кочевой. Рассмотренные аналогии позволяют утверждать, что традиция возведения срубов появилась на Кубани в эпоху Золотой Орды и была привнесена этнокультурными группами, осевшими в регионе в ходе или в результате монгольских завоеваний. Показательно, что ни адыгская, ни родственная ей кабардинская позднесредневековая знать эту особенность погребального обряда не переняла, а в кочевнических погребениях Северо-Восточного

Причерноморья (предположительно, ногайских) срубы встречаются, по крайней мере, до XVII столетия (*Дружинина*, 2020а. С. 203–204).

В последнее десятилетие значительный шаг сделан в изучении бытовых памятников региона. Результаты археологических раскопок поселений, исследованных их с помощью методов естественнонаучных дисциплин массово вводятся в научный оборот (*Гавритухин, Паромов*, 2003. С. 186–200; *Шишлов*, 2007; *Чхаидзе*, 2004. С. 234–244; 2006. С. 487–517; 2018а. С. 81–104; *Горлов, Чхаидзе*, 2008. С. 187–195; *Волков, Лопан*, 2009. С. 43–47; *Барагамян и др.*, 2014. С. 29–38; *Армарчук*, 2017а. С. 105–125; и др.). Результаты анализа и обобщения этих материалов, в свою очередь, свидетельствуют о неоднородном этнокультурном составе местных племен. Часть поселений на полуострове Абрау (Глебовское и Борисовское) характеризуются наличием многочисленных ям и отсутствием капитальных построек, что сближает эти памятники с сезонными кратковременными неукрепленными поселениями Нижнего Подонья и Восточного Приазовья (*Армарчук*, 2017. С. 38). Выявленные на Гостагаевском поселении каменные кладки строений, материалы поселения Жукова, где обнаружена строительная черепица, позволяют рассматривать эти памятники как часть ближайшей периферии провинциально-византийской культуры городов Тамани и Крыма. Отсутствие каких-либо следов фундаментальных построек у племен, обитавших в предгорьях Закубанья в эпоху средневековья, сведения письменных и этнографических источников выявляют третью традицию домостроения, характерную для адыгов и абазин – возведение турлучных наземных домов (*Кобычев*, 1982. С. 160). И, наконец, памятники полиэтничного населения степных районов Западного Закубанья, где выявлены заглубленные округлые основания юртообразных жилищ (Молдавановское 2, X–XIII вв.), остатки полуземлянок, обожженные глинобитные полы и стены, суфы, кань (Железнодорожное 1 и 2, XIV в.) (*Барагамян и др.*, 2014. С. 29–31) находят аналогии в материалах укрепленных и неукрепленных поселений Поволжья и Средней Азии. Но сегодня эта работа еще в самом начале пути.

Большая работа проводится по систематизации и анализу письменных и этнографических источников (*Волков*, 2003. С. 224–260; 2009. С. 50–52; 2015. С. 577–601; *Медынцева, Чхаидзе*, 2008. С. 101–103; *Каиштанов*, 2010. С. 174–176; 2014. С. 359–362; 2016. С. 224–225; *Каиштанов, Чхаидзе*, 2010. С. 176–179; *Каиштанов, Пьянков*, 2013. С. 171–173; *Тохтасьев*, 2012; *Виноградов*, 2015; *Зайцев*, 2016. С. 102–112; *Зайцев, Чхаидзе*, 2015. С. 160–163; 2019. С. 40–56; и др.). В том числе с позиций современного научного знания даны оценки гипотезам, существовавшим долгие годы в историографии. Получил исчерпывающее объяснение «казус» Миллена (*Каиштанов*, 2014. С. 359–362). Вопрос о легендарных предках основателя кабардинского княжеского дома Инала рассмотрен в факсимильном издании тюркоязычного сочинения по истории черкесов, составленного в 1171/1757–1758 гг. неким ал-Хадж Курбаном для кабардинского князя Эль-мирзы сына Бек-мирзы (Бековича-Черкасского). Анализ источника показал, что «изложенный Челеби и Феррах ад-Дином/ал-Хадж Курбаном сюжет происхождения лазов, абхазов

и черкесов от коптов или арабов представляет собой мусульманскую литературную переработку рассказа Геродота о происхождении колхов от египтян, в которую в соответствии с требованиями жанра исламской литературы были введены в качестве действующих лиц библейские патриархи и первые распространители ислама» (Зайцев, Шумкин, 2019. С. 15).

Результаты этих исследований свидетельствуют об открытости территории Северо-Восточного Причерноморья и низовий Кубани для проникновения различных этнокультурных групп, традиций, религий, товаров и технологий, о плотном вовлечении региона и его населения в политические, культурные, демографические события и процессы общемировой истории на протяжении более чем тысячелетнего отрезка с V по XVI вв.

ЛИТЕРАТУРА

- Армарчук Е. А., 2001. О половцах на Северо-Западном Кавказе // Поволжье в средние века. Нижний Новгород. С. 37–41.
- Армарчук Е. А., 2003. Памятники Северо-Восточного Причерноморья X–XIII веков // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII века. М.: Наука. С. 207–227.
- Армарчук Е. А., Дмитриев А. В., 2014. Цемдолинский курганно-грунтовый могильник. М.: ИА РАН; СПб.: Нестор-История. 132 с.
- Армарчук Е. А., 2017. Керамика Северо-Восточного Причерноморья XI–XIII вв. М. – СПб.: Нестор-История. 96 с.
- Армарчук Е. А., 2017а. Средневековое поселение Борисовка под Новороссийском // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 16. Армавир – Краснодар. С. 105–125.
- Барагамян Р. А., Василенко Д. Э., Тищенко И. Б., 2014. Две группы позднесредневековых керамических сосудов из поселения «Железнодорожное 2» // Археология и этнография Понтийско-Кавказского региона. Краснодар. Вып. 2. С. 29–38.
- Барбаро Иосафат, 1971. Путешествие в Тану // Скржинская Е. Ч. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. / Вступ. ст., пер. и комм.: Е. Ч. Скржинская. С. 136–160.
- Батиева Е. Ф., 2011. Антропологические материалы из могильника XIII–XIV века средневекового поселения «Жукова» // Вестник антропологии. Вып. 19. С. 161–168.
- Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю., 2019. История и искусство христианской Алании. М.: Таус. 392 с.
- Белов М. А., Раев Б. А., 2019. Могильник Аушедз как источник по истории племен Северо-Западного Кавказа в эпоху Средневековья / Отв. ред.: С. И. Лукьяшко. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН. 82 с.
- Блохин В. Г., Дьяченко А. Н., Скрипкин А. С., 2003. Средневековые рыцари Кубани // Материалы и исследования по археологии Кубани. Вып. 3. С. 184–208.
- Василенко Д. Э., 2009. Погребальный обряд населения междуречья Псоу – Шахе в эпоху средневековья // Пятая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. Краснодар. С. 27–31.

- Верецагин В. В., Голубев Л. Э.*, 2020. Всадники шагаков // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп. С. 166–191.
- Виноградов А. Ю.*, 2013. Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII – первая половина X в.) // Древности Западного Кавказа. Вып. I. Краснодар. С. 156–176.
- Виноградов А. Ю.*, 2015. Византийские надписи // IOSPE Ancient Inscriptions of the Northern Black Sea: URL: <http://iospe.kcl.ac.uk/corpora/byzantine/index-ru.html/> (20.08.2018).
- Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш.*, 2015. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 1. VIII–X вв. // Богословские труды. № 46. С. 79–116.
- Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш.*, 2018. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 2. XI–XV вв. // Богословские труды. № 47–48. С. 290–320.
- Волков И. В.*, 2003. Еще раз о локализации области Кремук и карте Джакомо Гастальдо 1548 г. // МИА Северного Кавказа. Вып. 2. Армавир. С. 224–260.
- Волков И. В.*, 2009. Турецкая эпиграфика из Таманского археологического музея // Пятая Кубанская археологическая конференция. Материалы конференции. Краснодар. С. 50–52.
- Волков И. В.*, 2015. Турецкая карта Черного и Азовского морей из собрания Государственного Исторического музея // Генуэзская Газария и Золотая Орда. Казань – Симферополь – Кишинев. С. 577–601.
- Волков И. В., Лопан О. В.*, 2009. Работы на городище Ангелинский ерик и возможности локализации золотоордынского города Шакрак // Пятая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. Краснодар: КубГУ. С. 43–47.
- Гавритухин И. О., Паромов Я. М.*, 2003. Ильичевское городище и памятники его окрестности // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века. Археология. М. С. 152–157.
- Гавритухин И. О., Пьянков А. В.*, 2003. Раннесредневековые древности побережья (IV–IX вв.) // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII века. М.: Наука. С. 186–200.
- Герасимова М. М.*, 2019. Краниологические особенности населения верховий левобережья р. Кубань VIII–XII вв. // Вестник антропологии. № 4 (48). С. 178–196.
- Герасимова М. М., Тихонов А. Г.*, 2003. Новые краниологические данные к проблеме происхождения адыгов // Горизонты антропологии: Труды Международной научной конференции памяти академика В. П. Алексеева. М.: Наука. С. 286–290.
- Герасимова М. М., Фризен С. Ю., Васильев С. В.*, 2018. Краниологические материалы из средневековых могильников Краснодарского края // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 4 (43). С. 108–119.
- Голубев Л. Э.*, 2002. Мамлюкские гербы из Прикубанья // Историко-археологический альманах. Вып. 8. Армавир – Москва. С. 142–146.
- Голубев Л. Э.*, 2004. Социально-экономическое и политическое развитие адыгов в XIII–XV вв. Дис. ... канд. ист. н.: 07.00.06. Майкоп.
- Голубев Л. Э.*, 2004. Новые погребения половецкого времени из степного Прикубанья // Материалы и исследования археологии Кубани. Вып. 4. Краснодар.
- Голубев Л. Э.*, 2017. Адыги в XIII–XV веках. Краснодар. 192 с.
- Горлов Ю. В., Чхаидзе В. Н.*, 2008. Средневековое поселение Веселовка 2 на Таманском полуострове // Древности Боспора. Том 12. Часть I. М. С. 187–195.

- Дмитриев А. В., Нарожный Е. И., 2019. Два захоронения воинов-кочевников XIII–XIV вв. из Северо-Восточного Причерноморья (к истории формирования комплекса вооружения Золотой Орды) // Генуэзская Газария и Золотая Орда. Т. II. Казань – Кишинев. С. 599–639.
- Дружинина И. А., 2014. О группе погребений в «медных гробах» на территории Северо-Западного Кавказа // Штрихи к портретам минувших эпох. Археология, история, этнография. Кн. (ММХIV) I. Зимовники. С. 263–276.
- Дружинина И. А., 2016. К изучению этногенеза адыгов по данным краниологии: археологический контекст // XXIX Крупновские чтения. Грозный: Изд-во ЧГУ. С. 211–214.
- Дружинина И. А., 2016. Нижнее Закубанье в XIII–XIV вв.: на границе культур и природных зон // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Казань – Ялта – Кишинев. С. 215–219.
- Дружинина И. А., 2018. Историческая область Папагия трактата Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» в свете письменных и археологических источников // Нижневолжский археологический вестник. Т. 17. № 1. С. 76–89.
- Дружинина И. А., 2018. Погребальные памятники Северо-Восточного Причерноморья и Северного Кавказа XIII–XVIII вв. как источник по истории адыгских народов. Дис. ... канд. ист. н.: 07.00.06. М.
- Дружинина И. А., 2020. Население низовий Кубани XIII–XIV вв. по археологическим и антропологическим материалам: продолжение дискуссии // Проблемы истории, филологии, культуры. № 3. С. 206–226.
- Дружинина И. А., 2020а. Средневековое воинское погребение у станицы Губская (по материалам раскопок Н. И. Веселовского на Кубани) // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп. С. 192–220.
- Дружинина И. А., Чхаидзе В. Н., Нарожный Е. И., 2011. Средневековые кочевники в Восточном Приазовье. Армавир – М. 266 с.
- Дружинина И. А., Медникова М. Б., 2019. Между Крымом, Кавказом и Степью: население степного левобережья Кубани в XIV в. (По материалам археологического и антропологического изучения грунтовых могильников) // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. № 1. С. 104–116.
- Дударев С. Л., Пелих А. Л., Савенко С. Н., Цецхладзе Г. Р., 2020. Археологические источники о происхождении и этнополитической истории населения Северного Кавказа: монография. Армавир: Дизайн-студия Б.
- Зайцев И. В., 2016. Новая рукопись Шоры Ногмова: Шора Ногмов, шотландские миссионеры, Юлиус Клапрот и тюркские рукописи // TRANSCAUCASICA, 2015–2016. Вып. 3. С. 102–112.
- Зайцев И. В., Чхаидзе В. Н., 2015. Эпитафия Батыр-Гирея-оглу из Таманского археологического музея // Российская археология. № 1. М. С. 160–163.
- Зайцев И. В., Чхаидзе В. Н., 2019. Османская эпиграфика Тамани // Вопросы эпиграфики. Вып. X. М.: Университет Дмитрия Пожарского. С. 40–56.
- Зайцев И. В., Шумкин А. В., 2019. Введение // История и родословная черкесов: издание рукописи тюркского исторического сочинения XVIII в. С. 3–30.
- Каминский В. Н., 1993. Одно из сочинений Константина Багрянородного и этническая карта Северо-Западного Кавказа // Музейный вестник. Вып. 1. Краснодар: КГИАМЗ. С. 70–83.

- Каштанов Д. В., 2010. Греческая эпиграфика Северного Кавказа: проблемы датировки // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. Магас. С. 174–176.
- Каштанов Д. В., 2014. Казус Миллена: Dominus Alanorum или Tschrkassischer Fürst? // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы международной конференции. М. С. 359–362.
- Каштанов Д. В., 2016. Еще раз об источниках реконструкции Зеленчукской надписи, или нужно ли утверждать множество без необходимости // Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения. Материалы международной конференции. Грозный. С. 224–225.
- Каштанов Д. В., Чхаидзе В. Н., 2010. Надгробие 1590 г. из Тамани // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас. С. 176–179.
- Каштанов Д. В., Пьянков А. В., 2013. Греческая надпись из станицы Курджипской // Шестая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. Краснодар. С. 171–173.
- Кобычев В. П., 1982. Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М. 196 с.
- Кочкаров У. Ю., 2008. Вооружение воинов Северо-Западного Предкавказья VIII–XIV вв. (оружие ближнего боя). М. 175 с.
- Крамаровский М. Г., 2009. Белореченский могильник и вопрос о культуре провинции Кремук // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб. С. 51–54.
- Крамаровский М. Г., 2012. Человек средневековой улицы: Золотая Орда. Византия. Италия. СПб.
- Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века // Серия Археология. М., 2003.
- Майко В. В., Джанов А. В., 2015. Археологические памятники Судакского региона Республики Крым. Симферополь.
- Медынцева А. А., Чхаидзе В. Н., 2008. Новая древнерусская надпись из Тмутаракани // Российская археология. № 1. М. С. 101–103.
- Нарожный Е. И., 2005. Средневековые кочевники Северного Кавказа. (Некоторые дискуссионные проблемы этнокультурного взаимодействия эпохи Золотой Орды). Армавир. 210 с.
- Нарожный Е. И., 2008. Этнокультурные процессы XIII–XIV вв. на Северном Кавказе (по историко-археологическим данным) // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. Том II. М.: ИА РАН. С. 490–494.
- Нарожный Е. И., 2010. Северный Кавказ в XIII–XV веках: проблемы политической истории и этнокультурного взаимодействия. Автореф. док. дис. Владикавказ.
- Нарожный Е. И., 2011. Об одной «войне» против черкесов // Золотоордынская цивилизация. № 4. С. 20–28.
- Нарожный Е. И., 2018. Об «этнокультурных», «этномиксационных» и «этноформирующих» процессах XIII–XV вв. в Северо-Восточном Причерноморье (дискуссионные аспекты проблемы) // Этногенез и этническая история народов Кавказа. Грозный. С. 712–730.

- Нарожный Е. И., 2019. Археологические памятники XIII–XV вв. на Кубани (некоторые актуальные направления в их изучении) // Социально-гуманитарный вестник. Вып. 24. С. 22–32.
- Нечипорук А. А., 2018. Средневековый грунтовый могильник Жукова в Западном Закубанье // Археология евразийских степей. Вып. 4. С. 154–159.
- Носкова Л. М., 2002. К вопросу об этническом составе Закубанья в эпоху раннего средневековья // Материальная культура Востока. Вып. 3. М. С. 169–187.
- Пьянков А. В., 1989. Проблемы средневековой археологии западных адыгов // Первая Кубанская археологическая конференция. Краснодар. С. 111–113.
- Пьянков А. В., 2001. Касоги–касахи–кашаки письменных источников и археологические реалии Северо-Западного Кавказа // Материалы и исследования по археологии Кубани. Вып. 1. Краснодар: Крайбибколлектор. С. 198–213.
- Пьянков А. В., Тарабанов В. А., 2008. Кремационные погребения Кубани и Подонья салтовского времени: опыт сопоставления // Древности юга России: сб. науч. ст. памяти А. Г. Атавина. М.: ИА РАН. С. 275–295.
- Тохтасьев С. Р., 2012. Из комментариев к Константину Багрянородному // Письменные памятники Востока. № 1 (16). С. 75–86.
- Успенский П. С., 2013. Могильники с трупосожжениями VIII–XIII вв. на Северо-Западном Кавказе (динамика ареала погребального обряда) // Российская археология. № 4. С. 86–98.
- Успенский П. С., 2015. Кремационные погребения Северо-Западного Кавказа VIII–XIII вв. как исторический источник. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М. 30 с.
- Успенский П. С., Добровольская М. В., Клеценко А. А., Шишилов А. В., Федоренко Н. В., 2013. Воинские погребения по обряду трупосожжения биритуального могильника Кедровая роща // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 231. С. 141–153.
- Фоменко В. А., 2018. Белореченские курганы XIII–XV вв. и белореченская археологическая культура // Из истории культуры народов Северного Кавказа. С. 117–126.
- Фоменко В. А., 2018а. О роли белореченской археологической культуры в этногенезе населения Центрального Кавказа // Общество: философия, история, культура. № 3. С. 40–43.
- Чхаидзе В. Н., 2004. Голубицкое городище (к вопросу об исторической интерпретации) // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 4. Армавир. С. 234–244.
- Чхаидзе В. Н., 2006. Средневековое сельское поселение на городище Кепы // Древности Боспора. Т. 10. М. С. 487–517.
- Чхаидзе В. Н., 2008. Таматарха. Раннесредневековый город на Таманском полуострове. М. 328 с.
- Чхаидзе В. Н., 2008. Погребения средневековых кочевников и каменные тюрокские изваяния из степного Прикубанья // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 9. Армавир. С. 118–138.
- Чхаидзе В. Н., 2010. Тмутаракань – владение Древнерусского государства в 80-е гг. X – 90-е гг. XI веков // Вестник МГПУ. № 1 (5). М. С. 20–37.
- Чхаидзе В. Н., 2012. Фанагория в VI–X веках. М: Триумф принт. 590 с.
- Чхаидзе В. Н., 2013. Зихская епархия: письменные и археологические свидетельства // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: «империя» и «полис». Севастополь. С. 47–68.

- Чхаидзе В. Н., 2015. Византийские печати из Тамани. М. 202 с.
- Чхаидзе В. Н., 2016. «Хазария» XI века: к вопросу о локализации (по данным византийских моливдовулов). М. 44 с.
- Чхаидзе В. Н., 2018. Византийская власть на Боспоре (последняя четверть XI – начало XIII вв.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. № 23. С. 721–730.
- Чхаидзе В. Н., 2018. Средневековое поселение на городище Ильич // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 16. Армавир – Краснодар. С. 81–104.
- Чхаидзе В. Н., Дружинина И. А., 2018. О так называемых касожской, белореченской и старокабардинской «археологических культурах» // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения» Материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск. С. 507–509.
- Шишов А. В., 2007. Поселение у балки Лисовицкого // Археологические открытия на Кубани в 2005–2006 гг. Краснодар: Наследие Кубани. С. 12–13.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Дружинина Инга Александровна, группа археологии Кавказа Института археологии РАН, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19, Москва, 117292, Россия; Центр изучения Византии и Кавказа Института востоковедения РАН, ул. Рождественка, д. 12, Москва, 107031, Россия; e-mail: inga_druzh@mail.ru.

I. A. Druzhinina

CURRENT PROBLEMS OF STUDYING THE MEDIEVAL ANTHROPOGENIC LANDSCAPE OF THE NORTH-WEST CAUCASUS IN THE XXI CENTURY

SUMMARY: *The article reflects the most important results of a comprehensive historical, archaeological and anthropological study of the ethno-cultural, social and demographic structure of the population of the North-West Caucasus in the middle ages in the first twenty years of the XXI century. A brief overview of the latest publications on the main areas of research in the region is presented.*

KEYWORD: *North-West Caucasus, North-Eastern Black Sea region, lower Kuban, archeology, anthropology, historiography, middle ages.*

REFERENCES

- Armarchuk E. A., 2001. O polovtsakh na severo-zapadnom Kavkaze [About the Polovtsians in the North-West Caucasus]. *Povolzh'e v srednie veka [Volga region in the Middle Ages]*, pp. 37–41. Nizhny Novgorod.
- Armarchuk E. A., 2003. Pamyatniki severo-vostochnogo Prichernomor'ya X–XII vekov [Monuments of Northeast Black Sea Coast of the X–XIII centuries]. *Krym, Severo-Vostochnoe Prichernomor'e i Zakavkaz'e v epokhu srednevekov'ya: IV–XIII veka [Crimea, Northeastern Black Sea region and Transcaucasia in the Middle Ages: IV–XIII century]*, pp. 207–227. Moscow: Nauka publ.

- Armarchuk E. A., Dmitriev A. V., 2014. Tsem dolinskiy kurganno-gruntovoy mogil'nik [Tsem dolina kurgan and ground cemetery]. Moscow: IA RAN; St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 132 p.
- Armarchuk E. A., 2017. Keramika severo-vostochnogo Prichernomor'ya XI–XIII vv. [Ceramics of the North-Eastern Black Sea Region of the XI–XIII centuries]. Moscow, St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 96 p.
- Armarchuk E. A., 2017a. Srednevekovoe poselenie Borisovka pod Novorossiyskom [Medieval settlement of Borisovka near Novorossiysk]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii Severnogo Kavkaza* [Materials and research on the archeology of the North Caucasus], vol. 16, pp. 105–125. Armavir – Krasnodar.
- Baragamyan R. A., Vasilinenko D. E., Tishchenko I. B., 2014. Dve gruppy pozdnesrednekovykh keramicheskikh sosudov iz poseleniya “Zheleznodorozhnoye 2” [Two groups of late Medieval ceramic vessels from the settlement “Zheleznodorozhnoye 2”]. *Arkheologiya i etnographiya Pontysko-Kavkazskogo regiona* [Archeology and ethnography of the Pontic-Caucasian region], vol. 2, pp. 29–38. Krasnodar.
- Barbaro Josaphat, 1971. Puteshestvie v Tanu [Travel to Tana]. *Skrzhinskaya E. Ch. Barbaro i Kontarini o Rossii. K istorii italo-russkikh svyazey v XV veke* [Skrzhinskaya E. Ch. Barbaro and Contarini on Russia. On the history of Italian-Russian relations in the XV century]. E. Ch. Skrzhinskaya, intro. art., trans. and comm., pp. 136–160.
- Batieva E. F., 2011. Antropologicheskie materialy iz mogil'nika XII–XIV veka srednevekovogo poseleniya “Zhukova” [Anthropological materials from the burial ground of the XIII–XIV century medieval settlement “Zhukova”]. *Vestnik antropologii* [Bulletin of Anthropology], iss. 19, pp. 161–168.
- Beletsky D. V., Vinogradov A. Yu., 2019. Istoriya i iskusstvo khristianskoy Alanii [History and art of Christian Alanya]. Moscow: Taus. 392 p.
- Belov M. A., Raev B. A. 2019. Mogil'nik Aushedz kak istochnik po istorii plemen Severo-Zapadnogo Kavkaza v epokhu Srednevekov'ya [Aushedz burial ground as a source on the history of the tribes of the North-West Caucasus in the Middle Ages]. S. I. Lukyashko, ed. Rostov na Donu: Publishing house of the UNC RAS. 82 p.
- Blokhin V. G., D'yachenko A. N., Skripkin A. S., 2003. Srednekovye rytsari Kubani [Medieval knights of the Kuban]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii Kubani* [Materials and research on the archeology of the Kuban Region], 3, pp. 184–208.
- Chkhaidze V. N., 2004. Golubitskoye gorodishche (k voprosu ob istoricheskoy interpretatsii) [Golubitsky settlement (to the question of historical interpretation)]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii Severnogo Kavkaza* [Materials and studies on archeology of the North Caucasus], iss. 4, pp. 234–244. Armavir.
- Chkhaidze V. N., 2006. Srednekovoye sel'skoye poseleniye na gorodishche Kepy [Medieval rural settlement on the Kepy settlement]. *Drevnosti Bospora* [Antiquities of the Bosphorus], vol. 10, pp. 487–517. Moscow.
- Chkhaidze V. N., 2008. Tamatarkha. Rannesrednekovyy gorod na Tamanskom poluostrove [Tamatarkha. Early medieval city on the Taman Peninsula]. Moscow. 328 p.
- Chkhaidze V. N., 2008. Pogrebeniya srednekovykh kochevnikov i kamennyye tyurkskiye izvayaniya iz stepnogo Prikuban'ya [Burials of medieval nomads and stone Turkic sculptures from the steppe Prikuban]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii Severnogo Kavkaza* [Materials and research on the archeology of the North Caucasus], iss. 9, pp. 118–138. Armavir.

- Chkhaidze V. N., 2010. Tmutarakan' – vladeniye Drevnerusskogo gosudarstva v 80-ye gg. X – 90-ye gg. XI vekov [Tmutarakan – the possession of the Old Russian state in the 80s X – 90s of the XI centuries]. *Vestnik MSPU [Bulletin of the Moscow State Pedagogical University]*, № 1 (5), pp. 20–37. Moscow.
- Chkhaidze V. N., 2012. Fanagoriya v VI–X vekakh [Phanagoria in the VI–X centuries]. Moscow: Triumph print. 590 p.
- Chkhaidze V. N., 2013. Zikhskaya yeparkhiya: pis'mennyye i arkheologicheskiye svidetel'stva [The Diocese of Zich: written and archaeological evidence]. *ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: «imperiya» i «polis» [ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: “empire” and “polis”]*, pp. 47–68. Sevastopol.
- Chkhaidze V. N., 2015. Vizantiyskiye pechati iz Tamani [Byzantine seals from Taman]. Moscow. 202 p.
- Chkhaidze V. N., 2016. “Khazariya” XI veka: k voprosu o lokalizatsii (po dannym vizantiyskikh molivdovulov) [“Khazarii” of the XI century: on the question of localization (according to the Byzantine molivdovuls)]. Moscow. 44 p.
- Chkhaidze V. N., 2018. Vizantiyskaya vlast' na Bospore (poslednyaya chetvert' XI – nachalo XIII vv.) [Byzantine power on the Bosporus (last quarter of the XI – beginning of the XIII centuries)]. *Materialy po archeologii, istorii i etnografii Tavrii [Materials on the archeology, history and ethnography of Tauria]*, № 23, pp. 721–730.
- Chkhaidze V. N., 2018. Srednevekovoye poseleniye na gorodishche Il'ich [Medieval settlement on the Ilich hillfort]. *Materialy i issledovaniia po arkheologii Severnogo Kavkaza [Materials and research on the archeology of the North Caucasus]*, vol. 16, pp. 81–104. Armavir – Krasnodar.
- Chkhaidze V. N., Druzhinina I. A. O tak nazyvayemykh kasozhskoy, belorechenskoy i starokabardinskoy “arkheologicheskikh kul'turakh” [On the so-called Kasozhskaya, Belorechenskaya and Starokabardinskaya “archaeological cultures”]. *Kavkaz v sisteme kul'turnykh svyazey Yevrazii v drevnosti i srednevekov'ye. XXX «Krupnovskiye chteniya» Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Karachayeysk, 22-29 aprelya 2018 g. [The Caucasus in the system of cultural relations of Eurasia in antiquity and the Middle Ages. XXX “Krupnov readings”. Materials of the International scientific conference. Karachayeysk, April 22–29, 2018]*, pp. 507–509. Karachayeysk.
- Dmitriev A.V., Narozhny E. I., 2019. Srednevekovoye poseleniye Veselovka 2 na Tamanskom poluostrove (k istorii formirovaniya kompleksa vooruzheniya Zolotoy Ordy) [Two burials of nomadic warriors of the XIII–XIV centuries from the North-Eastern Black Sea region (to the history of the formation of the Golden Horde armament Complex)]. *Genueyskaya Gazariya i Zolotaya Orda [Genoese Gazaria and the Golden Horde]*, pp. 599–639. Kazan – Kishinev.
- Druzhinina I. A., 2014. O gruppe pogrebeniy v «mednykh grobakh» na territorii Severo-Zapadnogo Kavkaza [About a group of burials in “copper coffins” on the territory of the North-West Caucasus]. *Shtrikhi k portretam minuvshikh epoch. Arkheologiya, istoriya, etnografiya [Touches to a portrait of bygone eras. Archeology, history, and ethnography]*, book (MMXIV) I, pp. 263–276. Zimovniki, 2014.
- Druzhinina I.A., 2016. K izucheniyu etnogeneza adygov po dannym kraniologii: arkheologicheskiy kontekst [To the study of the ethnogenesis of the Circassians according to craniology: the archaeological context]. *XXIX Krupnovskie chteniia [XXIX Krupnovskie readings]*, pp. 211–214. Groznyy: Izd-vo ChGU.

- Druzhinina I. A. 2016. Nizhneye Zakuban'ye v XIII–XIV vv.: na granitse kul'tur i prirodnikh zon [The Lower Zakubanye in the XIII–XIV centuries: on the border of cultures and natural zones]. *Dialog gorodskoy i stepnoy kul'tur na yevraziyskom prostranstve* [Dialog of urban and steppe cultures on the Eurasian space], pp. 215–219. Kazan – Yalta – Kishinev.
- Druzhinina I. A., 2018. Istoricheskaya oblast' Papagiya traktata Konstantina VII Bagryanorodnogo "Ob upravlenii imperiyye" v svete pis'mennykh i arkhelogicheskikh istochnikov [Papagiya of the Constantine VII Porphyrogenitus' treatise De Administrando Imperio in the light of written and archaeological sources. *Nizhnevolzhskiy arheologicheskij vestnik* [The Lower Volga Archaeological Bulletin], vol. 17, № 1, pp. 76–89.
- Druzhinina I. A., 2018. Pogrebal'nyye pamyatniki Severo-Vostochnogo Prichernomor'ya i Severnogo Kavkaza XIII–XVIII vv. kak istochnik po istorii adygskikh narodov [Funerary monuments of the North-Eastern Black Sea region and the North Caucasus of the XIII–XVIII centuries as a source on the history of the Adyghe peoples]. Diss. PhD. History: 07.00.06.
- Druzhinina I. A., 2020. Naseleniye nizoviy Kubani XIII–XIV vv. po arkhelogicheskim i antropologicheskim diskussii [The population of the lower reaches of the Kuban of the XIII–XIV centuries. on archaeological and anthropological materials: continuation of the discussion]. *Problemy istorii, philologii i kultury* [Problems of history, philology, culture], № 3, pp. 206–226.
- Druzhinina I. A., 2020a. Srednevekovoye voinskoye pogrebeniye u stanitsy Gubskaya (po materialam raskopok N. I. Veselovskogo na Kubani) [Medieval military burial near the village of Gubskaya (based on the materials of the excavations of N. I. Veselovsky in the Kuban)]. *Voprosy arkheologii Adygei* [Questions of Archeology of Adygea], pp. 192–220. Maykop.
- Druzhinina I. A., Chkhaidze V. N., Narozhnyy E. I., 2011. Srednevekovyye kochevniki v Vostochnom Priazov'ye [Medieval nomads in Eastern Azov Sea region]. Armavir – Moscow: Slavyanka. 266 p.
- Druzhinina I. A., Mednikova M. B., 2019. Mezhdru Krymom, Kavkazom i Step'yu: naseleniye stepnogo levoberezh'ya Kubani v XIV v. (Po materialam arkhelogicheskogo i antropologicheskogo izucheniya gruntovykh mogil'nikov) [Between the Crimea, the Caucasus and the Steppe: the population of the steppe left bank of the Kuban in the XIV century. (Based on the materials of the archaeological and anthropological study of ground burial grounds)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23: Antropologiya* [Bulletin of the Moscow University. Series 23: Anthropology], № 1, pp. 104–116.
- Dudarev S. L., Pelikh A. L., Savenko S. N., Tsetshtladze G. R. , 2020. Arkheologicheskiye istochniki o proiskhozhdenii i etnopoliticheskoy istorii naseleniya Severnogo Kavkaza: monografiya [Archaeological sources on the origin and ethnopolitical history of the population of the North Caucasus: monograph]. Armavir: Design Studio B.
- Fomenko V.A., 2018. Belorechenskiye kurgany XIII–XV vv. i belorechenskaya arkhelogicheskaya kul'tura [Belorechensky mounds of the XIII–XV centuries and Belorechensky archaeological culture]. *Iz istorii kul'tury narodov Severnogo Kavkaza* [From the history of culture of the peoples of the North Caucasus], pp. 117–126.
- Fomenko V.A., 2018a. O roli belorechenskoy arkhelogicheskoy kul'tury v etnogeneze naseleniya Tsentral'nogo Kavkaza [On the role of Belorechensky archaeological culture in the ethnogenesis of the population of the Central Caucasus]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture], № 3, pp. 40–43.

- Gavritukhin I. O., Feromov Ya. M., 2003. Il'ichevskoye gorodishche i pamyatniki yego okrugi [Ilyichevskoye settlement and monuments of its district]. *Krym, Severo-Vostochnoe Prichernomorie i Zakavkaze v epokhu srednevekovia: IV–XIII veka* [Crimea, the North-Eastern Black Sea region and Transcaucasia in the Middle Ages. IV–XIII centuries], pp. 152–157. Series Archeologiya. Moscow.
- Gavritukhin I. O., P'yankov A. V., 2003. Rannesrednevekovyye drevnosti poberezh'ya (IV–IX vv.) [Early medieval antiquities of the coast (the IV–IX centuries)]. *Krym, Severo-Vostochnoe Prichernomorie i Zakavkaze v epokhu srednevekovia: IV–XIII veka* [Crimea, the North-Eastern Black Sea region and Transcaucasia in the Middle Ages. IV–XIII centuries], pp. 186–200. Moscow: Nauka publ.
- Gerasimova M. M., 2019. Kraniologicheskiye osobennosti naseleniya verkhoviy levoberezh'ya r. Kuban' VIII–XII vv. [Craniological features of the population of the upper left bank of the Kuban River in the VIII–XII centuries]. *Vestnik antropologii* [Bulletin of Anthropology], № 4 (48), pp. 178–196.
- Gerasimova M. M., Tikhonov A. G., 2003. Novyye kraniologicheskiye dannyye k probleme proiskhozhdeniya adygov [New craniological data on the problem of the origin of Adygs]. *Gorizonty antropologii: Trudy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii pamyati akademika V. P. Alekseyeva* [Horizons of Anthropology: Proceedings of the International Scientific Conference in Memory of Academician V. P. Alekseev], pp. 286–290. M.: Science.
- Gerasimova M. M., Frizen S. Yu., Vasiliev S. V., 2018. Kraniologicheskiye materialy iz srednevekovykh mogil'nikov Krasnodarskogo kraya [Craniological materials from medieval burial grounds of the Krasnodar Territory]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography], № 4 (43), pp. 108–119.
- Golubev L. E., 2002. Mamlyukskiy gerby iz Prikuban'ya [Mamluk coats of arms from Prikuban]. *Istoriko-arkheologicheskii al'manakh* [Historical and Archaeological almanac], iss. 8, pp. 142–146. Armavir – Moscow.
- Golubev L. E., 2004. Sotsial'no-ekonomicheskoye i politicheskoye razvitiye adygov v XIII–XV vv. [Socio-economic and political development of the Adygs in the XIII–XV centuries]. Diss. PhD. Histor. science.: 07.00.06. Maykop.
- Golubev L. E., 2004. Novyye pogrebeniya polovetskogo vremeni iz stepnogo Prikuban'ya [New burials of the Polovtsian period from the steppe Prikuban]. *Materialy i issledovaniia po arkheologii Kubani* [Materials and research on the archeology of the Kuban], iss. 4. Krasnodar.
- Golubev L. E., 2017. Adygi v XIII–XV vekakh [Adygi in the XIII–XV centuries]. Krasnodar. 192 p.
- Gorlov Yu. V., Chkhaidze V. N., 2008. Srednevekovoye poseleniye Veselovka 2 na Tamanskom poluostrove [The medieval settlement of Veselovka 2 on the Taman Peninsula]. *Drevnosti Bospora* [Antiquities of the Bosporus], vol. 12, part I, pp. 187–195. Moscow.
- Kaminskiy V.N., 1993. Odno iz sochineniy Konstantina Bagryanorodnogo i etnicheskaya karta Severo-Zapadnogo Kavkaza [One of Constantine VII Porphyrogenitus' treatises and ethnic map of the Northwest Caucasus]. *Muzyyny vestnik* [Muzeiny vestnik], iss. 1, pp. 70–83. Krasnodar: Izd-vo KGIAMZ.
- Kashtanov D. V., 2010. Grecheskaya epigrafika Severnogo Kavkaza: problemy datirovki [Greek epigraphy of the North Caucasus: problems of dating]. *Problemy khronologii i periodizatsii arkheologicheskikh pamyatnikov i kul'tur Severnogo Kavkaza* [Problems of chronolo-

- gy and periodization of archaeological monuments and cultures of the North Caucasus*], pp. 174–176. Magas.
- Kashtanov D. V., 2014. Kazus Millena: Dominus Alanorum ili Tschrkassischer Fürst? [Millen's case: Dominus Alanorum or Tschrkassischer Fürst?]. *Ye. I. Krupnov i razvitiye arkheologii Severnogo Kavkaza. XXVIII Krupnovskiy chteniya. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii* [E. I. Krupnov and the development of the Archeology of the North Caucasus. XXVIII Krupnovsky readings. Proceedings of the International conference], pp. 359–362. Moscow.
- Kashtanov D. V., 2016. Yeshche raz ob istochnikakh rekonstruktsii Zelenchukskoy nadpisi, ili nuzhno li utverzhdat' mnozhestvo bez neobkhodimosti [Once again about the sources of the reconstruction of the Zelenchuk inscription, or whether it is necessary to approve the set without necessity]. *Izucheniye i sokhraneniye arkheologicheskogo naslediya Kavkaza. XXIX Krupnovskiy chteniya. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii* [Study and preservation of the archaeological heritage of the peoples of the Caucasus. XXIX Krupnovsky readings. Materials of the international conference], pp. 224–225. Grozny.
- Kashtanov D. V., Chkhaidze V. N., 2010. Nadgrobiye 1590 g. iz Tamani [Tombstone of 1590 from Taman]. *Problemy khronologii i periodizatsii arkheologicheskikh pamyatnikov i kul'tur Severnogo Kavkaza. XXVI "Krupnovskiy chteniya" po arkheologii Severnogo Kavkaza. Tezisy dokladov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Problems of chronology and periodization of archaeological monuments and cultures of the North Caucasus. XXVI "Krupnovsky readings" on the archeology of the North Caucasus. Abstracts of reports of the International Scientific Conference], pp. 176–179. Magas.
- Kashtanov D. V., Pyankov A.V., 2013. Grecheskaya nadpis' iz stanitsy Kurdzhipskey [Greek inscription from the village of Kurdzhipskey]. *Shestaya Kubanskaya arkheologicheskaya konferentsiya* [Sixth Kuban Archaeological Conference: Conference materials], pp. 171–173. Krasnodar.
- Kobychev V. P., 1982. Poseleniya i zhilishche narodov Severnogo Kavkaza v XIX–XX vv. [Settlements and housing of the peoples of the North Caucasus in the XIX–XX centuries]. Moscow. 196 p.
- Kochkarov U. Yu., 2008. Vooruzheniye voynov Severo-Zapadnogo Predkavkaz'ya VIII–XIV vv. (oruzhiye blizhnego boya) [The arms of the soldiers of the Northwest Caucasus in the VIII–XIV centuries (melee weapons)]. Moscow: Taus publ. 175 p.
- Kramarovskiy M. G., 2009. Belorechenskiy mogil'nik i vopros o kul'ture provintsii Kremuk [Belorechensky burial ground and the question of the culture of the province of Kremuk]. *Ermitazhnyye chteniya pamyati B.B. Piotrovskogo* [Hermitage readings in memory of B. B. Piotrovsky], pp. 51–54. St. Petersburg.
- Kramarovskiy M. G., 2012. Chelovek srednevekovoy ulitsy: Zolotaya Orda. Vizantiya. Italiya [The Man of the Medieval Street: The Golden Horde. Byzantium. Italy]. St. Petersburg.
- Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye i Zakavkaz'ye v epokhu srednevekov'ya IV–XIII veka [Crimea, the North-Eastern Black Sea region and Transcaucasia in the Middle Ages. IV–XIII centuries]. *Seriya Arkheologiya* [Series Archeologiya]. Moscow, 2003.
- Maiko V. V., Dzhanov A.V., 2015. Arkheologicheskiye pamyatniki Sudakskogo regiona Respubliki Krym [Archaeological monuments of the Sudak region of the Republic of Crimea]. Simferopol.

- Medyntseva A. A., Chkhaidze V. N., 2008. Novaya drevnerusskaya nadpis' iz Tmutarakani [New Old Russian inscription from Tmutarakan]. *Rossiyskaya arkheologiya [Russian archeology]*, № 1, pp. 101–103. Moscow.
- Narozhny E. I., 2005. Srednevekovyye kochevniki Severnogo Kavkaza. (Nekotoryye diskussionnyye problemy etnokul'turnogo vzaimodeystviya epokhi Zolotoy Ordy) [Medieval nomads of the North Caucasus. (Some debatable problems of ethno-cultural interaction of the Golden Horde era)]. Armavir. 210 p.
- Narozhny E. I., 2008. Etnokul'turnyye protsessy XIII–XIV vv. na Severnom Kavkaze (po istoriko-arkheologicheskim dannym) [Ethnocultural processes of the XIII–XIV centuries in the North Caucasus (according to historical and archaeological data)]. *Trudy II (XVIII) Vserossiyskogo arkheologicheskogo s'yezda v Suzdale [Works II (XVIII) All-Russian Archaeological Congress in Suzdal]*, vol. II, pp. 490–494. Moscow: IA RAS.
- Narozhny E. I., 2010. Severnyy Kavkaz v XIII–XV vekakh: problemy politicheskoy istorii i etnokul'turnogo vzaimodeystviya [The North Caucasus in the XIII–XV centuries: problems of political history and ethno-cultural interaction]. Autoref. Doc. Dissertations. Vladikavkaz.
- Narozhny E. I. 2011: Ob odnoy “voyne” protiv cherkesov [About one “war” against the Circassians]. *Zolotoordynskaya tsivilizatsiya [Zolotoordynskaya civilizatsiya]*, № 4, pp. 20–28.
- Narozhny, E. I. 2018. Ob “etnokul'turnykh”, “etnomiksatsionnykh” i “etnoformiruyushchikh” protsessakh XIII–XV vv. v Severo-Vostochnom Prichernomor'ye (diskussionnyye aspekty problemy) [On “ethnocultural”, “ethnomixation” and “ethnoforming” processes of the XIII–XV centuries in the North-Eastern Black Sea region (debatable aspects of the problem)]. *Ethnogenez i etnicheskaya istoriya narodov Severnogo Kavkaza [Ethnogenesis and ethnic history of the peoples of the Caucasus]*, pp. 712–730. Grozny.
- Narozhny, E. I. 2019. Arkheologicheskiye pamyatniki XIII–XV vv. na Kubani (nekotoryye aktual'nyye napravleniya v ikh izuchenii) [Archaeological monuments of the XIII–XV centuries in the Kuban (some current trends in their study)]. *Sotsialno-gumanitarny vestnik [Socio-Humanitarian Bulletin]*, iss. 24, pp. 22–32.
- Nechiporuk, A. A. 2018. Srednevekovyy gruntovyy mogil'nik Zhukova v Zapadnom Zakuban'ye [Medieval ground burial ground of Zhukov in the Western Transcuban region]. *Arkheologiya yevraziyskikh stepey [Archeology of the Eurasian steppes]*, iss. 4, pp. 154–159.
- Noskova L.M., 2002. K voprosu ob etnicheskom sostave Zakuban'ya v epokhu rannego srednevekov'ya [To a question of ethnic structure of Zakubanye during an era of the early Middle Ages]. *Material'naya kul'tura Vostoka [Material culture of Orient]*, iss. 3, pp. 169–187. Moscow: Izd-vo GMV.
- P'yankov A.V., 1989. Problemy srednevekovoy arkheologii zapadnykh adygov [Problems of medieval archeology of the Western Adyghes]. *Pervaya Kubanskaya arkheologicheskaya konferentsiya [First Kuban Archaeological Conference]*, pp. 111–113. Krasnodar: Izd-vo KubGU.
- P'yankov A.V., 2001. Kasogi–kasakhi–kashaki pis'mennykh istochnikov i arkheologicheskiye realii Severo-Zapadnogo Kavkaza [Kasog–kasakh–kashak of written sources and archaeological realities of the Northwest Caucasus]. *Materialy i issledovaniia po arkheologii Kubani [Materials and research on the archeology of the Kuban]*, iss. 1, pp. 198–213. Krasnodar: Izd-vo Kraibibkolektor.
- P'yankov A.V., Tarabanov V.A., 2008. Krematsionnyye pogrebeniya Kubani i Podon'ya saltovskogo vremeni: opyt sopostavleniya [Cremation burials of the Kuban and the Don of saltov's time:

- experience mapping]. *Drevnosti yuga Rossii [Antiquities of the south of Russia]*, pp. 275–295. Moscow: Izd-vo IARAN.
- Shishlov A.V., 2007. Poseleniye u balki Lisovitskogo [Settlement at the Lisovitsky beam]. *Archeologicheskie otkrytiya na Kubani v 2005–2006 [Archaeological discoveries in the Kuban in 2005–2006]*, pp. 12–13. Krasnodar: Heritage of the Kuban.
- Tokhtasyev S. R., 2012. Iz kommentariyev k Konstantinu Bagryanorodnomu [From the comments on Konstantin Porphyrogenitus]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka [Written Monuments of the East]*, № 1 (16), pp. 75–86.
- Uspenskiy P.S., 2013. Mogil'niki s truposozhzheniyami VIII–XIII vv. na Severo-Zapadnom Kavkaze (dinamika areala pogrebal'nogo obryada) [Cemeteries with cremations of the VIII–XIII centuries on the North-Western Caucasus (dynamics of the range of funeral rites)]. *Rossiyskaya arkheologiya [Russian Archaeology]*, № 4, pp. 86–98.
- Uspenskiy P.S., 2015. Krematsionnyye pogrebeniya Severo-Zapadnogo Kavkaza VIII–XIII vv. kak istoricheskiy istochnik [Cremation burials of the NorthWest Caucasus VIII–XIII centuries as a historical source]. Cand. hist. sci. abs. diss. Moscow. 30 p.
- Uspenskiy P. S., Dobrovolskaya M. V., Kleshchenko A. A., Shishlov A.V., Fedorenko N. V., 2013. Voinskiye pogrebeniya po obryadu truposozhzheniya biritual'nogo mogil'nika Kedrovaya roshcha [Military burials according to the ritual of the corpse-burning of the biritual burial ground of the Cedar Grove]. *Kratkie soobsheniya Instituta arkheologii [Brief Reports of the Institute of Archeology]*, iss. 231, pp. 141–153.
- Vasilinenko D. E., 2009. Pogrebal'nyy obryad naseleniya mezhdurech'ya Psou – Shakhe v epokhu srednevekov'ya [Funerary rite of the population of mesopotamia Psou – Shahe in the Middle Ages]. *Pyataya Kubanskaya arkheologicheskaya konferentsiya [Fifth Kuban Archaeological Conference: Conference materials]*, pp. 27–31. Krasnodar.
- Vereshchagin V. V., Golubev L. E., 2020. Vsadniki shegakov [Horsemen of shegakov]. *Voprosy arkheologii Adygei [Questions of archeology of Adygea]*, p. 166–191. Maykop.
- Vinogradov A. Yu., 2013. Vizantiyskaya politika v Vostochnom Prichernomor'e (vtoraya polovina VII – pervaya polovina X v.) [Byzantine politics in the Eastern Black Sea region (the second half of the seventh – first half of the tenth century)]. *Drevnosti zapadnogo Kavkaza [Antiquities of the Western Caucasus]*, iss. I, pp. 156–176. Krasnodar.
- Vinogradov A. Yu., 2015. Vizantiyskie nadpisi [Byzantine inscriptions]. *IOSPE Ancient Inscriptions of the Northern Black Sea*: URL: <http://iospe.kcl.ac.uk/corpora/byzantine/index-ru.html/> (20.08.2018).
- Vinogradov A. Yu., Gugushvili Sh., 2015. Ocherk istorii abkhazskogo katolikosata. Chast' I. VIII–X vv. [An essay on the history of the Abkhazian katolikosat. Part 1. VIII–X centuries]. *Bogoslovskie Trudy [Theological works]*, № 46, pp. 79–116.
- Vinogradov A. Yu., Gugushvili Sh., 2018. Ocherk istorii abkhazskogo katolikosata. Chast' II. XI–XV v. [An essay on the history of the Abkhazian katolikosat. Part 2. XI–XV centuries]. *Bogoslovskie Trudy [Theological works]*, № 47–48, pp. 290–320.
- Volkov I. V., 2003. Eshchyо raz o lokalizatsii oblasti Kremchuk i karte Dzhakomo Gastaldo 1548 g. [Once again on the localization of the Kremuk region and the map of Giacomo Gastaldo in 1548]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii Severnogo Kavkaza [Materials and research on the archeology of the North Caucasus]*, iss. 2, pp. 224–260. Armavir.
- Volkov I. V., 2009. Turetskaya epigrafika iz Tamanskogo arkheologicheskogo muzeya [Turkish epigraphy from the Taman Archaeological Museum]. *Pyataya Kubanskaya arkheolo-*

- gicheskaya konferentsiya [The Fifth Kuban Archaeological Conference. Conference materials]*, pp. 50–52. Krasnodar.
- Volkov I. V., 2015. Turetskaya karta Chernogo i Azovskogo morey iz sobraniya Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeya [Turkish map of the Black and Azov Seas from the collection of the State Historical Museum]. *Genuezskaya Gazariya i Zolotaya Orda [Genoese Gazaria and the Golden Horde]*, pp. 577–601. Kazan – Simferopol – Kishinev.
- Volkov I. V., Lopan O. V., 2009. Raboty na gorodishche Angelinskiy yerik i vozmozhnosti lokalizatsii zolotoordynskogo goroda Shakrak [Works on the settlement of Angelinsky Erik and the possibilities of localization of the Golden Horde city of Shakrak]. *Pyataya Kubanskaya arkheologicheskaya konferentsiya [The Fifth Kuban Archaeological Conference. Conference materials]*, pp. 43–47. Krasnodar: KubGU.
- Zaitsev I. V., 2016. Novaya rukopis' Shory Nogmova: Shora Nogmov, shotlandskiy missionary, Yulius Klaprot i tyurkskiye rukopisi [Shora Nogmov's New Manuscript: Shora Nogmov, the Scottish Missionaries, Julius Klaproth and the Turkic Manuscripts]. *TRANSCAUCASICA, 2015–2016*, vol. 3, pp. 102–112.
- Zaitsev I. V., Chkhaidze V. N., 2015. Epitafiya Batyr-Gireya-oglu iz Tamanskogo arkheologicheskogo muzeya [Epitaph of Batyr-Giray-oglu from the Taman Archaeological Museum]. *Rossiyskaya arkheologiya [Russian Archeology]*, № 1, pp. 160–163. Moscow.
- Zaitsev I. V., Chkhaidze V. N., 2019. Osmanskaya epigrafika Tamani [Ottoman epigraphy of Taman]. *Voprosy epigraphiki [Questions of epigraphy]*, iss. X, pp. 40–56. Moscow: Dmitry Pozharsky University.
- Zaitsev I. V., Shumkin A. V., 2019. Vvedeniye [Introduction]. *Istoriya i rodoslovnaya cherkessov: izdaniye rukopisi tyurkskogo istoricheskogo sochineniya XVIII v. [History and genealogy of the Circassians: edition of the manuscript of the Turkic historical work of the XVIII century]*, pp. 3–30.

ABOUT THE AUTHOR

Druzhinina Inga A., Department of Archeology of the Caucasus, The Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, ul. Dmitriya Ul'yanjva, 19, Moscow, 117292, Russia; the Center for the Study of Byzantium and the Caucasus, The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, ul. Rozhdestvenka, 12, Moscow, 107031, Russia; e-mail: inga_druzh@mail.ru.

Глава 14

СОСЛОВНЫЙ СТАТУС И ТЕРМИН WÆZDAN / WEZDON В ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ АЛАНИИ-ОСЕТИИ

Р. С. Бзаров¹

РЕЗЮМЕ: Постсредневековая гражданская община была социальной структурой, исходной для развития феодальных отношений в горной Алании-Осетии. Открытие и изучение гражданской общины позволило постулировать архетипическую скифо-аланскую модель организации общества. С историей постсредневековой гражданской общины неразрывно связаны все социальные статусы, известные в традиционном осетинском обществе. Цель статьи – определить сословный статус и значение термина *wæzdan / wezdon* в общинной и феодальной социальной системе. Сделать это позволяет анализ документов, собранных сословно-поземельными комитетами середины XIX в. Термин *wæzdan / wezdon* первоначально обозначал всех полноправных членов гражданской общины. Это звание было наследственным, им обладал лишь тот, кто вел происхождение от первопредка легендарной традиции, имел наследственную землю, был независим и равен в правах своим согражданам. Развитие феодализма изменило социальную природу этого традиционного статуса. Два противоположных варианта эволюции демонстрируют горные общества, в которых сложились завершённые системы сословной иерархии. В Тагаурском обществе гражданский статус потерял первоначальное значение в процессе сосредоточения землевладельческих прав в руках выделившейся общинной знати, а сословное имя *wæzdan* стало названием господ. В Дигорском обществе гражданская община была подчинена сторонней военной знати, и сословное имя *wezdon* стало названием зависимых крестьян, а гражданская община превратилась в территориальную организацию сельских общин.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: осетинская гражданская община, скифо-аланская модель организации общества, *wæzdan / wezdon*, уаздан, уздень.

Эпоху горных обществ, длившуюся в аланской (осетинской) истории с XV до начала XIX в. и совпавшую с новым временем мировой периодизации, иногда называют «поздним средневековьем» (видимо, имея в виду «задержавшееся средневековье»). Более точным представляется определение «постсредневековый период». В середине XVIII в. начался процесс присоединения конфедерации горных обществ к России, и в официальной практике империи стали использовать грузинский вариант названия Алании – «Осети» (древнерусское «Ясы» к тому времени было забыто).

Обширный корпус письменных источников для изучения социальных структур постсредневековой Алании-Осетии сформировался в XVIII – середине XIX в. в ходе присоединения к России и организации государственной жизни. Особую ценность представляют материалы сословно-поземельных комитетов и комиссий,

¹ ORCID: 0000-0002-5459-1518.

включающие документы официального делопроизводства и личного происхождения, записи обычного права и родословных преданий. Обзор письменных, фольклорных, этнографических, лингвистических источников приведен в ряде наших публикаций (Бзаров, 1987; Бзаров, 2020).

Горные общества, сложившиеся в XV–XVII вв., отличались друг от друга размерами земельного фонда и числом жителей, формой же социально-политического объединения повсюду была гражданская община, именуемая по-осетински *bæstæ* – цельный самоуправляющийся общественный организм – коллектив граждан, обладавший суверенными правами (Бзаров, 1988; Бзаров, 2010). Оказалось, что устройство гражданской общины, отразившееся в источниках XVIII–XIX вв., соответствовало открытой Ж. Дюмезилем древней концепции арийского общества с тремя социальными функциями и троичной системой общественных связей. Идеологическим обоснованием единства общины служило предание об общем предке и троих его сыновьях. Население общины делилось на три колена, территория – на три округа. Неразрывное единство земельных прав, социальных и политических связей строилось как иерархия коллективов, в которые входил рядовой гражданин: индивидуальная семья – родственная группа – селение – колено – гражданская община.

Тот же принцип организации общества зафиксирован в Авесте (Авеста в русских переводах, 1997. С. 274–275, 293). Трудami Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского, Д. С. Раевского, А. М. Хазанова и других ученых реконструирована социальная модель Геродотовой Скифии и эпических Нартов (Дюмезиль, 1976; Дюмезиль, 1996; Грантовский, 1960; Раевский, 1977; Хазанов, 1975. С. 99–130). Скифский рассказ Геродота, сопоставленный с другими источниками, позволил реконструировать многоступенчатую иерархию социальных связей в Скифии, делившейся на три царства: семья – родственная группа – округ / племя – одно из трех царств – Скифия. Неотъемлемой особенностью общественной системы скифов была идеология фиктивного генеалогического родства, представленная легендой о происхождении скифов от трех сыновей общего родоначальника. По традиционной для индоиранцев трифункциональной схеме построено и общество Нартов: они делятся на три рода, а их поселение – на три квартала. Социальные коллективы, упоминаемые в сказаниях, выстраиваются в иерархию: семья – родственная группа – один из трех родов (кварталов поселения) – Нартовская община. Как показал Ю. А. Дзиццойты, Нартовское родословие восходит к общему прародителю и трем его сыновьям, от которых ведут происхождение три Нартовских рода (Дзиццойты, 2005).

Открытие и изучение постсредневековой гражданской общины позволило постулировать архетипическую скифо-аланскую модель организации общества, которая задает формат социальной системы, определяя ее структурную семантику и оставляя простор для приспособления к конкретным условиям жизни (Бзаров, 2014).

Постсредневековая гражданская община, дожившая в своих главных чертах до первой половины XIX в., позволяет реконструировать исходную для развития феодальных отношений в горной Алании-Осетии социально-экономическую структуру. Это разновидность аграрной общины, ставшая естественным пределом исторического отступления и началом нового социального развития после крушения средневекового Аланского царства и потери аланами равнинной территории. Экономической базой гражданской общины было хозяйство мелких свободных производителей, наследственных землевладельцев, организованных в соседские сельские общины. Гражданские (в том числе военные и религиозные) институты составляли необходимую для выживания социально-политическую надстройку. Управление гражданской общиной осуществлял *nyhas* – «народное собрание», имевшее многоступенчатую структуру (квартальные, общесельские, коленные собрания). Областная интеграция гражданских общин привела к формированию военно-политических союзов – горных обществ.

Полноправный гражданин именовался *wæzdan* (диг. *wezdon*) – букв. «благородный, знатный». Звание уаздана было наследственным, им обладал лишь тот, кто вел происхождение от первопредка легендарной традиции, имел наследственную землю, был независим и равен в правах своим согражданам. Обладая полной хозяйственной самостоятельностью, уаздан являлся членом родственной группы и соседского коллектива, пользовался общинным фондом земельных угодий. Каждый полноправный домохозяин-уаздан обладал определенным (единым для всех) набором общественных прав и обязанностей, включавшим участие в органах самоуправления, военных формированиях, религиозном культе и т. д.

Все иные социальные статусы община определяла, противопоставляя их положению гражданина-уаздана. Таковы оппозиции: уаздан (наследственный землевладелец) – фарсаглаг (безземельный арендатор), уаздан (благородного происхождения) – кавдасард (низкорожденный), уаздан (свободный и полноправный) – кусаг (несвободный и бесправный).

Статус чужака, поселившегося на земле общины и принявшего ее покровительство, – *færsaglæg* «посторонний человек, человек со стороны». Суть положения фарсаглага – в поселении на чужой земле, даже если эта земля находится в пределах его родной общины. Фарсаглагами становились целые селения, поселившиеся на земле колена; посторонние родственные группы и лица, принятые сельской общиной или фамилией.

Сословный термин *kævdæsard* «рожденный в яслях» определял низкий статус потомства уазданов от неполноправных жен.

Сословный термин *kusæg* – букв. «работник» обозначал холопа, который был собственностью своего господина и не имел никаких прав в общественной жизни.

Сословно-поземельные разбирательства середины XIX в. оставили значительное собрание документов, дающих ясное представление о статусе уаздана и его эволюции в традиционном осетинском обществе. Наибольшую активность в отстаивании права называться уазданами проявили тогда жители Алагирского

и Куртатинского обществ, где институты гражданской общины оставались основной социальной организацией.

Критерии, которыми алагирцы и куртатинцы обосновывали свое «узденство», повторяются из документа в документ и сводятся к трем признакам: 1) происхождение от легендарного родоначальника общины; 2) равенство в правах с прочими членами общины; 3) владение землей (наиболее наглядно: ЦГАРСО: Ф. 254. Оп. 1. Д. 11. Л. 5; Ф. 262. Оп. 1. Д. 2. Л. 266; Ф. 291. Оп. 1. Д. 2. Л. 85; Там же. Д. 13. Л. 154; Там же. Д. 34. Л. 14). Членство в гражданской общине предполагало принадлежность к фамилии, ведущей происхождение от легендарного основателя, сохранение полной правоспособности (в том числе голос в народном собрании, право избираться в представительные и судебные органы) и наследственного землевладения.

В общинно-гражданском контексте термин «узденъ» (осет. *уæздан*) подразумевает всех полноправных членов общины. Жители куртатинского селения Суадаг в 1849 г. оспаривали преимущества четырех фамилий феодальной знати: «...они равного с нами происхождения, следовательно, и не должны иметь перед нами никакого преимущества и предпочтения в народе» (ЦГАРСО: Ф. 224. О. 1. Д. 137. Л. 128). При этом осетины прямо ссылались на «общинный, равноправный строй, привившийся к нам с незапамятного времени» (ЦГАРСО: Ф. 262. Оп. 1. Д. 30. Л. 168), и российская администрация была вынуждена соответствующим образом обставлять свои действия. «При разборе Куртатинского общества иметь в виду объявить при собрании народа, что все имеют равные права», – гласит одна из резолюций (ЦГАРСО: Ф. 254. Оп. 1. Д. 11. Л. 50).

В Алагирском обществе середины XIX в. также считали узданами всех, кто происходит от законного брака и принадлежит к «потомству Ос-Багатара и его сыновей», владеет наследуемой от предков землей и сохраняет равенство в правах с другими членами общины. Такие лица составляли большинство населения. «Уаздан», «законный потомок Ос-Багатара», «полноправный член Алагирского общества» – синонимы для алагирца (ЦГАРСО: Ф. 262. Оп. 1. Д. 4. Л. 5–55; Там же. Д. 13. Л. 1–65; Ф. 291. Оп. 1. Д. 6. Л. 21–122; РГВИА: Ф. 1300. Оп. 7, д. 33. Л. 1; *Красницкий*, 1865).

Социальный смысл, который вкладывали в слово *уæздан* жители Алагирского и Куртатинского обществ, определенно отличался от значения этого термина в обществах с развитыми феодальными отношениями, где общинно-демократические принципы социальной организации были вытеснены иерархическими социальными связями. В Тагаурском обществе сословное имя *уæздан* означало «знатный, дворянин» и покрывало тагаурскую знать и феодалов других обществ.

Высшее сословие Тагаурского общества включало 11 фамилий, члены которых назывались *уæздан* или *уæзданлæг* (*лæг* – «человек, мужчина»). «Узданьягское достоинство не приобретается ни покупкою, ни заслугами, а остается единственно в роде этих 11 фамилий, признанных народом в этом достоинстве издревле», –

свидетельствуют адаты, записанные в 1844 г. (Леонтович, 1883. С. 12). По данным 1838 г., к этому сословию принадлежало 133 семьи, по сведениям 1860 г. – 159 семьи (РГВИА: Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218. Л. 14; ЦГАРСО: Ф. 291. Оп. 1. Д. 30. Л. 28–41). Остальное население крупнейшей Тагаурской общины проживало на землях уазданов в качестве чужаков-арендаторов. Свободные и независимые жители небольших союзных общин, не подвергшихся тотальной феодализации, составляли меньшинство.

Название уазданов закрепилось за высшим сословием, четкая грань между уазданами и прочими тагаурскими сословиями была общепризнана и непреходима. Экономической основой закрепления социального и политического господства тагаурских уазданов было их верховное право на земли Тагаурской общины. Благородное происхождение от единого предка гражданской общины, дававшее право считаться уазданами, тоже стало монополией высшего сословия. Жесткая сословная структура тагаурцев предполагала перевод побочных ветвей фамилии в сословие кавдасардов, а чужаки-фарсаглаги не имели наследственного землевладения.

Модель развития статуса уаздана от полноправного члена гражданской общины к представителю высшего сословия феодальной иерархии отнюдь не была единственной. Дигорское общество дает пример эволюции понятия *уездон* (дигорская диалектная форма) в противоположном направлении. У дигорцев феодалы были чужаками, не входили в гражданскую общину и не звались уездонами. Уступив военные и управленческие функции феодалам-пришельцам, приняв на себя повинности и превратившись со временем в зависимых крестьян, дигорские общинники сохранили наследственные земли, память о легендарных предках и равенство между собой. Поэтому они по-прежнему оставались уездонами, хотя реальное значение этого статуса теперь кардинально отличалось от исходного: уездоны XVIII–XIX вв. – это категория дигорского крестьянства (ЦГАРСО: Ф. 256. Оп. 1. Д. 3. Л. 12, 59; Ф. 291. Оп. 1. Д. 21. Л. 1; Там же. Д. 36. Л. 23).

Признаки «узенства» и здесь те же, что в других обществах. Так, в коллективном заявлении членов крупнейшей Тапан-Дигорской общины читаем: «Коренно-Дигорские жители, именующие себя Узденями, происходят от Дигора, от имени которого вся Дигория получила свое название <...> наши предки были первые жители Дигории и ее защитники и владельцы» (ЦГАРСО: Ф. 262. Оп. 1. Д. 10. Л. 64). Поскольку Дигория – общество развитого феодализма, в текст прошения вводится пассаж о равенстве с феодальной знатью: «А так как предки наши не были ниже родоначальника Баделатов (название высшего сословия. – Р. Б.), – то и мы, по знатности нашего происхождения, считаем себя равными Баделатам и достойными звания Узденей, каковым званием титуловали нас по сие время не только низшие сословия народа, но и сами Баделаты» (Там же. Л. 80). И жители отдельных селений называют так своих родоначальников, от которых наследуют «собственную землю» – их вывод прост: «Что мы принадлежим к степени Узденей, в том нет никакого сомнения, так как Дигорским узденем называется у нас тот,

который имеет свою собственную землю и состоит из свободного и не зависимого ни от кого сословия» (Там же. Л. 52).

Происхождение термина *yæzdan* представляет значительный интерес. В. И. Абаев этимологизировал его на иранской почве, рассматривая тюркские и кавказские формы как заимствования из аланского-осетинского языка. Исходная форма, по В. И. Абаеву, – **wazda-*, **wazdana-* с развитием значения «упитанный» – «сильный» – «принадлежащий к сильному сословию» (Абаев, 1989. С. 104–105). Такая этимология опирается на позднее, сугубо феодальное значение термина («благородный, дворянин, член высшего сословия») и не учитывает ни изначального (общинно-гражданского), ни стадияльно синхронного, но прямо противоположного его значения («подвластный общинник, крестьянин»). Этнологической реакцией на гипотезу о развитии значения от «упитанности» к «благородству» нужно считать концептуальное предложение А. Р. Чочиева: *yæzdan* из *yac-dana* – от *yac* «профессиональный воин, ас-герой» и *dana* «вместилище» в значении «объединения», «организации» (Чочиев, 1985. С. 229). Впрочем, и здесь не просматривается связи с историческими реалиями.

Опираясь на факты социальной истории, но оставляя поиск этимологического решения за языковедами, автор этих строк высказал в 2000 г. следующее предположение: «В связи с реконструируемой социальной семантикой слова *yæzdan* (изначально: полноправный член гражданской общины, благородный гражданин), быть может, следует обратить внимание на хорошо известные древнеиранские аналогии, в частности, на сословие азатов – *azatan* в значении «член рода», «благородный»» (Бзаров, 2000. С. 127). Далее следовала ссылка на фундаментальное историческое описание социальных и правовых институтов парфянского и Сасанидского Ирана (Периханян, 1983. С. 14–17).

В 2009 г. П. В. Башарин, не знакомый с моим текстом (как, видимо, и с социальной историей осетин), предложил этимологию осетинского *wæzdan* из древнеиранского **a-zātā-* «свободный» через аланскую праформу **āztān* (Башарин, 2009).

Итак, термин *wæzdan* / *wezdon* первоначально обозначал всех полноправных членов гражданской общины. Постсредневековый этап феодализации сохранил социальную номенклатуру и внешнюю оболочку гражданских институтов, изменяя природу традиционных для общинного строя категорий. Два противоположных варианта эволюции демонстрируют горные общества, в которых развитие феодализма привело к сложению завершенных систем сословной иерархии. В Тагаурском обществе гражданский статус потерял первоначальное значение в процессе сосредоточения землевладельческих прав в руках выделившейся общинной знати, а сословное имя *wæzdan* стало названием господ. В Дигорском обществе гражданская община была подчинена сторонней военной знати, и сословное имя *wezdon* стало названием зависимых крестьян, а гражданская община превратилась в территориальную организацию сельских общин.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И., 1989. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. Л.: Наука. 326 с.
- Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Изд-во Рус. Христ. Гуманитарного института, 1997. 480 с.
- Башарин П. В., 2009. Осетинское *wæzdan* или к вопросу о происхождении узденей // Древность: историческое знание и специфика источника. Вып. IV. М.: ИВ РАН. С. 23–25.
- Бзаров Р. С., 1987. Древняя традиция в общественном строе осетин-алагирцев первой половины XIX в. / Отв. ред.: В. Х. Тменов // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе: Ир. С. 11–34.
- Бзаров Р. С., 1988. Три осетинских общества в середине XIX в. Орджоникидзе: Ир. 155 с.
- Бзаров Р. С., 2000. Социальная структура осетинских обществ в XVIII – первой половине XIX в.: дис. ... док. истор. наук: 07.00.02. Владикавказ: Сев.-Осет. гос. университет. 455 с.
- Бзаров Р. С., 2010. Социально-политические структуры горной Алании-Осетии в XV–XVIII вв. // Устойчивое развитие горных территорий. № 2. С. 5–9.
- Бзаров Р. С., 2014. Скифо-аланская модель социальной организации (Геродотова Скифия, Нартовский эпос, постсредневековая Алания) // Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: Сем. С. 39–47.
- Дзиццойты Ю. А., 2005. Родословное древо нартов // Историко-филологический архив. № 3. Владикавказ. С. 4–15.
- Дюмезиль Ж., 1976. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука. 278 с.
- Дюмезиль Ж., 1990. Скифы и нарты. М.: Наука. 236 с.
- Грантовский Э. А., 1960. Индо-иранские касты у скифов // XXV Международный конгресс востоковедов. М.: Восточная литература. 21 с.
- Красницкий К., 1865. Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. № 32–33.
- Леонтович Ф. И., 1883. Адамы кавказских горцев. В 2-х т. Т. 2. Одесса, 1882–1883. 396 с.
- Периханян А. Г., 1983. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М.: Наука. 384 с.
- Раевский Д. С., 1977. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.: Наука. 216 с.
- Хазанов А. М., 1975. Социальная история скифов. М.: Наука. 343 с.
- Чочиев А. Р., 1985. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал: Ирыстон. 290 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Бзаров Руслан Сулейманович, Институт истории и археологии Республики Северная Осетия-Алания, ул. Ватутина, д. 46, Владикавказ, 362040, Россия; e-mail: bzarty@mail.ru.

R. S. Bzarov

STATE STATUS AND TERM WÆZDAN / WEZDON IN POST-MEDIEVAL ALANYA-OSSETIA

ABSTRACT: *The post-medieval civil community was a social structure that was the starting point for the development of feudal relations in mountainous Alania-Ossetia. The discovery and study of the civil community made it possible to postulate the archetypal Scythian-Alan model of the organization of society. All social statuses known in traditional Ossetian society are inextricably linked with the history of the post-medieval civil community. The purpose of the article is to determine the estate status and the meaning of the term wæzdan / wezdon in the communal and feudal social system. This can be done by analyzing the documents collected by the estate-land committees of the middle of the 19th century.*

The term wæzdan / wezdon originally denoted all full-fledged members of the civic community. This title was hereditary, it was possessed only by the one who was descended from the ancestor of the legendary tradition, had hereditary land, was independent and equal in rights to his fellow citizens. The development of feudalism changed the social nature of this traditional status. Two opposite evolutions are demonstrated by mountainous societies in which complete systems of class hierarchy have developed. In Tagauri society, civil status lost its original meaning in the process of concentration of landownership rights in the hands of the separated communal nobility, and the estate name wæzdan became the name of the masters. In Digor society, the civil community was subordinated to outside military nobility, and the estate name wezdon became the name of dependent peasants, and the civil community turned into a territorial organization of rural communities.

KEYWORDS: *Ossetian civil community, Scytho-Alan model of organization of society, wæzdan / wezdon, uazdan, uzden'.*

REFERENCES

- abaev V. I., 1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language], vol. 4. Leningrad: Nauka. 326 p.
- Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996) [Avesta in Russian translations (1861–1996)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russk. Khrist. Gumanitarnogo instituta, 1997. 480 p.
- Basharin P. V., 2009. Osetinskoe wæzdan ili k voprosu o proiskhozhdenii uzdeney [Ossetian wæzdan or to the question of the origin of uzden']. *Drevnost': istoricheskoe znanie i spetsifika istochnika* [Antiquity: Historical Knowledge and Specificity of the Source], iss. IV, pp. 23–25. Moscow: IV RAN.
- Bzarov R. S., 1987. Drevnyaya traditsiya v obshchestvennom stroe osetin-alagirtsev pervoy poloviny XIX v. [Ancient tradition in the social structure of the Ossetians-Alagir people of the first half of the 19th century]. V. Kh. Tmenov, ed. *Problemy istoricheskoy etnografii osetin* [Problems of historical ethnography of Ossetians], pp. 11–34. Ordzhonikidze: Ir.
- Bzarov R. S., 1988. Tri osetinskikh obshchestva v seredine XIX v. [Three Ossetian societies in the middle of the 19th century]. Ordzhonikidze: Ir. 155 p.
- Bzarov R. S., 2000. Sotsial'naya struktura osetinskikh obshchestv v XVIII – pervoy polovine XIX v. [Social structure of Ossetian societies in the 18th – first half of the 19th century]: diss. ... doct. of Hist. Sciences: 07.00.02. Vladikavkaz: Severo-Osetinskiy gos. universitet. 455 p.

- Bzarov R. S., 2010. Sotsial'no-politicheskie struktury gornoy Alanii-Osetii v XV–XVIII vv. [Socio-political structures of mountainous Alania-Ossetia in the XV–XVIII centuries]. *Ustoychivoe razvitie gornykh territoriy* [Sustainable development of mountainous areas], № 2, pp. 5–9.
- Bzarov R. S., 2014. Skifo-alanskaya model' sotsial'noy organizatsii (Gerodotova Skifiya, Nartovskiy epos, postsrednevekovaya Alaniya) [Scytho-Alanian model of social organization (Herodot's Scythia, Nart epic, post-medieval Alania)]. *Bzarov R. S. Iz istorii alanskoj kul'tury* [From the history of Alanian culture], pp. 39–47. Moscow: Sem.
- Chochiev A. R., 1985. Ocherki istorii sotsial'noy kul'tury osetin [Essays on the history of social culture of the Ossetians]. Tskhinval: Iryston. 290 p.
- Dzitstsoyty Yu. A., 2005. Rodoslovnnoe drevo nartov [Family tree of the Narts]. *Istoriko-filologicheskij arkhiv* [Historical and Philological Archives], № 3, pp. 4–15. Vladikavkaz.
- Dumézil G., 1976. Osetinskiy epos i mifologiya [Ossetian epic and mythology]. Moscow: Nauka. 278 p.
- Dumézil G., 1990. Skify i narty [Scythians and Narts]. Moscow: Nauka. 236 p.
- Grantovskiy E. A., 1960. Indo-iranskije kasty u skifov [Indo-Iranian castes among the Scythians]. *XXV Mezhdunarodnyy kongress vostokovedov* [XXV International Congress of Orientalists]. Moscow: Vostochnaya literatura. 21 p.
- Krasnitskiy K., 1865. Koe-cto ob Osetinskom okruge i o pravakh tuzemtsev ego [Something about the Ossetian district and about the rights of its natives]. *Kavkaz* [Caucasus], № 32–33.
- Khazanov A. M., 1975. Sotsial'naya istoriya skifov [Social history of the Scythians]. Moscow: Nauka. 343 p.
- Leontovich F. I., 1883. Aday kavkazskikh gortsev [Adats of the Caucasian highlanders]. In 2 vol. Odessa, 1882–1883, vol. 2. 396 p.
- Raevskiy D. S., 1977. Ocherki ideologii skifo-sakskikh plemen [Essays on the ideology of the Scythian-Saks tribes]. Moscow: Nauka. 216 p.
- Perikhanyan A. G., 1983. Obshchestvo i pravo Irana v parfyanskiy i sasanidskiy periody [Society and Law of Iran in the Parthian and Sassanian Periods]. Moscow: Nauka. 384 p.

ABOUT THE AUTHOR

Bzarov Ruslan S., Institute of History and Archeology of the Republic of North Ossetia-Alania, ul. Vatutina, 46, Vladikavkaz, 362040, Russian Federation; e-mail: bzarty@mail.ru.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	– Вестник древней истории
ВЯ	– Вопросы языкознания
ИЭСОЯ	– Историко-этимологический словарь осетинского языка
НАВ	– Нижневолжский археологический вестник. Волгоград
РГВИА	– Российский государственный военно-исторический архив
РОССПЭ	– Российская политическая энциклопедия
СА	– Советская археология
СМОМПК	– Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис
СОИГСИ	– Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
СРНГ	– Словарь русских народных говоров
СЭ	– Советская энциклопедия
ЦГАРСО	– Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания
ЭО	– Этнографическое обозрение
ЭСИЯ	– Историко-этимологический словарь иранских языков
ЭССЯ	– Этимологический словарь славянских языков
ЮО НИИ	– Юго-Осетинский научно-исследовательский институт. Цхинвали / Цхинвал

Научное издание

ALLON

**К 60-ЛЕТИЮ ЗАСЛУЖЕННОГО
ДЕЯТЕЛЯ НАУКИ РЮО
ПРОФЕССОРА Ю. А. ДЗИЦКОЙТЫ**

Коллективная монография
Москва, 2021 — Цхинвал, 2021

Редакторы: *А. Ю. Скаков, И. В. Скакова*
Художественный редактор и верстка *И. Н. Лицук*
Корректор *И. В. Скакова*

Подписано в печать 25.05.2021. Формат 70×100 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 14,4. Усл. печ. л. 13.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в ООО «Белый Ветер»
115093, Москва, ул. Щипок, д. 28
тел. (495) 651-84-56